

شرح فتح القدير

تأليف

الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي
ثم السكندري المعروف بابن الحمام الحنفي
المتوفى سنة ٦٨١ هـ

على
المطبعة: شرح بداية المبسدى
تأليف

شيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني
المتوفى سنة ٥٩٣ هـ

ومعه

- ١ - شرح العناية على الهداية للإمام أكمل الدين محمد بن محمود الباقري المتوفى سنة ٧٨٦ هـ .
- ٢ - حاشية المحقق سعد الله بن عيسى المقي الشهير بسعدلي جلبي وبسعدلي أفندي المتوفى سنة ٩٤٥ هـ :

وبليه

تكملة شرح فتح القدير المسماة « نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار » لشمس الدين أحمد المعروف
بقاضي زاده المتوفى سنة ٩٨٨ هـ .

الجزء الثاني

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر

محمد محمود الحلبي وشركاه - خاها

الطبعة الأولى

١٣٨٩ هـ = ١٩٧٠ م

حقوق الطبع محفوظة للناسر

مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ

(حديث شريف)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(باب صلاة المريض)

(إذا عجز المريض عن القيام صلى قاعدا يركع ويسجد) لقوله عليه الصلاة والسلام لعمران بن حصين رضى الله عنه «صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى الجنب تومي إيماء» ولأن الطاعة بحسب الطاقة قال

(باب صلاة المريض)

(قوله إذا عجز المريض) المراد أعم من العجز الحقيقي حتى لو قدر على القيام، لكن يخاف بسببه إبطاء به أو كان يجد ألما شديدا إذا قام جاز له تركه، فإن لحقه نوع مشقة لم يجز ترك القيام بسببها، ولو قدر عليه متكئا على عصا أو خادم. قال الحلواني: الصحيح يلزمه القيام متكئا، ولو قدر على بعض القيام لأكله لزمه ذلك القدر، حتى لو كان إنما يقدر على قدر التحريم لزمه أن يتحرم قائما ثم يقعد. وحديث عمران بن الحصين أخرجه الجماعة إلا مسلما قال «كانت في يواسير فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة، فقال: «صل قائما فإن لم تستطع

(باب صلاة المريض)

ذكر صلاة المريض عقب سجود السهو لأنهما من العوارض السماوية، والأول أعم موقعا لأنه يتناول صلاة المريض والصحيح فكانت الحاجة إلى بيانه أمس فقدمه (إذا عجز المريض) بأن يلحقه بالقيام ضرر صلى قاعدا يركع ويسجد لقوله صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين «صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى الجنب تومي إيماء» وإذا كان قادرا على بعض القيام ولو قدر آية أو تكبيرة دون تمامه، قال أبو جعفر المختلراني: يؤمر بأن يقوم مقدار ما يقدر، فإذا عجز قعد، وإن لم يفعل خشيت أن تفسد صلاته هذا هو المذهب، ولا يروى عن أصحابنا خلافه لأن الطاعة بحسب الطاقة، وإن قدر على القيام متكئا، قال شمس الأئمة الحلواني: الصحيح أنه يصلي قائما متكئا، ولا يجزيه غير ذلك، وكذلك إذا قدر أن يعتمد على عصا أو كان له خادم لو

(باب صلاة المريض)

(قوله لأنهما من العوارض) أقول: أي المرض والسهو (قوله إذا عجز المريض بأن يلحقه بالقيام ضرر الخ) أقول: المعنى المراد

(فإن لم يستطع الركوع والسجود أو مأى إيماء) يعنى قاعدا لأنه وسع مثله (وجعل سجوده أخفض من ركوعه) لأنه قائم مقامهما فأخذ حكمهما (ولا يرفع إلى وجهه شيئا يسجد عليه) لقوله عليه الصلاة والسلام « إن قدرت أن تسجد على الأرض فاسجد وإلا فأوم برأسك » فإن فعل ذلك وهو يخفض رأسه أجزأه لوجود الإيماء ، فإن وضع ذلك على جبهته لا يجزئه لانعدامه (فإن لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل رجله إلى القبلة وأومأ بالركوع والسجود) لقوله عليه الصلاة والسلام « يصل المريض قائما فإن لم يستطع فقاعدا فإن لم يستطع فعلى قفاه يومئ إيماء » فإن لم يستطع فالله تعالى أحق بقبول العذر منه « قال (وإن استلقى على جنبه ووجهه إلى القبلة فأومأ جاز) لما روينا من قبل ،

فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنب » زاد النسائي « فإن لم تستطع فستلقيا ، لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » (قوله لأنه) أى الإيماء قائم مقامهما (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم « إن قدرت » الحديث) روى البزار فى مسنده والبيهقى فى المعرفة عن أبى بكر الحنفى . حدثنا سفيان الثورى . حدثنا أبو الزبير عن جابر « أن النبي صلى الله عليه وسلم عاد مريضا فرآه يصلى على وسادة ، فأخذها فرمى بها ، فأخذ عودا ليصلى عليه ، فأخذه فرمى به وقال : صل على الأرض إن استطعت . وإلا فأوم إيماء واجعل سجودك أخفض من ركوعك » قال البزار : لا نعلم أحدا رواه عن الثورى إلا أبو بكر الحنفى . وقد تابعه عبد الوهاب وعطاء عن الثورى انتهى . أبو بكر الحنفى ثقة . وروى نحوه أيضا من حديث ابن عمر ومرجع ضمير لانعدامه الإيماء (قوله فإن لم يستطع القعود) يعنى مستويا ولا مستندا فإنه إن قدر عليه مستندا لزمه القعود كذلك على وزان ما قدمناه فى القيام (قوله استلقى) أى ترميها على وسادة تحت كتفيه مادأرجليه ليتمكن من الإيماء ، وإلا فحقيقة الاستلقاء تمنع الصحيح من الإيماء فكيف المريض (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم « يصل المريض قائما » الخ) غريب ، والله أعلم . ثم بتقدير عدم ثبوته لا يتمض حديث عمران حجة على العموم فإنه خطاب له ، وكان مرضه البواسير وهو يمنع الاستلقاء فلا يكون خطابه خطابا للأمة ، فوجب الترجيح بالمعنى وهو أن المستلقى تقع إشارته إلى جهة القبلة ، وبه يتأدى الفرض بخلاف الآخر ، ألا ترى

انكأ عليه قدر على القيام (فإن لم يستطع الركوع والسجود أو مأى إيماء) يعنى قاعدا لأنه وسع مثله (وجعل سجوده أخفض من ركوعه لأنه) أى الإيماء قائم مقام الركوع والسجود) فأخذ حكمهما (ولا يرفع إلى وجهه شيئا يسجد عايه لقوله صلى الله عليه وسلم « إن قدرت أن تسجد على الأرض فاسجد ، وإلا فأوم برأسك ») فإن فعل ذلك قائما أن يخفض رأسه للركوع والسجود أولا ، فإن خفض جاز لوجود الإيماء ، وإلا فلا لعدمه (فإن لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل وسادة تحت رأسه) حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الإيماء والركوع والسجود إذ حقيقة الاستلقاء يمنع الأصحاء عن الإيماء . فكيف المريض لقوله صلى الله عليه وسلم « يصل المريض » الحديث . واختلاف فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم « والله تعالى أحق بقبول العذر منه » فمن لم يقل بسقوط القضاء عنه عند عدم القدرة على الإيماء قال أحق بقبول عذر التأخير دون الإسقاط ، ومن قال بسقوطه عند ذلك قال أحق بقبول عذر الإسقاط وهو الأصح . وقوله (لما روينا من قبل) أى من حديث عمران بن الحصين

بالتبزي: منا أهم من عدم القدرة حقيقة ومن لحوق الضرر به فلا وجه لتقصير عليه (قوله ومن قال بسقوطه عند ذلك قال أحق بقبول عذر الاستقام وهو الأصح) أقول : فيه أن القائل بسقوطه يبنى أن يقر بأنه أحق بقبول عذر التأخير إذا تلت وعذر الإسقاط إذا كثرت فتأمل

إلا أن الأولى هي الأولى عندنا خلافاً للشافعي لأن إشارة المستأق تقع إلى هواء الكعبة . وإشارة المضطجع على جنبه إلى جانب قدميه ، وبه تتأدى الصلاة (فإن لم يستطع الإيماء برأسه أخرت الصلاة عنه ، ولا يوبى بعينه ولا بقلبه ولا بحاجبيه) خلافاً لروينا من قبل ، ولأن نصب الإبدال بالرأى ممتنع ، ولا قياس على الرأس لأنه يتأدى به ركن الصلاة دون العين وأختيها . وقوله أخرت عنه إشارة إلى أنه لا تسقط عنه الصلاة وإن كان العجز أكثر من يوم وليلة إذا كان مفقداً هو الصحيح ، لأنه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المعنى عليه .

أنه لو حققه مستلقياً كان ركوعاً أو سجوداً إلى قبله ، ولو أتمه على جنب كان إلى غير جهتها ، وما أخرج الدارقطني عنه صلى الله عليه وسلم « يصلي المريض قائماً ، فإن لم يستطع صلى مستلقياً رجلاه مما يلي القبلة » ضعيف بالحسن بن الحسن العرفي ، إلا أن ما تقدم من زيادة النسائي في حديث عمران بن الحصين « فإن لم يستطع فستلقياً » إن صححت يشكل على المدعى وتفيد إن كان الاستقاء لعمران (قوله خلافاً لرفر) وهو رواية عن أبي يوسف ، وعن محمد رحمه الله قال : لا أشك أن الإيماء برأسه يميزه ، ولا أشك أنه بقلبه لا يميزه وأشك فيه بالعين (قوله لما روينا من قبل) يعنى قوله صلى الله عليه وسلم « فإن لم يستطع فعلى قفاه يوبى إيماء » فإن لم يستطع فالله تعالى أحق بقبول العذر منه « ولا يخفى أن الاستدلال به موقوف على أن يثبت لغة أن مسمى الإيماء بالرأس ليس غير ، وأما بالعين والحاجب فإشارة ونحوه لا إيماء فيكون قول الشاعر :

أرادت كلاماً فافتت من رقيبها فلم يك الا وموها بالحواجب

مجاز الاحتمية ، وهو خلاف الأصل حتى يثبت ذلك المفهوم كذلك . والحق أن المراد بقوله لما روينا ما تقدمه من قوله صلى الله عليه وسلم لذلك المريض « وإلا فأوم برأسك » وعلى اللفظ الذى ذكر فى الحديث المخرج أيضاً الرأس مراد فإنه قال فيه « واجعل سجودك أخفض » ولا يتحقق زيادة الخفض بالعين بل إذا كان الإيماء بالرأس (قوله هو الصحيح) احتراز عما صححه قاضيخان أنه لا يلزمه القضاء إذا كثر . وإن كان يفهم مضمون الخطاب فجعله كالمسمى عليه . وفى المحيط مثله . واختاره شيخ الإسلام وفخر الإسلام لأن مجرد العقل لا يكتفى لتوجه الخطاب ، واستشهد قاضيخان بما عن محمد فيمن قطعت يده من المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلاة عليه ،

(إلا أن الأولى) أى الرواية الأولى أو الهيئة أو الفعل الأولى (هي الأولى عندنا) لأنه لما تعارض حديث عمران ابن الحصين وحديث عبد الله بن عمر والحالة حالة عذر جاز العمل بكل منهما ، إلا أن ما ذكرنا أولى (لأن) المعقول معنا ، فإن (إشارة المستأق تقع إلى هواء الكعبة ، وإشارة المضطجع على جنبه إلى جانب قدميه وبه) أى بوقوع الإشارة إلى هواء الكعبة (تتأدى الصلاة ، فإن عجز عن الإيماء برأسه أخرت عنه) وقوله (لما روينا من قبل إشارة) إلى قوله صلى الله عليه وسلم « إن قدرت أن تسجد على الأرض فاسجد ، وإلا فأوم برأسك » اقتصر على الرأس فى موضع البيان ، ولوجاز غيره لبيته . وقوله (ولا قياس على الرأس) جواب عما يقال ليس هذا من باب نصب الإبدال بالرأى بل بالقياس على الرأس . وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول من يقول الصحيح أنه تسقط عنه الصلاة إذا كان العجز أكثر من يوم وليلة ، وهو اختيار فخر الإسلام وشيخ الإسلام

(قوله وبه : أى بوقوع الإشارة إلى هواء الكعبة) أقول : ويجوز أن يكون تذكير الضمير لكون الإشارة بمعنى أن مع الفعل (قوله ليس هذا من باب نصب الإبدال بالرأى بل بالقياس على الرأس) أقول : فيه أن القياس من أقسام الرأى

قال (وإن قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود لم يلزمه القيام ويصلي قاعداً يومئذ إيماء) لأن ركنية القيام للتوسل به إلى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم ، فإذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركناً فيتخير ، والأفضل هو الإيماء قاعداً لأنه أشبه بالسجود (وإن صلى الصحيح بعض صلاته قائماً ثم حدث به مرض يتمها قاعداً يركع ويسجد أو يومئذ إن لم يقدر أو مستلقياً إن لم يقدر) لأنه بناء الأدنى على الأعلى فصار كالإقتداء (ومن صلى قاعداً يركع ويسجد لمرض ثم صح بنى على صلاته قائماً عند أى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله ، وقال محمد رحمه الله : استقبل) بناء على اختلافهم في الاقتداء وقد تقدم بيانه (وإن صلى بعض صلاته بإيماء ثم قدر على الركوع

ودفع بأن ذلك في العجز المتيقن امتداده إلى الموت ، وكلامنا فيما إذا صح المريض بعد ذلك لأفياً إذا مات قبل القدرة على القضاء فلا يجب عليه ولا الإيصاء به ، كالسافر والمريض إذا أنظر في رمضان ومات قبل الإقامة والصحة . ومن تأمل تعليل الأصحاب في الأصول وسيأتى للمحنون يفتى في أثناء الشهر ولو ساعة يلزمه قضاء كل الشهر ، وكذا الذى جن أو أعشى عليه أكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضى وفيما دونها يقضى ، انتدح في ذهنه إيجاب القضاء على هذا المريض إلى يوم وليلة حتى يلزم الإيصاء به إن قدر عليه بطريق ، وسقوطه إن زاد . ثم رأيت عن بعض المشايخ إن كانت القوائت أكثر من يوم وليلة لا يجب عليه القضاء ، وإن كانت أقل وجب . قال في الزايع : وهو الصحيح (قوله وإن قدر) أى المريض على القيام دون الركوع والسجود بأن كان مرضه يقتضى ذلك (قوله لم يلزمه) المنى اللزوم فأفاد أنه لو أوماً قائماً جاز ، إلا أن الإيماء قاعداً أفضل لأنه أقرب إلى السجود . وقال خواهر زاده : يومئذ للركوع قائماً والسجود قاعداً ، ثم هذا مبنى على صحة المقدمة القائلة ركنية القيام ليس إلا للتوسل إلى السجود ، وقد أثبتنا بقوله لما فيها من زيادة التعظيم : أى السجدة على وجه الخطاط من القيام فيها نهاية التعظيم وهو المطلوب ، فكان طلب القيام لتحقيقه ، فإذا سقط سقط ما وجب له . وقد يمنع أن شرعته لهذا على وجه الحصر بل لولما فيه نفسه من التعظيم كما يشاهد في الشاهد من اعتباره كذلك حتى يحبه أهل التبحر لذلك ، فإذا فات أحد التعظيمين صار مطلوباً بما فيه نفسه . ويدل على نفي هذه الدعوى أن من قدر على القعود والركوع والسجود لا القيام وجب القعود مع أنه ليس في السجود عقبيه تلك النهاية لعدم مسبوقيته بالقيام (قوله أو يومئذ إن لم يقدر) هو ظاهر الجواب . وفي النوادر : إذا صار إلى الإيماء بعد ما افتتح قادراً عليها فسدت لأن تحريره انعقدت موجبة لها . قلنا لا بل لا مقبلور ، غير أنه كان إذا كان ذلك الركوع والسجود فلزم فإذا صار المقذور الإيماء لزم وأداء بعض الصلاة بهما أولى من أداء كلها بالإيماء (قوله بناء على اختلافهم في الاقتداء)

وقاضيهان وغيرهم . قال في فتاوى قاضيهان : والأول أصح لأن مجرد العقل لا يكتفى لتوجه الخطاب . قال (وإن قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود) قال زفر والشافعي : إذا قدر على القيام دون الركوع والسجود لم يسقط عنه القيام لأن القيام ركن فلا يسقط بالعجز عن إدراك ركن آخر . ولنا أن ركنية القيام للتوسل به إلى السجدة فإنه بدونها غير مشروع عبادة ، بخلاف العكس فإذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركناً فيتخير (والأفضل هو الإيماء قاعداً لأنه أشبه بالسجود) فإن عند الإيماء قاعداً يصير رأسه أقرب إلى الأرض من الإيماء قائماً . فإن قيل : هذا تعليل على مخالفة النص لأن حديث عمران بن الحصين يدل على أن المصير إلى القعود إنما هو عند العجز عن القيام والمغروض خلافه . أجيب بأنه محمول على ما إذا كان قادراً على الركوع والسجود حالة القيام بدليل أنه ذكر الإيماء في حال ما يصلى على الحنبل ، فدل على أن المراد بخالة القيام القنبرة على الأركان . قوله (وإن صلى بعض صلاته قائماً) ظاهر . وقوله (بناء على اختلافهم في الاقتداء) يعنى أن كل فصل جزئ الاقتداء فيه جوز

والسجود استأنف عندهم جميعاً) لأنه لا يجوز اقتداء الراكع بالمؤي، فكذا البناء (ومن افتتح التطوع قائماً ثم أعيى لأبأس بأن يتوكأ على عصا أو حائط أو يقعد) لأن هذا عذر، وإن كان الائتداء بغير عذر يكره لأنه إساءة في الأدب. وقيل لا يكره عند أبي حنيفة رحمه الله، لأنه لو قعد عنده بغير عذر يجوز: فكذا لا يكره الائتداء. وعندهما يكره لأنه لا يجوز القعود عندهما فيكره الائتداء (وإن قعد بغير عذر يكره بالاتفاق) ويجوز الصلاة عنده ولا يجوز عندهما، وقدم في باب النوافل

عند محمد لا يجوز اقتداء القائم بالقاعد، وعندهما يجوز (قوله استأنف عندهم جميعاً) أعنى الثلاثة، أما زفر فيجيز بناء على إجازته اقتداء الراكع بالمؤي، ولو كان يويئ مضطجعا ثم قعد على القعود دون الركوع والسجود استأنف على المختار لأن حالة القعود أقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف. وفي جوامع الفقه: لو افتتحها بالإيماء ثم قعد قبل أن يركع ويسجد بالإيماء جاز له أن يتمها. بخلاف ما بعد ما أوماً للركوع والسجود ثم قعد (قوله لأنه لو قعد عنده بغير عذر يجوز، فكذا لا يكره الائتداء) والملازمة ممنوعة لجواز أن لا يكره القعود، ويكره الائتداء لأنه يعاد إساءة أدب دون القعود إذا كان على هيئة لا بعد إساءة، ولذا كان الأصح خلاف ما ذكره المصنف من قوله وإن قعد بغير عذر يكره بالاتفاق. صرح فخر الإسلام بأن الائتداء يكره عند أبي حنيفة، والقعود لا يكره من غير عذر.

[فروع] رجل يخلقه خراج لا يقدر على السجود ويقدر على غيره من الأفعال يصلّي قاعداً بإيماء. وكذا لو

بناء آخر الصلاة على أولها هنا وما لا فلا. ثم عند محمد: لا يقدر القائم بالقاعد فكذا لا يبني في حق نفسه، وعندهما القائم يقدر بالقاعد فكذا يبني في حق نفسه. ونوقض بما إذا افتتح الصحيح التطوع قاعداً وأدى بعض صلاته قاعداً ثم بدا له أن يقوم فقام وصلى الباقي قائماً أجزأه بالإجماع. وهذا الأصل المذكور يقتضي أن لا يجوز على قول محمد. وأجيب بأن تحريم المريض لم تنعقد للقيام لعدم القدرة عليه وقت الشروع في الصلاة فلم يبين على ما انعقدت له تحريمته. وأما تحريم التطوع فقد انعقدت للقيام أيضاً لقدرة عليه عنده فجاز بناؤه عليه لكونهما متناولي تحريمته. وقوله (استأنف عندهم جميعاً) يعني العلماء الثلاثة فإن زفر فيه خلافاً على ما مر من أصله جواز اقتداء الراكع بالمؤي. وقوله (ومن افتتح التطوع قائماً ثم أعيى أى تعب) لأبأس بأن يتوكأ) أى يتكى: يعني أن من شرع في النفل ثم أكثراً لم يخلو إما أن يكون بعذر أو بغيره، فإن كان بعذر كالإعياء بأس به (وإن كان بغير عذر) فقد اختلف المشايخ فيه. فقيل (يكره لأنه إساءة في الأدب) ألا ترى أنه لم يغير التطوع في الابتداء بينه وبين القيام كما خير بين القيام والقعود) وقيل لا يكره عند أبي حنيفة لأنه لو قعد جاز عنده) ويكره مع كثر القعود منافياً للقيام. فالائتداء الذي لا يتنافى به ولا يكره (ويكره عندهما لأن القعود لا يجوز عندهما) فيكون الائتداء الذي هو فوقه جائزاً مكروهاً. وقوله (وإن قعد) بعد ما افتتح قائماً (بغير عذر يكره بالاتفاق) ويجوز الصلاة عنده. وعندهما لا يجوز (وفي كلامه تسامح لأن ما لا يجوز لا يوصف بالكرهية وقد قال يكره بالاتفاق. وأجاب الإمام حميد الدين الضرير بأن المراد من هذا أنه لو صلى ركعة قائماً ثم قعد في الثانية لقرأ لإعيائه ثم قام وأتم

(قوله فكذا لا يبني في حق نفسه الخ) أقول: تقدم أن جواز اقتداء القائم بالقاعد ثبت على خلاف القياس، فينبغي أن يقتصر على موردِهِ إلا أن يلبسته بالدلالة وفيه خلاف (قال المصنف: لأنه لو قعد عنده يجوز من غير عذر فكذا لا يكره الائتداء) أقول: الملازمة ممنوعة لجواز

(ومن صلى في السفينة قاعدا من غير علة أجزأه عند أبي حنيفة رحمه الله والقيام أفضل . وقالوا : لا يجوز له إلا من عذر) لأن القيام مقدور عليه فلا يترك إلا لعدة . وله أن الغالب فيها دوران الرأس وهو كالمحقق ، إلا أن القيام أفضل لأنه أبعد عن شبهة الخلاف . والخروج أفضل إن أمكنه لأنه أسكن لقلبه ، والخلاف في غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح

كان بحال لو سجد سال جرحه وإن لم يسجد لا يسئل لما قدمنا في فصل المذخور ، فإن قام وقرأ وركع ثم قعد وأوما للسجود جاز . والأول أولى ، ولو كان بحال لو صلى قائما لا يقتصر على القراءة ولو صلى قاعدا قدر عليها صلى قاعدا . مريض مجروح تحته ثياب نجسة وهو بحال كلما بسط تحته شيء تنجس من ساعته يصل على حاله وكذا إن كان لا يتنجس ولكنه يزاد مرضه أو تلحقه مشقة بتحريكه بأن نزع الماء من عينه دفعا للحرج (قوله والقيام أفضل) في الاختيار . فإن صلى قاعدا وهو يقدر على القيام أجزأه وقد أساء . وقالوا : لا يجوز (قوله في غير المربوطة) هي السائرة (قوله والمربوطة كالشط هو الصحيح) احتراز عن قول بعضهم إنه على الخلاف ثم أطلق في كون المربوطة كالشط وهو مقيد بالمربوطة بالشط ، أما إذا كانت مربوطة في بلعة البحر فالأصح إن كان الريح يتركها شديدا فهي

الثانية قائما فإن هذه الصلاة جائزة مع صفة الكراهة ، وفيه نظر لأن قعوده إذا كان لإعيائه فذلك قعود بعذر ، والكلام ليس فيه بل يجب أن لا يكون مكروها ، وكذا إن ترك ذكر الإعياء ، والمسئلة بحالها كما قال بعض الشارحين على تقدير أن يثبت بالنقل أن ذلك مكروه بالاتفاق ، لا يجوز بإطلاقه على ما لا يجوز فهو أول المسئلة . وكذلك قوله بالاتفاق يخالف قوله قبيل هذا لو قعد يجوز عنده من غير عذر كراهة . وكذا يخالف إطلاق ما ذكر في باب النوافل ، ويجوز أن يقال ذكر في مبوط فخر الإسلام وجامع أبي المعين أنه لو قعد في النقل لا يكره عنده في الصحيح لأن الابتداء على هذا الوجه مشروع بلا كراهة ، فالبقاء أولى لأن حكم البقاء أسهل من حكم الابتداء . فقله في الصحيح يدل على أن ثمة غير صحيح ، فالإطلاق ههنا وفي باب النوافل يكون على الصحيح . وقوله ويكره بالاتفاق على غير الصحيح ، ولعل قوله بالاتفاق وقع سهوا من الكاتب . قال (ومن صلى في السفينة قاعدا) المصل في السفينة إما أن يكون عاجزا عن القيام أولا ، فإن كان عاجزا جاز أن يصلي قاعدا بالاتفاق ، وإن لم يكن : فلما أن تكون السفينة راسية أو سائرة ، فإن كانت راسية لم تجز الصلاة قاعدا بالاتفاق . وإن كانت سائرة جاز عند أبي حنيفة (والقيام أفضل ، وقالوا : لا يجوز) وهو القياس (لأن القيام مقدور عليه) والمقدور عليه لا يترك (وله) وهو وجه الاستحسان (أن الغالب من حال راكب السفينة (دوران الرأس) عند القيام والغالب كالمحقق . ألا ترى أن نوم المضطجع جعل حدثا لأن الغالب من حاله أن يخرج منه شيء لزووال الاستمساك (إلا أن القيام أفضل لبعده عن شبهة الخلاف) وينبغي أن يتوجه إلى القبلة كيفما دارت السفينة سواء كانت عند الافتتاح أو في خلال الصلاة لأن التوجه فرض عند القدرة . وهذا قادر والخروج أفضل إن أمكنه لأنه أسكن لقلبه ، وبخلاف في غير المربوطة) على ما بينا آفا أنها لو كانت راسية لم يجزه القعود بالاتفاق ، وهو المراد بقوله (والمربوطة كالشط) وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول بعضهم فإنه أيضا على الخلاف ،

أن لا يكره القعود ، ويكره الاتكاء لأنه يمد إساءة أدب دون القعود (قوله أن الغالب من حال راكب السفينة دوران الرأس عنه التيام) أقول : ذلك في الغنى لم يمتد ركوب السفينة ، وأما المختار فعليه ليس كما ذكر

(ومن أعمى عليه خمس صلوات أو دونها قضى، وإن كان أكثر من ذلك لم يقض) وهذا استحسان والقياس أن لاقضاء عليه إذا استوعب الإغماء وقت صلاة كاملا لتحقق العجز فأشبه الجنون. وجه الاستحسان أن المدة إذا طالت كثرت القوائت فيتخرج في الأداء، وإذا قصرت قلت فلا حرج، والكثير أن تزيد على يوم وليلة لأنه يدخل في حد التكرار، والجنون كالإغماء: كذا ذكره أبو سليمان رحمه الله، بخلاف النوم لأن امتداده نادر فيلحق بالقاصر، ثم الزيادة تعتبر من حيث الأوقات

كالسائرة. وإلا فكالواقفة. ثم ظاهر الكتاب والنهاية والاختيار جواز الصلاة في المربوطة في الشط مطاقا، وفي الإيضاح: فإن كانت موقوفة في الشط وهي على قرار الأرض فصلى قائما جاز لأنها إذا استقرت على الأرض فحكمها حكم الأرض، فإن كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها لأنها إذا لم تستقر فهي كالعادة انتهى. بخلاف ما إذا استقرت فلها حيثئذ كالسري (قوله والقياس أن لاقضاء عليه إذا استوعب وقت صلاة) وبه قال الشافعي ومالك. واستدل بما روى الدارقطني عن عائشة رضى الله عنها «أنها سألت عليه الصلاة والسلام عن الرجل يغيب عليه فيترك الصلاة فقال: ليس لشيء من ذلك قضاء إلا أن يغيب عليه في وقت صلاة فيغيب فيه فإنه يصلها» وهذا ضعيف جدا، ففيه الحكم بن عبد الله بن سعد الإيلي. قال أحمد: أحاديثه موضوعة. وقال ابن معين: ليس بثقة ولا مأمون وكذبه أبو حاتم وغيره. وقال البخاري: تركوه. ثم بقية السند إلى الحكم هذا مظلم كله. وقالت الحنابلة: يقضى ما فاتته وإن كان أكثر من ألف صلاة لأنه مرض، وتوسط أصحابنا فقالوا: إن كان أكثر من يوم وليلة سقط القضاء وإلا وجب. والزيادة على يوم وليلة من حيث الساعات. وهو رواية عن أبي حنيفة، فإذا زاد على النبوة ساعة سقط. وعند محمد من حيث الأوقات فإذا زاد على ذلك وقت صلاة كامل سقط وإلا لا، وهو الأصح تخريفا على ما مر في قضاء القوائت، وإن كان محمد قال هناك بقوله فكل من الثلاثة مطالب بالفرق إلا أنهم يخيبان هنا بالتمسك بالأثر عن علي وابن عمر على ما في الكتاب، لكن المذكور عن ابن عمر في كتب الحديث من رواية محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي

والموثوق بالاجر: أي المرساة في لجة البحر وهي تضطرب، قيل يمتثل وجهين، والأصح أن الريح إن كانت تحركها تحريكاً شديداً فهي كالسائرة وإلا فهي كالراسية (ومن أعمى عليه خمس صلوات أو دونها قضى، وإن زاد على ذلك لم يقض) والقياس أن لا يكون عليه القضاء إذا استوعب الإغماء وقت صلاة كاملة وهو قول الشافعي لتحقق العجز فأشبه الجنون (وجه الاستحسان) ما روى أن علياً رضى الله عنه أعمى عليه في أربع صلوات فقضاها، وعبد الله بن عمر رضى الله عنهما أعمى عليه في ثلاثة أيام فلم يقض شيئاً، والفقهاء (أن المدة إذا طالت كثرت القوائت فيتخرج في الأداء، وإذا قصرت قلت فلا حرج، والكثير أن تزيد على يوم وليلة لأنه يدخل في حد التكرار) وقوله (والجنون كالإغماء) جواب عن قياس الإغماء على الجنون على زعم أن الجنون إذا استغرق وقتاً كاملاً أسقط القضاء ووجه أن الجنون كالإغماء إذا كان أكثر من يوم وليلة سقط القضاء وإلا فلا (كذا ذكره أبو سليمان) وقد نص عليه في نواذر الصلاة. وقوله (بخلاف النوم) متعلق بقوله وإن كان أكثر من ذلك لم يقض: يعني أن النوم وإن زاد على يوم وليلة لا يسقط القضاء (لأن امتداده) إلى هذا الحد (نادر) لا عبرة به (فالحق) المتمدن (بالقاصر) وقوله (ثم الزيادة تعتبر من حيث الأوقات) قال أبو جعفر: الزيادة

(قوله والموثوق بالاجر كأنه مغرب لذكر اسم لمرساة في لجة البحر) أقول: قوله في لجة متعلق بقوله والموثوق

عند محمد رحمه الله لأن التكرار يتحقق به ، وعندهما من حيث الساعات هو المأثور عن علي وابن عمر رضي الله عنهم .

عن ابن عمر أنه قال في الذي يغني عليه يوما وليلة . قال : يقضي ، وقال عبد الرزاق : أخبرنا الثوري عن ابن أبي ليلى عن نافع أن ابن عمر أنعم عليه شهرا فلم يقض ما فاته . وروى إبراهيم الحربي في آخر كتابه غريب الحديث حدثنا أحمد بن يونس ، حدثنا زائدة عن عبيد الله عن نافع قال : أنعم على عبد الله بن عمر يوما وليلة فأفاق فلم يقض ما فاته واستقبل . وفي كتب الفقه عنه أنه أنعم عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض ، وفي بعضها نص عليه فقال أنعم عليه ثلاثة أيام فلم يقض . فقد رأيت ما هنا عن ابن عمر وشيء منها لا يدل على أن المعتبر في الزيادة الساعات إلا ما يتخايل من قوله أكثر من يوم وليلة ، وكل من رواه الشهر والثلاثة الأيام يصلح مفسرا لذلك الأكثر ولو لم يكن وجب كون المراد به خاصا من الزيادة ، لأن المراد به ما دخل في الوجود ولا عموم فيه ، وحاله على كون الأكثرية بالساعة ليس بأولى من كونها وقتا . وأما الرواية عن علي فلم تعرف في كتب الحديث ، والمذكور عنه في الفقه أنه أنعم عليه أربع صلوات فقضاهن ، وأهل الحديث يروون هذا عن عمار ، روى الدارقطني عن يزيد بن مولى عمار بن ياسر أن عمار بن ياسر أنعم عليه في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وأفاق نصف الليل فقضاهن . قال الشافعي رحمه الله : ليس هذا بثابت عن عمار ، ولو ثبت فحمل على الاستحباب . وفرق بين الإغماء والنوم بأنه عن اختيار . بخلاف الإغماء : وجه قولنا أن الإغماء مرض يعجز به صاحب العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة فلا يتأقأ أهلية الوجوب ، بل الاختيار لأنه إنما يوجب خطا في القدرة وذلك يوجب التأخير لاسقوط أصل الوجوب لأن تعلقه لفائدة الأداء أو القضاء بلا حرج ولم يقع بالإغماء ولا بمجرد الجنون اليأس عن الفائدة الثانية إلا إذا امتد امتدادا يوقع إلزام القضاء معه في الحرج ، فحينئذ يظهر به عدم تعلقه لظهور انتفاء الفائدة المستتعبة له هذا تقرير الأصول وسيرد عليك بأوفى من هذا في الزكاة والصوم إن شاء الله تعالى ، وبه يظهر أنه يصح أن يقال : القياس السقوط مطلقا ، والقياس غنمه مطلقا ، وهذا لأن معنى القياس الذي يقابلونه بالاستحسان هو الوجه المتبادر بالنسبة إلى الوجه الخفي كما أفاده في البدائع مما سنذكره إن شاء الله تعالى

تعتبر عند أبي يوسف من حيث الساعات ، وهو رواية عن أبي حنيفة ، وعند محمد تعتبر من حيث الصلوات ما لم تصر الفوات متا لا يسقط عنه القضاء ، وإن كانت من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة ، وإنما تظهر ثمرة الخلاف فيما إذا أنعم عليه عند الضحوة ثم أفاق من الغد قبل الزوال بساعة فهذا أكثر من يوم وليلة من حيث الساعات فلا قضاء عليه في قول أبي يوسف ، وعلى قول محمد يجب عليه القضاء لأن الصلوات لم تزد على خمس ، والمذكور في الكتاب من كون الاختلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف وبين محمد هو المذكور في أصول فخر الإسلام ومبسوط شيخ الإسلام (لحمد أن التكرار يتحقق به) أي بفوات ست صلوات وهو المقضي إلى الخرج المسقط للقضاء فيكون الاعتبار به . وقوله (هو المأثور عن علي وابن عمر) أي الاعتبار من حيث الساعات هو المأثور ..

(قوله وقوله هو المأثور عن علي وابن عمر رضي الله عنهم : أي الاعتبار من حيث الساعات هو المأثور) أقول : فهذا يرد ما ذكره الشيخ الشارح في وجه اعتبار التكرار في باب قضاء الفوات .

(باب سجود التلاوة)

قال (سجود التلاوة في القرآن أربع عشرة سجدة : في آخر الأعراف ، وفي الرعد ، والنحل ، وبني إسرائيل ، ومريم ، والأولى في الحج ، والفرقان ، والعلق ، والم تنزيل ، وص ، وحم السجدة ، والنجم ، وإذا السماء انشقت

في سجود التلاوة ، وإلا فالاستحسان قد يكون هو القياس الصحيح وكل منهما يتبادر فالأول عند تجريد النظر إلى زوال فهم الخطاب الثاني عند ملاحظة أن الوجوب يقع تعلقه إحدى المصلحتين ، والخفي هو التفصيل بين المخرج وعلمه .

(باب سجود التلاوة)

(قوله أربع عشرة سجدة) الاتفاق بيننا وبين الشافعي على أنها كذلك . إلا أنه يجعل في الحج ثنتين ولا سجود في ص ، ونحن نثبت سجدة في ص وسجدة في الحج . له ما روى أبو داود ، خطبنا عليه الصلاة والسلام يوم أقرأ ص ، فلما مر بالسجود نزل فسجد وسجدنا معه ، وقرأها مرة أخرى فلما بلغ السجدة تشزنا للسجود ، فلما رأنا قال : إنما هي توبة نبي ولكني رأيتم تشزتم أراكم قد استعدتم للسجود ، فنزل وسجد وسجدنا وتشزنا بناء مشاة من فوق ثم شين معجمة ثم زاي ثم نون معناه تها . وما رواه النسائي أنه عليه الصلاة والسلام سجد في ص وقال « سجدتها نبي الله داود توبة ونسجدها شكرا » قلنا غاية ما فيه أنه بين السبب في حق داود والسبب في حقنا ، وكونه الشكر لا ينافي الوجوب ، فكل الفرائض والواجبات إنما وجبت شكرا لتوالت النعم . وقال الإمام الحافظ أبو محمد عبد الله

(باب سجود التلاوة)

كان من حق هذا الباب أن يقتصر بسجود السهو لأن كلا منهما سجدة ، لكن لما كان صلاة المريض بعارض ساوى كالسهو لحقتها المناسبة بها فتأخر سجود التلاوة ضرورة ، وهو من قبيل إضافة الحكم إلى سببه . فإن قيل : كان الواجب أن يقول سجود التلاوة والسماع لأن السماع سبب كالتلاوة . أجيب بأن التلاوة لما كانت سببا للسماع أيضا كان ذكرها مشتتلا على السماع من وجه فكتفى به ، وشرطها الطهارة من الحدث والخبث واستقبال القبلة وستر العورة ، وركنها وضع الجبهة على الأرض ، وصفيتها الوجوب عندنا ، ومواضعها ما ذكره في الكتاب أربعة عشر : في آخر الأعراف ، والرعد ، والنحل ، وبني إسرائيل ، ومريم ، والأولى في الحج ، والفرقان ، والعلق ، والم تنزيل ، وص ، وحم السجدة ، والنجم ، والانشقاق ، والعلق . هكذا كتب في مصحف عثمان رضي الله عنه وهو المعتمد ، والشافعي يوافقنا في العدد إلا أنه يقول : في الحج سجدتان وليس في ص سجدة . وموضع السجدة في حم السجدة عند قوله - إن كنتم إياه تعبدون - والمصنف احتراز بقوله والسجدة الثانية في الحج في الصلاة

(باب سجود التلاوة)

(قوله فإن قيل : كان الواجب أن يقول سجود التلاوة والسماع لأن السماع سبب كالتلاوة) أقول : سيجي من الشارح أن الصحيح أن السبب في حق السماع أيضا في التلاوة ، فتكون الإضافة إليها بناء منه على ذلك لكن غثار المصنف كون السبب في حق السماع هو السماع على ما يصرح به .

واقراً . كذا كتب في مصحف عثمان رضي الله عنه وهو المعتمد والسجدة الثانية في الحج للصلاة عندنا ، وموضع السجدة في حم السجدة عند قوله - لا يسأمون - في قول عمر رضي الله تعالى عنه وهو المأخوذ للاحتياط

ابن محمد بن يعقوب بن الحارث مخرج مسند أبي حنيفة : كتب إلى صالح . حدثنا محمد بن يونس بن الفرج مولى بني هاشم ، حدثنا محمد بن الزبيران الأهوازي عن أبي حنيفة عن ممالك بن حرب عن عياض الأشعري عن أبي موسى ، أن النبي صلى الله عليه وسلم سجد في ص ، وأخرج الإمام أحمد عن بكر بن عبد الله المزني عن أبي سعيد رضي الله عنه قال : رأيت رؤيا وأنا أكتب سورة ص ، فلما باغت السجدة رأيت الدواة والقلم وكل شيء يغضفر في انقلب ساجدا . قال : فقصصتها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يزل يسجد بها ، فأفاد أن الأمر صار إلى المواظبة عليها كغيرها من غير ترك . واستقر عليه بعد أن كان قد لا يعزم عليها ، فظهر أن ما رواه إن تمت دلالة كان قبل هذه القصة (قوله والسجدة الثانية في الحج للصلاة عندنا) لأنها مقرونة بالأمر بالركوع . والمعهود في مثله من القرآن كونه من أوامر ما هو ركن الصلاة بالاستقراء نحو السجدة واركني مع الراكعين . وما روى من حديث عقبة بن عامر قلت : يا رسول الله أفصلت سورة الحج بسجدين ؟ قال : نعم . فمن لم يسجد بها فلا يقرأها . قال الترمذي : إسناده ليس بالقوي كأنه لأجل ابن لحيعة . وروى أبو داود في المراسيل عنه عليه الصلاة والسلام : « فصلت سورة الحج بسجدين » وقد أسند هذا ولا يصح . وأخرج الحاكم ما أخرجه الترمذي . وقال عبد الله بن لحيعة أحد الأئمة وإنما نقم اختلاطه في آخر عمره . ولا ينبغي أن هذا وجه ضعف الحديث . وفيه حديث أخرجه أبو داود وابن ماجه عن عبد الله بن مزين بنونين وميم مضمومة عن عمرو بن العاص « أن النبي صلى الله عليه وسلم أقرأه خمس عشرة سجدة في القرآن . منها ثلاث عشرة في الفصل ، وفي سورة الحج سجدة ثان » وهو ضعيف . قال عبد الحق وابن مزين لا يحتاج به . قال ابن القطان : وذلك لجهالة فإنه لا يعرف له حال (قوله في قول عمر وهو المأخوذ للاحتياط) وجهه أنه إن كان السجود عند - يعبدون - لا يفره التأخير إلى الآية بعده ، وإن كان عند لا يسأمون لم يكن السجود قبل مجزئاً وأما أن ذلك قول عمر فغريب . وقد أخرجه

عندنا وبقوله عند قوله - وهم - لا يسأمون - ويذكر ص عن مذهبه احتج الشافعي رحمه الله على أن في الحج بسجدين بسجدة عقبة بن عامر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « فصلت الحج بسجدين من لم يسجد بها لم يقرأها » ومذهبا مروى عن ابن عباس وابن عمر قالوا : سجدة التلاوة في الحج هي الأولى والثانية سجدة الصلاة ، وبعضه قرأتها بالركوع في قوله تعالى - يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا - وتأويل ما روى من قوله صلى الله عليه وسلم « فضلت بسجدين إحداهما سجدة التلاوة والثانية سجدة الصلاة » واستدل الشافعي على أن السجدة في ص سجدة شكر بما روى « أنه صلى الله عليه وسلم تلا في خطبته سورة ص ففتش عن الناس : أي تها الناس للسجود ، فقال : علام تشرتم إنها توبة نبي » وقد قال صلى الله عليه وسلم « سجدة داود توبة ونحن نسجدها شكرا » قلنا هذا لا ينبغي كونها سجدة تلاوة . إذ ما من عبادة يأتي بها العبد إلا وفيها معنى الشكر ، وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم سجدة في خطبته . فدل على أنها سجدة تلاوة حيث قطع الخطبة لها . ولئن سلم أنه لم يسجد في خطبته فذلك كان تعالجا لجواز تأخيرها . وقد روى أن رجلا من الصحابة قال « يا رسول الله رأيت فيما يرى النائم كأنني أكتب سورة ص ، فلما انتهيت إلى موضع السجدة سجدت الدواة والقلم ، فقال صلى الله عليه وسلم : نحن أحق بها من الدواة والقلم . فأمر حتى تليت في مجلسه وسجد بها مع أصحابه » وقوله (هو المأخوذ للاحتياط) لأنها إن كانت عند الآية

(والسجدة واجبة في هذه المواضع على التالى والسمع) سواء قصد سماع القرآن أو لم يقصد لقوله عليه الصلاة والسلام السجدة على من سمعها وعلى من تلاها .

ابن أبي شيبة عن ابن عباس أنه كان يسجد في حم السجدة عند قوله تعالى - لا يسأمون - . وزاد في لفظ : وأنه رأى رجلاً يسجد عند قوله تعالى - إن كنتم إياه تعبدون - فقال له : لقد عجبت (قوله والسجدة واجبة) يعنى باعتبار الأصل أو هى أو بلها فإنه لو تلاها راكميا كان الواجب الإيماء لها لما سنذكر . ولأن المتلوة في الصلاة التحقت بأفعال الصلاة . والصلاة على الدابة يكون سجودها بالإيماء . وحديث « السجدة على من سمعها » رفعه غريب وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه عن ابن عمر أنه قال « السجدة على من سمعها » وفي البخارى تعليقا ، وقال عثمان : إنما السجود على من استمع . وهذا المعلق أخرجه عبد الرزاق ، أخبرنا معمر عن الزهري عن ابن المسيب أن عثمان مرقص فقرأ سجدة ليسجد معه عثمان ، فقال عثمان : إنما السجود على من استمع ثم مضى ولم يسجد . وأخرج مسلم عن أبي هريرة في الإيمان يرفعه « إذا قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله . أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة ، وأمر بالسجود فأبيت في النار » والأصل أن الحكم إذا حكم عن غير الحكم كلاما ولم يعقبه الإنكار كان دليل صحته : فهذا ظاهر في الوجوب مع أن أى السجدة تفيد أيضا لأنها ثلاثة أقسام : قسم فيه الأمر الصريح به ، وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث أمروا به . وقسم فيه حكاية فعل الأنبياء السجود . وكل من الامتثال والافتداء ومخالفة الكفرة واجب ، إلا أن يدل دليل في معين على عدم لزومه ، لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض ، والاتفاق على أن ثبوتها على المكافئين مقيد بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك . وإنما أدت بالإيماء إذا تلاها راكميا لأن الشروع في التلاوة راكميا مشروع كالشروع في التطوع راكميا من حيث أنها سببا لزوم السجدة ، فكما أوجب التطوع راكميا السجود بالإيماء أوجبها التلاوة كذلك ، وإنما أدبت في ضمن السجدة الصلبية والركوع لما نذكر . واعلم أنه لا فرق بين أن يتلوها بالعربية أو الفارسية عند أبي حنيفة فهم السامع أولا إذا أخبر أنه قرأ سجدة . وعندهما يشترط علمه بأنه قرأ القرآن . ولو قرأ بالعربية يلزمه مطلقا ، لكن لا يجب على الأعجمي ما لم يعلم . ولا يجب بكتابة ولا على أصم ولا بقراءة آية السجدة هجاء ، وما في الصحيحين من قول زيد بن ثابت « قرأت على النبي صلى الله عليه وسلم النجم فلم يسجد » لا يفيد في الوجوب والسنية في الفصل كما استدلل به مالك رضى الله عنه . إذ هو واقعة حال فيجوز كونه للقراءة في وقت مكروه . أو على غير وضوء . أو ليئين أنه غير واجب على الفور . وهذا الأخير على التعيين بمحل حديث عمر المروى في الموطأ « أنه قرأ سجدة وهو على المنبر يوم الجمعة فزل فسجد وسجد الناس معه ، ثم قرأها يوم الجمعة الأخرى فتبأ الناس للسجود فقال : على وسلمكم إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء فلم يسجد ومنعهم » وما استدلل به لما لك

الثانية لم يميز تمجيلها . وإن كانت عند الأولى جاز تأخيرها إلى الآية الثانية فكان فيما قلنا خروج عن العهدة بيقين . قال (والسجدة واجبة) هذا بيان صحتها ذهب الشافعى إلى أن السجدة في هذه المواضع ستة لما روى أن زيد بن ثابت قرأ سورة النجم بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يسجد لها ولا سجد النبي صلى الله عليه وسلم لها . فدل على أنها لم تكن واجبة . وقلنا : هى واجبة على التالى والسمع قصد سماع القرآن أو لم يقصد ، وإنما قيد بهذا لأن في بعض لفظ الآثار السجدة على من جلس لها ، وفيه إيهام أن من لم يجلس لها فليست عليه سجدة فقيد بذلك دفعا لذلك ، والدليل على وجوبها قوله صلى الله عليه وسلم (السجدة على من سمعها وعلى من تلاها) وعلى كلمة

وهي كلمة إيجاب وهو غير مقيد بالقصد (وإذا تلا الإمام آية السجدة سجد بها وسجد المأموم معه) لالتزامه متابعتها (وإذا تلا المأموم لم يسجد الإمام ولا المأموم في الصلاة (بعد الفراغ) عند أي حنيقة وأبي يوسف ، وقال محمد : يسجدونها إذا فرغوا لأن السبب قد تقرر . ولا مانع بخلاف حالة الصلاة لأنه يؤدي إلى خلاف وضع الإمامة

مما روى عبد الرزاق ، أخبرنا معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس وابن عمر قالا : ليس في المفصل سجدة وما أخرج ابن ماجه عن أبي الدرداء قال « سجدت مع النبي صلى الله عليه وسلم إحدى عشرة سجدة ليس فيها شيء من المفصل : الأعراف ، والرعد ، والنحل ، وبنى إسرائيل ، ومريم ، والحج ، والفرقان ، والفيل ، والسجدة ، وص ، وسجدة الحواميم » فالثاني ضعيف عثمان بن قانده ، ولو صح فليس فيه نفي السجدة في المفصل ، بل إن إحدى عشرة ليس فيها شيء في المفصل وليس في هذا نزاع . ولو صح الاحتجاج به كان مع ما قبله معارضا بحدوث أبي رافع في الصحيحين « أن أبا هريرة قرأ إذا السجاء انشقت فسجد ، فقلت له : ماهذه السجدة ؟ قال : لو لم أر النبي صلى الله عليه وسلم يسجد لم أسجد . لا أزال أسجد حتى أفتأه » وأخرجوا إلا الترمذي عن أبي سلمة عنه أيضا قال « سجدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في إذا السجاء انشقت ، وأقرأ باسم ربك » وهذا أقوى مما قبله ، وإسلام أبي هريرة كان في السنة السابعة من الهجرة ، ولو تعارضا كان الاحتياط في الإيجاب . وما استدلل به على الوجوب استدلال الشافعية به على أن في الحج سجدتين بتقدير يحتمل على ما ذكرناه فإنه أفاد كراهة التحريم للقراءة دون سجوديه رتبة الواجب (قوله وهي كلمة إيجاب) يعني لفظ على من صيغ الإلزام (قوله وهو) أي النص الموجب للسجدة بالسجاء غير مقيد بالسجاء بالقصد فتجب على من سمعها وإن لم يقصد ، وقد قدمنا من حديث عثمان مع القصاص ما يفيد خلافه وهو تقيده به . والله سبحانه أعلم (قوله لالتزامه متابعتها) علل بالترام المتابعة لأن الفرض فيها إذا تلا في السرية أما إذا تلا في الجهرية حتى سمع المقتدى فلا حاجة لإلزامه التعليق إذ السجاء موجب عليه ابتداء (قوله لأنه يؤدي إلى خلاف موضوع الإمامة) إن سجد المأموم وتابعه الإمام أو التلاوة إن سجد الإمام وتابعه التالى المأموم ، لأن موضوع التلاوة أن يسجد التالى ويتابعه السامع ، ولذا قال صلى الله عليه وسلم للتالى الذى لم يسجد « كنت إماما لو سجدت لسجدنا » ولذا كانت السنة أن يتقدم التالى ويصطف القوم خلفه

إيجاب (وهو) أى الحديث (غير مقيد بالقصد) واعترض بأنها لو كانت واجبة لما أدبت في سجود الصلاة وركوعها ولما تداخلت ولما أدبت بالإيماء من ركب يقدر على الزول ، وأجيب بأن أدائها في ضمن شيء لا ينافي وجوبها في نفسها كالسعى إلى الجمعة يتأدى بالسعى إلى التجارة ، وإنما جاز التداخل لأن المقصود منها إظهار الخضوع والخشوع وذلك يحصل بمرة واحدة ، وجواز أدائها بالإيماء حين قرأها رابعا لأنه أدائها كما وجبت ، فإن تلاوته على الدابة مشروعة فيما يجب به السجدة فكان كالشروع على الدابة في الطر . والجواب عن حديث زيد أن الاحتجاج به إنما يتم إذا ثبت أنه صلى الله عليه وسلم لم يسجد تلك السجدة حتى خرج من الدنيا فإذا لم يقل بوجوبها على الفور فيجوز أن يكون سجدتها في وقت آخر . واعلم أن صاحب النهاية قال : جعل هذا اللفظ : يعني قوله « السجدة على من سمعها » الحديث في سائر النسخ من المبسوطين والأسرار والمحيط وشرح الجامع الصغير من ألفاظ الصحابة لا من الحديث . وأقول : لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب المذكورة ، فلو أنه ثبت عنده كونه حديثا لما نقله حديثا ، فإنه رحمه الله أعظم ديانة من أن يترهبه به ذلك . قوله (وإذا تلا الإمام السجدة) ظاهر . وقوله (لأن السبب قد تقرر ولا مانع) وكل ما تقرر مقتضيه وانتهى مانعه تحقيقا لمحال (بخلاف حالة الصلاة) فإن المانع موجود (لأنه يؤدي إلى خلاف موضوع الإمامة) إن سجد التالى أولا وتابعه الإمام

(قال المصنف : لالتزامه متابعتها) أقول : قال ابن المصنف : علل بالترام المتابعة لأن الفرض فيها إذا تلا في السرية ، أما إذا تلا في الجهرية حتى سمع المقتدى فلا حاجة إلى هذا التعليق إذ السجاء موجب عليه ابتداء انتهى . فالأول على هذا أن يقول لأن الفرض فيها إذا لم يسمع المقتدى فتأمل .

أو التلاوة . ولهما أن المقتدى محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الإمام عليه وتصرف المحجور لاحكم له ، بخلاف الجنب والحائض لأنهما عن القراءة منهيان ، إلا أنه لا يجب على الحائض

فيسجدون . وفي الخلاصة : يستحب أن لا يرفع رأسه قبله (قوله وتصرف المحجور الخ) أثر الحجر عدم اعتبار فعل المحجور عليه وتصرفه . وأثر التهيئ تحريم الفعل لا ترك الاعتبار لأنه مطلق لا يعدم المشروعية ، فالحجور هو الممنوع من التصرف على وجه ينفذ فعل الغير عليه شاء أو أبى كما لو فعله هو في حال أهليته ، والمأموم كذلك من حيث القراءة حتى نفذ قراءة الإمام عليه وصارت قراءة له كتصرف ولي المحجور كأنه تصرفه فكان محجورا فلا تعتبر قراءة له وكانت كعدمها ، بخلاف الجنب والحائض فإنهما منهيان فكانت ممنوعة ، لا أنه يعتبر وجودها بعدمها ، ولا يخفى أن هذا التعليل لا يتأتى على قول محمد في السرية فإنه يستحسن قراءة المومن فلنا منه أنه الاحتياط ، فليس حينئذ بمحجور عليه عنده بل يجوز له الترك ، إلا أن ذلك : أعنى استحسان القراءة في السرية عن محمد ضعيف ، والحق عنه خلافه على ما أسلفنا . ولما كان مقتضى هذا الوجوب بالسماع منها وعليهما بتلاوتهما وليس كذلك إذ لا يجب على الحائض بتلاوتها استثناء بقوله إلا أنه لا يجب على الحائض بتلاوتها كما لا يجب سماعها من غير حائض لأن ثبوت السبب للصلاة لا يظهر في حقها والسجدة جزء الصلاة لا بقيد الجزئية : بل نظرا إلى ذاتها اعتبرت عبادة مستقلة ، فلا فرق فلا يجب عليها بسببها كما لا يجب الصلاة عليها بسببها . فالحاصل أن كل من لا يجب عليه الصلاة ولا قضاؤها كالحائض والنفساء والكافر والصبي والمجنون ليس عليهم بالتلاوة والسماع سجود ، ويجب على السامع منهم إذا كان أهلا ، لكن ذكر شيخ الإسلام أنه لا يجب بالسماع من مجنون أو نائم أو طير لأن السبب سماع تلاوة صحيحة وصحة التلاوة بالتمييز ولم يوجد ، وهذا التعليل بقيد التفصيل في الصبي فليكن هو المعتبر إن كان له تمييز وجب بالسماع منه وإلا فلا . وفي الخلاصة : إذا سمعها من طير لا يجب هو المختار ،

لانتقال المتبوع تابعا والتابع متبوعا (أو التلاوة) إن سجد الإمام أولا وتابعه التالي فإن التالي إمام السامع فيجب أن يتقدم سجود التالي . قال صلى الله عليه وسلم للتالي : كنت إمامنا لو سجدت لسجدنا وإن قيل : هذه ليست بقسمة حاضرة لجواز أن يسجد التالي دون الإمام أو بالعكس . فالجواب أن في ذلك مخالفة للإمام وهي مفسدة فلم يذكرها لكون ذلك مفروغا عنه في عدم الجواز (ولهما أن المقتدى محجور عن القراءة) لأن المحجور هو الممنوع عن التصرف على وجه يظهر نفاذ ذلك التصرف عليه من جهة غيره والمقتدى بهذه الصفة لأنه ممنوع عن القراءة والقراءة تنفذ عليه من جهة إمامه . قال عليه الصلاة والسلام : من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة وكل من هو محجور لاحكم لتصرفه ، ووجوب السجدة حكم تصرفه الذي هو القراءة فلا يثبت . وقوله (بخلاف الجنب والحائض) جواب عما يقال للمقتدى في كونه ممنوعا عن القراءة لحائض والجنب ، والسجدة تجب على من سمعها : فكذا على من سمع المقتدى . ووجهه أنهما منهيان عن القراءة ، والتصرفات المنهى عنها تتعدد لحكمها لما عرف من أصلنا أن النهي عن الأفعال الشرعية لا يعدم المشروعية ، فإن اختلف في ذلك أن القراءة فعل حسي فالنهي عنه بعدم المشروعية فعليك بتقريرنا نجد مالم يسبق إليه . فإن قيل : لو كان كذلك لوجب على الحائض بتلاوتها وسماعها لكنها لا تجب . أجب بما معناه : إنما لم تجب عليها لانعدام أهلية الصلاة . وذلك لأن السجدة

(قوله فإن التالي إمام السامع فيجب أن يتقدم سجود التالي الخ) أقول : في الوجوب كلام بل هو مطلوب

بتلاوتها كما لا يجب سماعها لانعدام أهلية الصلاة . بخلاف الجنب (ولو سمعها رجل خارج الصلاة سجدها) هو الصحيح لأن الحجر ثبت في حقهم فلا يعلوهم (وإن سمعوا وهم في الصلاة سجدة من رجل ليس معهم في الصلاة لم يسجدوها في الصلاة) لأنها ليست بصلاتية لأن سماعهم هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة (ويسجدوها بعدها) لتحقيق سببها (ولو سجدوها في الصلاة لم يجرهم) لأنه ناقص لمكان النبي فلا يتأدى به الكمال . قال (وأعادوها) لتقرير سببها (ولم يعلوها الصلاة) لأن مجرد السجدة لا ينافي لإحرام الصلاة . وفي النواذر أنها تفسد لأتهم زادوا فيها ما ليس منها ،

ومن تأمّن الصحيح أنها تجب ، وإن سمعها من الصدا لا تجب ، فأفاد الخلاف في الأولين والتصحيح (قوله در الصحيح) احتراز عما قيل لا يسجدوها على قولها للحجر بل على قول محمد . واستضعف بعضهم لتعليل المصنف بالحجر عن القراءة إذ مقتضاه أن لا تجب على السامع من المقتدى خارج الصلاة . وقول المصنف لأن الحجر ثبت في حقهم فلا يعلوهم يدفع هذا الاستضعاف (قوله ليست بصلاتية) فليست من أفعال الصلاة حتى تستتبع فبالا في الصلاة فتكون السجدة حينئذ زيادة منها عنها فتكون ناقصة فلا يتأدى بها ما وجب كاملا ، ثم صواب النسبة فيه صاوية برد ألفه واوا وحذف التاء . وإذا كانوا قد حذفوها في نسبة المذكر إلى المؤنث كنسبة الرجل إلى بصرة مثلا فقالوا بصري لا بصري كيلا يجتمع تآن في نسبة المؤنث فيقولون بصرية فكيف بنسبة المؤنث إلى

ركن من الصلاة والحاظ لا يلزمها الصلاة مع تقرر السبب فلا تازمها السجدة أيضا بخلاف الجنب فإن الصلاة تلزمه وكذلك السجدة . وقوله (ولو سمعها رجل خارج الصلاة سجدها) يعني بالاتفاق . وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول بعضهم : إنه على الخلاف لا يسجدوها عندهما ويسجد عند محمد . وجه الصحيح ما ذكر أن الحجر ثبت في حقهم لأن علة الحجر هي الاقتداء وهو مختص بها فلا يعلوها . ورد " بأن المقتدى إما أن يكون محجورا أولا ، والأول يستلزم شمول العدم ، والثاني شمول الوجوب . والجواب أنه محجور بالنسبة إلى من وجد في حقه علة الحجر ، وغير محجور بالنسبة إلى من لم يوجد وهو الخارج (وإن سمعوا وهم في الصلاة من رجل ليس معهم في الصلاة لم يسجدوها في الصلاة لأنها ليست بصلاتية . لأن سماعهم هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة) لأن أفعال الصلاة إما أن تكون فرضا أو واجبا أو سنة . وهذا السماع ليس بشيء من ذلك . وما ليس من أفعال الصلاة لا يجوز أن يأتي به فيها ، لكنهم يسجدونها بعدها لتحقيق سببها وهو السماع ممن ليس بمحجور (ولو سجدوا في الصلاة لم يجرهم) ولم تفسد صلاتهم في ظاهر الرواية . أما عدم الجواز فلأنه : أي هذا السجود ناقص لمكان النبي وهو منع الشرع عن إدخال ما ليس من أفعال الصلاة فيها فلا يتأدى به الكمال وهي السجدة الواجبة بالسماع ممن ليس بمحجور ، فإن ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا . ورد " بأننا لانسلم أنها وجبت كاملة : فإنها وجبت في وقت كان خلط غير أفعال الصلاة بأفعالها حراما فكانت كالعصروقت الاصرار وجبت ناقصة فتتأدى ناقصة . والجواب أن الوقت لو كان سببا لما كان الأمر كما ذكرت . لكنه ليس كذلك بل سببه ما ذكرنا ولا تعلق له بالوقت (وأعادوها لتقرر سببها) وهو ما ذكرنا . وأما عدم فساد الصلاة فلأن الفساد إنما يكون بتركها أو بإتيان ما ينقضها ولم يتركوها وما أتوا بما ينقضها (لأن مجرد السجدة لا ينافي لإحرام الصلاة) لأنها في ذاتها من أفعال الصلاة (و) ذكر (في النواذر أنها تفسد لأتهم زادوا فيها ما ليس منها ،

(قال المصنف : لأنها ليست بصلاتية) أقول : قال ابن الممام : صواب النسبة فيه ملوية انتهى . ففهم جوابه بما سيذكره الشارح في هذا الورق حيث قال إنه خطأ مستعمل ، وهو عند الفقهاء غير من صواب ناد

وقيل هو قول محمد رحمه الله (فإن قرأها الإمام وسمعها رجل ليس معه في الصلاة فدخل معه بعد ما سجدها الإمام لم يكن عليه أن يسجدها) لأنه صار مدركا لها بإدراك الركعة (وإن دخل معه قبل أن يسجدها يسجدها معه) لأنه لو لم يسمعها يسجدها معه فهنا أولى (وإن لم يدخل معه يسجدها وحده) لتحقق السبب

المؤث (قوله وقيل هو) أي المذكور في النواذر قول محمد لا قولهما بناء على أن زيادة سجدة تفسد عنده. وعندهما زيادة مادون الركعة لا تفسد. وهو بناء على أن السجدة المفردة يتقرب بها إلى الله تعالى. عند محمد فقد زادوا قربة تفسد. وعندهما مادون الركعة ليس بقربة شرعا إلا في محل النص وهو يبيد التلاوة فلا يكون السجود وحده قربة في غيره فلم يزيدوا ماهو قربة فكانت زيادة ركوع أو قيام فلا تفسد كما لا تفسد بملك (قوله فدخل معه بعد ما سجدها) يعني دخل معه في تلك الركعة. أما لو دخل في الثانية كان عليه أن يسجدها بعد الفراغ وقوله لأنه صار مدركا لها بإدراك الركعة بفيده، والنيابة وإن كانت لا تجرى في الأفعال إلا أنها أثر القراءة فالتحقت بها على أن إدراك جميع ما تنصتته الركعة بإدراك الركوع مما لم يكن قضاؤه شرعا فيه ضروري والقيام منه وهو فعل، وخرج تكبيرات العبد لأنها من جنس تكبيرة الركوع فالتحقت بها فقصيت فيه (قوله وإن لم يدخل معه يسجدها لتحقق السبب) وكون الصحيح أن السبب في حق السامع التلاوة لا السماع. وإنما السماع شرط لا يمنع من السجود خارج الصلاة إذ لم يقد دليل على أن التلاوة في الصلاة لا تنمق سببا إلا بالنسبة إلى من في الصلاة، على أنه قد أجيب بأن

وقيل (ما ذكر في النواذر (هو قول محمد) وهو جواب القياس، وما ذكر هنا قولهما وهو جواب الاستحسان بناء على أن زيادة مادون الركعة لا يفسدها عندهما. وعلى قوله زيادة السجدة تفسدها، وهذا الاختلاف بناء على اختلافهم في سجدة الشكر. فعند محمد السجدة الواحدة عبادة مقصورة. ولهذا حكم بأن سجدة الشكر مسنونة تفسد بشروعه في واجب قبل إكمال فرضه. وعند أبي حنيفة وإحدى الروايتين عن أبي يوسف أنها غير مسنونة والسجدة الواحدة بمنزلة الركعة في كونها ركعتين أركان الصلاة غير مستغاة (فإن قرأها الإمام وسمعها رجل ليس معه في الصلاة فدخل معه) فإذا أن دخل (بعد ما سجدها الإمام) أوقهاه فإن كان الأول (لم يكن عليه أن يسجدها لأنه صار مدركا لها) أي للسجدة (بإدراك تلك الركعة) وهذا يشير إلى أنه لو أدرك الإمام في الركعة الأخرى لم يصح مدركا للسجدة فينبغي أن يسجدها خارج الصلاة لأنه لما لم يدرك الركعة لم يكن مدركا للقراءة ولما تعلق بها، إن السجدة قال الإمام العتاني: وأشار في بعض النسخ إلى أنها تسقط عنه لأنها صارت صلاتية. وطولاب بالفرق بين هذا وبين ما إذا أدرك الإمام في ركوع صلاتي العيدين فإن عليه أن يأتي بالتكبيرات ولم يصح مدركا لها بإدراك الركعة في الركوع. وأجيب بأن الإدراك الحقيقي ممكن لأن ماهو من جنسها وهو تكبير الركوع يوقى به حالة الركوع فألحق به تكبيرات العبد، وإذا كان الإدراك الحقيقي ممكنا لا يصح إلى الإدراك الحكمي، بخلاف سجدة التلاوة لأنه ليس من جنسها فلا يوقى به في حالة الركوع لتكون حقيقة الإدراك ممكنة فيصير إلى الحكمي. وإن كان الثاني يسجدها معه لأنه لو لم يسمعها بأن أخضاها الإمام يسجدها معه فهنا أولى (وإن لم يدخل معه يسجدها لتحقق السبب)

(قوله تفسد بشروعه في واجب) أقول: أي تفسد بشروعه في سجدة التلاوة (قوله غير مستقلة) أقول: خير بعد خير (قال المصنف: فإن قرأها الإمام وسمعها رجل ليس معه في الصلاة فدخل معه) أقول: يعني دخل معه في تلك الركعة أما لو دخل في الثانية كان عليه أن يسجدها بعد الفراغ، وقوله (لأنه صار مدركا لها بإدراك الركعة) بفيده، والنيابة وإن كانت لا تجرى في الأفعال إلا أنها أثر القراءة فالتحقت بها (قوله لأنه لو لم يسمعها بأن أخضاها الإمام يسجدها معه فهنا أولى) أقول: فيه بحث، فإنه إن أريد أنه لو لم يسجد في هذه الصورة ففيه مصادرة وإن أريد لو لم يسمعها حال الاعتناء بالأولوية تنوعه فتأمل.

(وكل سجدة وجبت في الصلاة فلم يسجد بها فلم تنقض خارج الصلاة) لأنها صلاتية ولها مزية الصلاة . فلا تتأدى بالناقص

اختلافهم في السبب على السامع أو السماع أو التلاوة يوجب الاحتياط في السجود على الخارج . بخلاف السماع في الصلاة لتلاوة من ليس فيها فإن الاحتياط مع هذا الاختلاف أن لا يسجد في الصلاة إذ النظر إلى كون السبب التلاوة بمنعها فيها ، وإلى كونه السماع يوجبها فيها ، والواجب صون الصلاة عن الزوائد إلا مالا شك في شرعيته فيها فالاحتياط أن لا يسجد في الصلاة (قوله وكل سجدة وجبت في الصلاة) أي بتلاوة الصلاة على من في تلك الصلاة (قوله ولها مزية) أي للصلوة مزية لتأديها في حرمة الصلاة ، فوجب تأديها في إحرام الصلاة هو المستلزم لتأدية ما وجب كاملاً ناقصاً ، وهو علة عدم قضائها خارجها بالتحقيق لا بمجرد تسميتها صلوة ، ومقتضى هذا جواز تأخيرها من ركعة إلى ركعة بعد أن لا يخل في الصلاة عنها ، وقد يستأنس له بما قدمناه من سجود السهو من أنه لو تذكر سجدة التلاوة في ركن فسجد لها لا يعيده ، وما تقدم من أنه لو أخرها بعد التذكر إلى آخر الصلاة أجزأه لأن الصلاة واحدة لا يستلزم جواز التأخير . بل المراد أجزأ أنه السجدة آخر الصلاة ، لكن صرح في البدائع بأنها واجبة على الفور في فصل بيان وقت أدائها . وأنه إذا أخرها حتى طالت التلاوة تصير قضاء ويأثم لأن هذه السجدة صارت من أفعال الصلاة ملحقه بنفس التلاوة فإذا فعات فيها مع أنها ليست من أصل الصلاة بل زائدة ، بخلاف غير الصلوة فلأنها واجبة على التراخي على ما هو المختار . وقيل بل على الفور أيضاً . فإن قيل : كيف يتحقق عدم السجود وسجدة التلاوة وتتأدى في ضمن سجدة الصلاة نوى أو لم ينو كما ذكره في فتاوى قاضيهان وكذا تتأدى في ضمن الركوع ؟ قلنا : مراده إذا سجد للصلاة بعد الركوع على الفور وما نحن فيه إذا لم يسجد على الفور حتى لو قرأ ثلاث آيات وركع أو سجد صلوية بنوى بها التلاوة لم تجز لأن السجدة صارت ديناً عليه لغوات وقتها فلا تتأدى في ضمن الغير ، ويعرف ذلك من سوق عبارته . قال : رجل قرأ آية بسجدة في الصلاة ، فإن كانت السجدة في آخر السورة أو قريباً من آخرها بعدها آية أو آيتان إلى آخرها فهو بالخيار إن شاء ركع بها بنوى التلاوة وإن شاء سجد ثم يعود إلى القيام فيختم السورة ، وإن وصل بها سورة أخرى كان أفضل ، فإن لم يسجد للتلاوة على الفور حتى ختم السورة ثم ركع وسجد لصلاته تسقط عنه سجدة التلاوة ، لأن بهذا القدر من القراءة لا ينقطع الفور ، ولو ركع لصلاته على الفور وسجد تسقط عنه سجدة التلاوة نوى في السجدة السجدة للتلاوة أو لم ينو ، ولذا إذا قرأ بعدها آيتين أجمعوا أن سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلاة وإن لم ينو . واختلفوا في الركوع ، قال شيخ الإسلام المعروف بنحو آخر زاده : لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد . وإن قرأ بعد السجدة ثلاث آيات وركع لسجدة التلاوة قال شيخ الإسلام : ينقطع الفور ولا ينوب الركوع عن السجدة ، وقال الحلواني : لا ينقطع ما لم يقرأ أكثر من ثلاث آيات اهـ . فظهر أن ذلك مقيد بأن يسجد للصلاة بعد الركوع على الفور ، وقد صرحوا

وهو التلاوة ممن ليس بمحجور عليه أو السماع من تلاوة صحيحة على اختلاف المشايخ ، قيل ينبغي أن لا يسجد لأن الصحيح أن التلاوة هي السبب في حق السامع أيضاً وكانت في الصلاة . فكانت السجدة صلاتية فلا تنقض خارجها وأجيب بأنهم لما اختلفوا في كون التلاوة سبباً في حق أو السماع وجبت السجدة احتياطاً لأننا إن نظرنا إلى التلاوة لا يلزم من السجدة ، وإن نظرنا إلى السماع تلزمه خارج الصلاة فأمرنا بها خارجها احتياطاً . وقوله (وكل سجدة وجبت في الصلاة فلم يسجد بها فلم تنقض خارج الصلاة) ضابط كل من سحب على القروع الداخلة تحته .

بأنه إذا لم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم يجز ، وكذا إذا نواها في السجدة الصليبية لأنها صارت ديناً عليه ، والدين يقضى بما له لا بما عليه ، والركوع والسجود عليه كذا في البدائع في فصل كيفية وجوبها ، وسيظهر أن قول الحلواني هو الرواية إن شاء الله تعالى . وهذا وما ذكر من الإجماع على عدم الاحتياج إلى النية في سجدة الصلاة حالة الفور في البدائع ما يفيد خلافه من ثبوت الخلاف ، قال : ثم إذا ركع قبل أن تطول القراءة هل تشترط النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة ؟ فقياس ما ذكرنا من النكتة أن لا يحتاج لأن الحاجة إلى تحصيل التعظيم في هذه الحالة ، وقد وجد نوى أو لم ينو كالمعتكف في رمضان إذا لم ينو بصيامه عن الاعتكاف ، والذي دخل المسجد إذا اشتغل بالفرض غير ناو أن يقوم مقام تحية المسجد ، ومن مشايخنا من قال : يحتاج إلى النية ويدعى أن محمداً أشار إليه ، فإنه قال : إذا تذكر سجدة تلاوة في الركوع بغير ساجدا فيسجد كما تذكر ثم يقوم فيعود إلى الركوع ، ولم يفصل بين أن يكون الركوع الذي تذكر فيه عقب التلاوة بلا فصل أو به . فلو كان الركوع مما ينوب عن السجدة من غير نية لكان لا يأمره بأن يسجد للتلاوة بل قام نفس الركوع مقام التلاوة ، ثم اشتغل رحمه الله بدفع دلالة المروى عن محمد بما لا يقوى ، ثم طالبه بالفرق بين هذا وصوم المعتكف في رمضان والصلاة ، وذكر جواب القائل عنه بأن الواجب الأصلي هنا هو السجود ، إلا أن الركوع أقيم مقامه من حيث المعنى وبينهما من حيث الصورة فرق ، فلموافقة المعنى تنادى السجدة بالركوع إذا نوى ، ولخالفه الصورة لا تنادى إذا لم ينو ، بخلاف صوم الشهر فإن بينه وبين صوم الاعتكاف موافقة من جميع الوجوه ، وكذا في الصلاة ثم قال : لكن هذا غير سديد لأن المخالفة من حيث الصورة إن كان بها عبرة فلا يتأدى الواجب به وإن نوى ، فإن من نوى إقامة غير ما وجب عليه مقام ما وجب لا يقوم إذا كان بينهما تفاوت ، وإن لم يكن بها عبرة فلا حاجة له إلى النية كما في الصوم والصلاة ، وعلم الصوم ليس بمستقيم لأن بين الصومين مخالفة من حيث سبب الوجوب فكانا جنسين مختلفين ، ولهذا قال هذا القائل إنه لو لم ينو بالركوع أن يكون قائماً مقام سجدة التلاوة ولم يرقم يحتاج في السجدة الصليبية إلى أن ينوى أيضاً لأن بينهما مخالفة لاختلاف سببي وجوبهما انتهى . فهذا يصرح بوجوب النية في إيقاع السجدة الصليبية عن التلاوة فيما إذا لم تطل القراءة على ما هو أصل الصورة كما نقلناه في صدر هذا المنقول فلم يصح ما تقدم من نقل الإجماع على عدم اشتراطها ، وإنما أوردنا تمام عبارته لإفادته ما تضمنته من الفوائد ؛ ثم قال : هذا كله إذا ركع وسجد على الفور . فإن لم يفعل حتى طالت القراءة ثم ركع بنواها أو لم ينوها في الركوع ونواها في السجود لم تجزه ، لأنها صارت ديناً في ذمته لقواها عن محلها لأنها لوجوبها بما هو من أفعال الصلاة انتحلت بأفعال الصلاة شرعاً بدليل وجوب أدائها في الصلاة من غير نقص فيها ، وتحصيل ما ليس من الصلاة فيها إن لم يوجب فسادها بوجوب نقصانها ، وكذا لا تؤدي بعد الفراغ ، لأنها صارت جزءاً من الصلاة فلا تؤدي إلا بتحريم الصلاة كسائر أفعالها ، ومبنى الأفعال أن يؤدي كل فعل في محله الخصوص ، فكذا هذه فإذا لم تؤد في محلها حتى فات صارت ديناً والدين يقضى بما له لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين ، بخلاف ما إذا لم تصردنا لأن الحاجة هناك إلى التعظيم عند تلك التلاوة وقد وجد في ضمنهما فكفى . كدخول المسجد

ودليله ما ذكره بقوله لأنها صلاتية . ومعنى الصلاتية أن تكون التلاوة الموجبة لها من أفعال الصلاة ولها منزلة

إذا صلى الفرض كفى عن تحية المسجد لحصول تعظيم المسجد . غير أن الركوع لم يعرف قربة في الشرع منفردا عن الصلاة فلذا تتأذى به السجدة إذا تلا في الصلاة لا خارجها . فإن قلت : قد قالوا إن تأديها في ضمن الركوع هو القياس والاستحسان علمه ، والقياس هنا مقدم على الاستحسان فاستغنى بكشف هذا المقام . فالجواب أن مرادهم من الاستحسان ما خفى من المعاني التي ينطأ بها الحكم ومن القياس ما كان ظاهرا متبادرا فظهر من هذا أن الاستحسان لا يقابل القياس المحلود في الأصول بل هو أعم منه . قد يكون الاستحسان بالنص وقد يكون بالضرورة وقد يكون بالقياس إذا كان لقياس آخر متبادر وذلك خفي وهو القياس الصحيح ، فيسمى الخفي استحسانا بالنسبة إلى ذلك المتبادر فثبت به أن معنى الاستحسان في بعض الصور هو القياس الصحيح ، وبسبب مقابلة قياسا باعتبار الشبه وبسبب كون القياس المقابل مظهر بالنسبة إلى الاستحسان ظن محمد بن سلمة أن الصليبة هي التي تقوم مقام سجدة الثلاثة لا الركوع . وكان القياس على قوله أن تقوم الصليبة ، وفي الاستحسان لا تقوم بل الركوع لأن سقوط السجدة بالسجدة أمر ظاهر فكان هو القياس . وفي الاستحسان لا يجوز لأن هذه السجدة قائمة مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها . كصوم يوم من رمضان لا يقوم عن نفسه وعن قضاء يوم آخر . فصحح أن القياس هو الأمر الظاهر هنا . قدم على الاستحسان . بخلاف قيام الركوع مقامها وأن القياس بأبي الجواز لأنه الظاهر . وفي الاستحسان يجوز وهو الخفي فكان حينئذ من تقديم الاستحسان لا القياس . لكن عامة المشايخ على أن الركوع هو القائم مقامها ، كذا ذكره محمد رحمه الله في الكتاب ، فإنه قال : قلت فإن أراد أن يركع بالسجدة نفسها هل يجوز ذلك ؟ قال : أما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء ، لأن كل ذلك صلاة ، وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد ، وبالقياس تأخذ وهذا لفظ محمد . وجه القياس على ما ذكره محمد أن معنى التعظيم فيهما واحد . فكانا في حصول التعظيم بهما جنسا واحدا ، والحاجة إلى تعظيم الله إما اقتداء بمن عظم ، وإما مخالفة لمن استكبر . فكان الظاهر هو الجواز . وجه الاستحسان أن الواجب هو التعظيم بجهة مخصوصة وهي السجود بدليل أنه لو لم يركع على الفور حتى طالبت القراءة ثم نوى بالركوع أن يقع عن السجدة لا يجوز ، ثم أخذوا بالقياس لقوة دليها وذلك لما روى عن ابن مسعود وابن عمر أنهما كانا أجازا أن يركع عن السجود في الصلاة ، ولم يرو عن غيرهما خلافا فلما قدم القياس ، فإنه لا ترجيح للخفي لخفائه ولا للظاهر لظهوره ، بل يرجع في الجميع إلى ما اقترن بهما من المعاني ، فهي قوى الخفي أخذوا به ، أو الظاهر أخذوا به . غير أن استمراءهم أو يجب قلة قوة الظاهر المتبادر بالدبة إلى الخفي المعارض له . فلذا حصرنا مواضع تقديم القياس على الاستحسان في بضعة عشر موضعا تعرف في الأصول هذا أحدها ولا حصر لمقابله . ثم النص عن أبي حنيفة رضي الله عنه أن السجود بها أفضل هكنا مطلقا في البدائع . وجهه أنه إذا سجد ثم قام وركع حصل قربتين : بخلاف ما إذا ركع . ولأنه بالسجود مؤد للواجب بصورته ومعناه ، وأما بالركوع فبمعناه ولا شك أن الأول أفضل وهو خلاف ما في بعض المواضع من أنها إذا كانت آخر السورة فالأفضل أن يركع بها . ثم إذا سجد لها وقام فركع كما رفع رأسه دون قراءة كره له ذلك سواء كانت الآية في وسط السورة أو ختمها أو بقي إلى الختم آيات أو ثلاث لأنه يصير بانبا الركوع على الدخول فينبغي أن يقرأ ثم يركع ، فإن كانت في وسط السورة فينبغي أن يختمها إذا رفع ثم يركع ، وإن كان ختمها فينبغي أن يقرأ آية من سورة أخرى ثم يركع وإن كان بقي منها آيات أو ثلاثة كسورة بني إسرائيل والانشقاق الصلاة فكان وجوبها كاملا وما وجب كاملا لا يتأذى ناقصا : وفيه بحث من أوجه : الأول ما قيل هذا الكلي

(ومن تلا سجدة فلم يسجدها حتى دخل في صلاة فأعادها وسجد أجزأته السجدة عن الثلاثين) لأن الثانية أقوى لكونها صلاتية فاستتبع الأولى . وفي النواذر يسجد أخرى بعد الفراغ

كان له أن يركع بها في الآيتين بلا خلاف تعلمه ، وفي الثلاث اختلفوا : قيل لا يجزئ الركوع بها لا تقطاع الفور بالثلاث ، وقيل لا ينقطع بالثلاث وهو الأصح . وفي البدائع الأوجه أن يفوز إلى رأى المجتهد أو يعتبر ما بعد طويلا على أن جعل ثلاث آيات قاطعة للفور خلاف الرواية ، فإن محمدا ذكر في كتاب الصلاة : قلت أرأيت الرجل يقرأ السجدة وهو في الصلاة والسجدة في آخر السورة . إلا آيات بقيت من السورة بعد آية السجدة ، قال : هو بالخيار إن شاء ركع بها وإن شاء سجد بها . قلت : فإن أراد أن يركع بها ختم السورة ثم ركع بها ؟ قال : نعم . قلت : فإن أراد أن يسجد بها عند الفراغ من السجدة ثم يقوم فيتلو ما بعدها من السورة وهو آيتان أو ثلاث ثم يركع . قال نعم : إن شاء وإن شاء وصل بها سورة أخرى . وهذا نص على أن الثلاث ليست قاطعة للفور ولا مدخلة للسجدة في حيز القضاء . ثم لو سجد بها ينبغي أن يقرأ باقي السورة ثم يركع . ثم علل في البدائع أفضلية وصل السورة بما يقتضي قصره على ما إذا كان الباقي آيتين وهو قوله لأن الباقي من خاتمة السورة دون ثلاث آيات فكان الأولى أن يقرأ ثلاث آيات كي لا يصير بانيا للركوع على السجود ، وهو خلاف ما جعله حكما لهذا التعليل حيث قال : وإن كان بقي إلى الختم قدر آيتين أو ثلاث (قوله أجزأته السجدة عن الثلاثين) يعني إذا لم يتبدل مجلس

متفوض بما إذا سمعوا وهم في الصلاة عن ليس معهم في الصلاة فإنها سجدة وجبت في الصلاة ويسجدونها بعدها كما تقدم . والثاني ما قيل إن قوله فلم يسجدوها فيها غير متصور لأنها تؤدي بسجدة الصلاة وإن لم تنو . والثالث ما قيل تاء التأنيت تخفف في النسب فالصواب صلوية . وأجيب عن الأول بأن تقديره وكل سجدة صلاتية واجبة في الصلاة . وفيه نظر لأن قوله وجبت في الصلاة إما أن يكون صفة موصضة وما ثمة ما يميزه عنها لأن كل سجدة صلاتية واجبة في الصلاة ، أو صفة كاشفة وعاد السؤال أو غيرهما من التأكيد والمدح والذم والمقام لا يقتضيه ، فالصواب أن يقال تقديره : وكل سجدة عن تلاوة وجبت في الصلاة : أي ثبتت . وعن الثاني بأن سجدة التلاوة إنما تنادي بسجدة الصلاة إذا قرأ آية السجدة فسجد . وأما إذا لم يسجد على الفور حتى قرأ مقدار ثلاث آيات وركع أو سجد للصلاة ينوي بها سجدة التلاوة لم يجز لأنها صارت ديننا عليه بفوات وقتها فلا تنادي في ضمن الغير . ورد بأن وقتها موسع ، فتي سجد كان أداء لاقضاء . وأجيب بأن ذلك عند محمد ، وفي رواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف . وفي رواية عن أبي حنيفة أن وجوبها على الفور لا التراخي فيجوز أن يكون المصنف اختار ذلك ؛ وعن الثالث بأنه خطأ مستعمل وهو عند الفقهاء خير من صواب نادر . قال (ومن تلا سجدة فلم يسجد بها) هذا لبيان التداخل في سجدة التلاوة أي ومن تلا آية سجدة خارج الصلاة (فلم يسجد بها حتى دخل في الصلاة فأعادها) أي تلاوة تلك الآية ولم يتبدل مجلس الصلاة عن مجلس التلاوة (وسجد) في الصلاة (أجزأته السجدة) التي يسجد بها (عن الثلاثين لأن الثانية لكونها صلاتية أقوى فاستتبع الأولى وفي النواذر يسجد) سجدة (أخرى بعد الفراغ)

(قوله فلما سجدة وجبت في الصلاة ويسجدونها بعدها كما تقدم) أقول : لا نسلم ذلك ، فإن المراد وجوب الأداء ، ولا يجب أداؤها فيها على ما عترف به (قوله وأجيب عن الأول بأن تقديره وكل سجدة صلاتية واجبة في الصلاة) أقول : إذا كان التالى مصليا والسابع ليس كذلك صدق على السجدة الواجبة على السامع أنها صلاتية على تفسيره مع عدم وجوبها على السامع في الصلاة (قوله والصواب أن يقال تقديره وكل سجدة الخ) أقول : فيه بحث

لأن للأولى قوة سبق فاستويا . قلنا : الثانية قوة اتصال المقصود فترجحت بها (وإن تلاها فسجد ثم دخل في الصلاة فتلاها سجداً) لأن الثانية هي المستتعبة ولا وجه إلى إلحاقها بالأولى لأنه يؤدي إلى سبق الحكم على السبب (ومن كرّر تلاوة سجدة واحدة في مجلس واحد أجزأته سجدة واحدة ، فإن قرأها في مجلسه فسجدتها ثم ذهب ورجع قرأها سجدتها ثانية ، وإن لم يكن سجد للأولى فعليه السجدتان) فالأصل أن مبنى السجدة على التداخل

التلاوة مع مجلس الصلاة ، فإن تبدل فلكل سجدة . فإن قيل : هذه المسئلة إما مندرجة في المسئلة التي بعدها وهي أن تكرير تلاوة سجدة في مجلس واحد يوجب سجدة واحدة أولاً ، فإن كان نظراً إلى اتحاد المجلس فينبغي له إذا سجد للأولى ثم دخل في الصلاة فتلاها لا يجب عليه السجود لأن الحكم في الآتية أنه إذا كررها في مجلس كفته سجدة سواء قدمها أو وسطها أو أخرها عن التلاوات ، وإن لم يكن بناء على اختلاف المجلس بالصلاة كما بالأكل ونحوه فينبغي أن لا يكفيه إلا سجدتان . وجوابه أن موضوعها من جزئيات موضوعها لعدم اعتبارهم اختلاف المجلس بالصلاة لأن الشروع فيها عمل قليل . لكن خص موضوعها من حكم ذلك العام . ففصل فيها بين أن يسجد للأولى فلا يبغي عن السجود للصلاة أو للصلاة فيبقى عن الأولى . أولاً يسجد لواحدة منها فيسقطان . وإلحاصل أنه يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتعبة للأولى إن لم يسجد للأولى لأن اتحاد المجلس يوجب التداخل . وكون الثانية قوية بسبب قوة السبب الذي هو التلاوة الفريضة وتفاوت المسببات بحسب تفاوت الأسباب منع من جعل الأولى مستتعبة ، إذ استتباع الضعيف القوي عكس المعقول ونقض الأصول فوجب التداخل على الوجه المذكور ، وإذا لم يسجد للصلاة وقد صارت تلاوة الأولى مندرجة فيها سقطتا لما تقدم من أن كل سجدة وجبت في الصلاة فلم يسجد فيها امتنع قضائهما (قوله ومن كرّر تلاوة سجدة الخ) اندرج بعض شرحها فيما ذكرنا قبلها ،

من الصلاة لأن الصلوات إن كانت أقوى فغلبت أيضاً قوة سبق فاستويا فلا تكون إحداها أولى بالاستتباع وجواب ظاهر الرواية أن الثانية بعد التساوي قوة أخرى وهو الاتصال بالمقصود : أي اتصال التلاوة بما هو المقصود : أي الحكم وهو السجود فترجحت بها واستتعت . وعورض بأن إلحاق الأولى بالثانية خلاف موضوع التداخل لأن السابق قد مضى وضمحل فكيف يكون ملحقاً باللاحق . وأجيب بأن السابق قد يكون تبعاً إذا كان اللاحق أقوى كالسنة قبل الفريضة . وقوله (وإن تلاها) يعني خارج الصلاة (فسجد ثم دخل في الصلاة فتلاها) أي تلك الآيةوجب عليه (أن يسجد لما لأن الثانية هي المستتعبة) لما قلنا إنها لكونها حلالية أقوى (و) إذا كانت مستتعبة (لاوجه لإلحاقها) أي السجدة المفعولة (بالأولى) أي التلاوة الأولى لأنها إن ألحقت بها وهي تابعة للثانية كانت السجدة ملحقمة بالتلاوة الثانية (وذلك يؤدي إلى سبق الحكم قبل السبب) فتبين أن التداخل في هذه الصورة متعذر فيجب سجدة ثانية للتلاوة الثانية وإياك أن ترد ضمير إلحاقها إلى التلاوة الثانية كما فعله بعض الشارحين . واعترض على المصنف بأنه فاسد فتأمل . وفيه بحث وهو أن الصلوات إنما ترجحت في المسئلة الأولى باتصال المقصود ، وههنا مع الأولى سبق والاتصال بالمقصود ، ومع الثانية كونها صلاتية فقط فأنى تستتبعها . ويمكن أن يجاب عنه بأن المصير إلى الاتصال إنما كان على وجه التزل من المصنف ، وإلا فكونها صلاتية أقوى من سبق فلا يساويه سبق ، ألا ترى أنه إذا قهقهه فيها انتقض الوضوء دون غيرها وبالنظر إلى ذلك يتم الدليل قال (ومن كرّر تلاوة سجدة واحدة) ذكر مسألة وبين التداخل وقال (الأصل أن مبنى السجدة على التداخل)

(قوله ويمكن أن يجاب عنه بأن المصير إلى الاتصال إنما كان على وجه التزل من المصنف ، وإلا فكونها صلاتية أقوى من سبق فلا يساويه سبق الخ) أقول : وفيما تأمل ، فإن الاتصال بالمقصود وكون إلحاق الأولى بالثانية خلاف موضوع التداخل كيف لا يرجحان .

دفعاً للخرج وهو تداخل في السبب دون الحكم، وهذا أليق بالعبادات

والمحتاج إليه هنا بيان أن الأليق في العبادات عند ثبوت التداخل كونه في السبب وبيان وجه ثبوته ، والباقى ظاهر من الكتاب . أما الثانى فبالنص ، وهو أنه صلى الله عليه وسلم كان يسبح من جبريل آية السجدة ويقرأها على أصحابه ولا يسجد لإمارة واحدة مع أنه صلى الله عليه وسلم كان يكرّر حديثه ثلاثاً ليعقل عنه ، فكيف بالقرآن وبدلالة الإجماع على أن السمع إذا قرأها لا يجب إلا سجدة واحدة وقد تحقق في حقه التلاوة والسمع وكل سبب على حدته حتى يجب بالسمع وحده وبالتلاوة وحدها إذا كان التالى أصم ، والمقول وهو أن تكرار القراءة محتاج إليه للحفظ والتعلم والاعتبار ، فلو تكرّر الوجوب لخرج الناس زيادة حرج ، فإن أكثر الناس لا يحفظ من عشر مرات بل أكثر فيلزم الحرج من جهة إلزام الحكم كذلك ، وفي حفظ القرآن فإنه كان يتعلم أو يتعسر جداً ، وجز مدفوع بالنص فوجب القول بالتداخل . ولما كان مثير ذلك النص والإجماع هو الحرج اللازم بتقدير إيجاب التكرار أقصر المصنف على العقل به . وأما الأول فاعلم أن الأصل في التداخل كونه في الحكم لأنه أمر حكيم ثبت ، بخلاف القياس إذ الأصل أن لكل سبب حكماً فيليق بالأحكام لا بالأسباب لثبوت الأسباب حساً بخلاف الأحكام . واعتبار الثابت حساً غير ثابت أبعد من اعتباره كذلك في غير المحسوس ، لكننا لو قلنا به في الحكم في العبادات لبطل التداخل ، لأنه بالنظر إلى الأسباب يتعدد . وبالنظر إلى الحكم يتحد فيتعدد ، لأنه إذا دارت بين الثبوت والسقوط ثبتت لأن ميناها على التكثر لأننا خلقنا لها ، بخلاف العقوبات لأن ميناها على الدرع والنفوس حتى إذا دارت كذلك سقطت ، ولأن المتحقق تأثير المجلس في جميع الأسباب لا الأحكام على ما في البيع وغيره ، وهذا التداخل تقيد بالمجلس ، فعلم أنه في السبب . وفائدته تظهر فيما لو زنى فحد ثم زنى بعد ثانياً ، ولو تلا فسجد ثم تلا لا يجب السجود ثانياً (قوله وهو) أى دليل الإعراض هو البطل هناك ، ألا ترى أنها لو خيرت قائمة ففقدت لا يخرج الأمر من يدها . فلو كان اختلاف المجلس يحصل بالقيام خرج إذ لا فرق ، فعلم أن خروجه في القيام للإعراض لا للقيام ، وليس في القعود عن قيام إعراض بل هو أجمع للرأى . ثم تبدل المجلس قد يكون حقيقة باختلاف المكان ، إلا في السير فإنه لا يختلف بخطوة أو خطوتين ، وكل من البيت والمسجد مجلس واحد ، فلو انتقل من مكان إلى آخر في البيت أو المسجد لا يتكرر الوجوب ، وكذا السفينة وإن كانت سائرة لا يوجب سيرها اختلاف المكان ، والمجلس والدابة إذا كان في الصلاة وهو راكب كالسفينة لأن جواز الصلاة شرعاً اعتباراً للأمكنة المتعددة مكاناً ، بخلاف المشى بالقدم فإنه لا موجب لاعتبار الأمكنة المتعددة فيه مكاناً ، إذ لم تجوز صلاة المشى ، ولذا قالوا : لو كان خلفه غلام يمشى وهو في الصلاة راكباً وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون الراكب ، أما إذا لم يكن في الصلاة وهى سائرة فيتكرر الوجوب . وقيل إذا كان المسجد كبيراً يختلف المسجد . وقد يكون حكماً بأن أكل أكثر من لقمتين في غير مكان التلاوة أو تكلم أكثر من كلمتين أو شرب أو نكح أو نام مضطجعا أو أضعفت ولداً أو أخذ في بيع أو شراء أو عمل يعرف به أنه قطع لما كان قبل ذلك وإن أخذ المجلس لا إن كان يسيراً . واختافوا في الصلاة ، فعند محمد يوجب الانتقال فيها من ركعة إلى أخرى اختلاف المجلس . وعند أبي يوسف لا ، فلو قرأها في ركعة ثم كررها في أخرى وجبت

يعني في الاستحسان ، والقياس أن يجب لكل تلاوة سجدة سواء كانت في مجلس واحد أو لم تكن ، لأن السجدة حكم التلاوة والحكم يتكرر بتكرار سببه . وجه الاستحسان ما ذكره بقوله (دفعاً للحرب)

والثاني بالعقوبات وإمكان التداخل عند اتحاد المجلس لكونه جامعا ، للتفرقات فإذا اختلف عاد الحكم إلى الأصل . ولا يختلف بمجرد القيام بخلاف الخيرة لأنه دليل الإعراض وهو المبطل هناك .

أخرى عنده ، خلافا لأبي يوسف . له أن القول بالتداخل يؤدي إلى إخلاء إحدى الركعتين عن القراءة فيفسد . قلنا : ليس من ضرورة الحكم بالاتحاد في حق حكم بطلان العدد في حق حكم آخر فقلنا بالعدد في حكم هو بجواز الصلاة بالاتحاد فيما قلنا . وقد أفاد تعليل محمد أن التكرار فيما إذا كررها في النفل أو الوتر معطلا وفي الفرض في الركعة الثانية ، أما لو كررها بعد أداء فرض القراءة ينبغي أن تكفيه واحدة لأن المانع من التداخل منتف حينئذ .

وذلك أن المسلمين يحتاجون إلى تعليم القرآن وتعليمه ، وذلك يحتاج إلى التكرار غالبا ، فالإزام بالتكرار في السجدة ينضى إلى الحرج لا محالة ، والخرج مدفوع . وقد صح أن جبريل صلوات الله عليه كان ينزل بأية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكرر عليه وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد لها مرة واحدة تعليما لجواز التداخل دفعا للحرج . ثم التداخل إما أن يكون في السبب أو في الحكم والأليق بالعبادات الأول والعقوبات الثاني ، وذلك لأن التداخل إذا كان في الحكم دون السبب كانت الأسباب باقية على تعدها فيلزم وجود السبب الموجب للعبادة بدون العبادة ، وفي ذلك ترك الاحتياط فيما يجب فيه الاحتياط فقلنا بتداخل الأسباب فيها ليكون جميعها بمنزلة سبب واحد ترتب عليه حكمه إذا وجد دليل الجمع وهو اتحاد المجلس . وأما العقوبات فليس مما يحتاط فيها بل في درئها احتياط فيجعل التداخل في الحكم ليكون عدم الحكم مع وجود الموجب مضافا إلى عفو الله وكرمه فإنه هو الموصوف بسبوغ العفو وكمال الكرم ، وثمرة ذلك تظهر فيما لو تلا آية سجدة في مكان فسجدها ثم تلاها فيه مرّات فإنه يكفيه تلك السجدة المفعولة أولا ، إذ لو لم يكن التداخل في السبب لكانت التلاوة التي بعد السجدة سببا وحكمة قد تقدم وذلك لا يجوز . وقوله (وإمكان التداخل) أي الإمكان الشرعي بيان الدليل الجمع وهو اتحاد المجلس لكونه جامعا للتفرقات ، ألا ترى إلى شطري العقد يجمعهما المجلس وإن تفرقا بالأقوال ، فإذا اختلف عاد الحكم إلى أصله وهو وجوب التكرار لعدم الجامع . فإن قيل : ما بال الجامع لم يجمع بين الآيات في مجلس واحد كما جمع بين المرات فيه ؟ قلنا لعدم الحرج ، فإن آيات السجدة محصورة ، والغالب عدم تلاوة الجمع في مجلس واحد ، بخلاف التكرار للتعليم فإنه ليس بمحصور ويتفق في مجلس واحد ، ثم اختلاف المجلس إنما يكون بالذهاب عنه بعيدا . قال محمد : إن كان مشى نحو من عرض المسجد وطوله فهو قريب ، وقيل إن مشى خطوتين أو ثلاثا فهو قريب ، وإن كان أكثر من ذلك فهو بعيد ، ولا يختلف بمجرد القيام لأنه مستحسن في الإتيان بالسجدة لأن الخرورج الوارد في القرآن سقوط من القيام ، بخلاف الخيرة فإن خيارها يبطل بمجرد القيام لكونه دليل الإعراض ، فإن من حازه أمر وهو قائم بقعد لكون القعود أجمع للرأي ، فإذا قامت دل على الإعراض ، واختيار يبطل بالإعراض صريحا ودلالة

وفي تسدية الثوب يتكرر الوجوب ، وفي الانتقال من غصن إلى غصن كذلك في الأصح ، وكذا في الدياسة للاحتياط (ولو تبدل مجلس السامع دون التالي يتكرر الوجوب) لأن السبب في حقه السماع (وكذا إذا تبدل مجلس التالي دون السامع) على ما قبل ، والأصح أنه لا يتكرر الوجوب على السامع لما قلنا (ومن أراد السجود كبر ولم يرفع يديه وسجد ثم كبر ورفع رأسه) اعتبارا بسجدة الصلاة وهو المروى عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه

مع وجود المقضي (قوله وفي تسدية الثوب يتكرر الوجوب ، وفي الانتقال من غصن إلى غصن كذلك في الأصح وفي الدياسة كذلك) في النهاية : هذا اللفظ يدل على أن اختلاف المشايخ في الأخيرين لا في التسدية ، لكن ذكر الاختلاف فيه أيضا ، قال القرافي : واختلف في تسدية الثوب والدياسة والذي يدور حول الرحي والذي يسبح في الماء والذي تلا في غصن ثم انتقل إلى آخر . والأصح الإيجاب لتبدل المجلس ، ولذا يعتبر مختلفا في الغصنين في الحل والحرم ، حتى أن الحلال لوروى صيدا على غصن شجرة أصلها في الحل والغصن في الحرم يجب الجزاء . واعلم أن تكرار الوجوب في التسدية بناء على المعتاد في بلادهم من أنها أن يغرس الحافك خشبات يسوى فيها السدى ذاهبا وجائيا ، أما على ما هي ببلاد الاسكندرية وغيرها بأن يدبره على دائرة عظمى وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر الوجوب (قوله ولو تبدل مجلس السامع دون التالي يتكرر الوجوب) على السامع اتفاقا ، وكذا إذا تبدل مجلس التالي دون السامع يتكرر الوجوب على السامع أيضا . والأصح أنه لا يتكرر عليه لما قلنا أن السبب في السماع السماع ولم يتبدل مجلسه فيه ، وظاهر الكافي ترجيح أنه يتكرر . قال : الأصل أن التلاوة سبب بالإجماع لأن السجدة تضاف إليها وتكرر بتكررها ، وفي السماع خلاف قبل إنه سبب لما روينا : يعني قوله صلى الله عليه وسلم : السجدة على من سمعها إلى آخره . والصحيح السبب في حق السامع التلاوة ، والسماع شرط لعمل التلاوة في حقه . ففي المسئلة الأولى بتكررا إجماعا ، أما على قول البعض فلأن السبب السماع ومجلس السماع متعدد ، وأما على قول الجمهور فلأن اتحاد المجلس أبطل العدد في حق التالي فلم يظهر ذلك في حق غيره . وفي المسئلة الثانية يتكرر لأن الحكم يضاف إلى السبب لا الشرط ، وقيل لا يتكرر لأن السبب في حقه السماع (قوله اعتبارا بسجدة الصلاة)

(وفي تسدية الثوب يتكرر الوجوب) وكلامه واضح . وقال صاحب النهاية : وهذا اللفظ يعني قوله (وفي الانتقال من غصن إلى غصن كذلك في الأصح وكذلك في الدياسة) يدل على أن اختلاف المشايخ في الانتقال من غصن إلى غصن وفي الدياسة لا في تسدية الثوب لأنه قطعها بالجواب من غير تردد ثم شبه جواب الثاني بذكر الأصح ، وليس بواضح لجواز أن يكون قوله في الأصح متعلقا بالمستلئين جميعا ، وقوله للاحتياط يجوز أن يكون وجه الأصح في الصور الثلاث المذكورة . ووجهه أنه بالنظر إلى اتحاد العمل واتحاد اسم المجلس لا يتبدل المجلس فلا يتكرر الوجوب . وبالنظر إلى اختلاف حقيقة المكان يتكرر الوجوب قلنا بالتكرار للاحتياط . وقوله (إذا تبدل مجلس التالي) واضح . وقوله (على ما قبل) يعني به قول فخر الإسلام أن مجلس التالي إذا تكرر دون مجلس السامع بتكرر الوجوب على السامع لأن الحكم مضاف إلى سببه ، وكأنه اختار أن السبب هو التلاوة (والأصح أنه لا يتكرر الوجوب على السامع لما قلنا) يعني أن السبب في حقه السماع وكان مجلسه متحدا وهو قول الاسييجاني ، قيل وعليه الفتوى (ومن أراد السجود كبر ولم يرفع يديه وسجد ثم كبر ورفع رأسه اعتبارا بسجدة الصلاة) وفي قوله اعتبارا بسجدة الصلاة

(قوله وليس بواضح لجواز أن يكون قوله في الأصح متعلقا بالمستلئين جميعا) أقول : الظاهر أنه خلاف الظاهر .

(ولا تشهد عليه ولا سلام) لأن ذلك التحلل وهو يستدعى سبق التحريم وهي متعلقة . قال (ويكره أن يقرأ السورة في الصلاة أو غيرها ويدع آية السجدة) لأنه يشبه الاستنكاف عنها (ولا بأس بأن يقرأ آية السجدة ويدع ما سواها) لأنه مبادرة إليها . قال محمد رحمه الله : أحب إلى أن يقرأ قبلها آية أو آيتين دفعا لوهم التفضيل واستحسنوا إخفاءها شفقة على السامعين .

يشير إلى أن التكبيرتين مندرجتان لا واجبتان فلا يرفع يديه فيما لأنه للتحريم . ولا تحرم وإن اشترط لما ما يشترط للصلاة مما سوى ذلك . ويقول في السجدة ما يقول في سجدة الصلاة على الأصح . واستحب بعضهم أن يقول - سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا - لأنه تعالى أخبر عن أوليائه بذلك . قال تعالى - يخرون للأذناب سجداً ويقتولون سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا - وينبغي أن لا يكون ما صحح على عمومته . فإن كانت السجدة في الصلاة فيقول فيها ما يقال فيها . فإن كانت قريضة قال سبحان ربنا الأعلى . أو نفلا قال ماشاء مما ورد كسجدة وجهي للذي خلقه إلى آخره . وقوله اللهم اكتب لي عندك بها أجرا . وضع عني بها وزرا . واجعلها لي عندك فخرا . وتقبلها مني كما تقبلها من عبدك داود : وإن كان خارج الصلاة قال كل ما أثر من ذلك . وعن أبي حنيفة لا يكبر عند الانحطاط ، وعنه يكبر عنده لا في الانتهاء . وقيل يكبر في الابتداء بلا خلاف . وفي الانتهاء على قول محمد نعم ، وعلى قول أبي يوسف لا . والظاهر الأول للاعتبار المذكور . ويستحب أن يقوم فيسجد ، روى ذلك عن عائشة . ولأن الحرور الذي مدح به أولئك فيه (قوله قال) أي محمد إلى آخره (قوله دفعا لوهم التفضيل) أي تفضيل أي السجدة على غيرها ، والكل من حيث أنه كلام الله تعالى في رتبة وإن كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتباره من حيث هو قرآن . وفي الكافي قيل من قرأ أي السجدة كلها في مجلس واحد وسجد لكل منها كفاه الله ما أهمه . وما ذكر في البدائع في كراهة ترك آية من السجدة سورة بقرؤها لأن فيه قطعاً لنظم القرآن وتغييراً لتأليفه ، واتباع النظم والتأليف مأمور به ، قال الله تعالى - فإذا قرأناه فاتبع قرآنه - أي تأليفه . فكان التغيير مكروها يقتضي كراهة ذلك . وفيه أيضا لو قرأ آية السجدة من بين السورة لم يضره ذلك ، والمستحب أن يقرأ معها آيات ليكون أدل على مراد الآية ، وليحصل بحق القراءة لا بحق إيجاب السجدة ، إذ القراءة للسجود ليست بمستحبة فيقرأ معها آيات ليكون قصده إلى التلاوة لا إلى إيجاب السجود (قوله شفقة على السامعين) وقيل إن وقع في قلبه عدم الاشفاق عليهم جهر حثا لم على الطاعة .

إشارة إلى أن التكبير فيها سنة . كما في المشبه به . وقوله ولم يرفع يديه احتراز عن قول الشافعي فإن صفحتها عنده أن يرفع يديه ناوياً ثم يكبر للسجود ولا يرفع يديه ثم يكبر للرفع وسلم . ولم يذكر ماذا يقول في سجوده ، فقيل : يقرأ فيها - سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا - والأصح أن يقول فيها ما يقول في سجدة الصلاة ، وإن لم يذكر شيئا لم يضره لأنها لا تكون أقوى من سجدة الصلاة ، ولو لم يذكر فيها شيئا جاز . فكذلك هذه . وقوله (ولا تشهد عليه ولا سلام) نفي لقول بعض أصحاب الشافعي الذين لم يأخذوا بقوله وقالوا إن فيها تشهدا وسلاما . وقوله (لأن ذلك) أي التشهد والسلام (للتحل وهو يستدعى سبق التحريم . وهي معدومة) فإن قيل : لانسلّم أنها معدومة لأنه قال وكبر والتكبير للتحريم بالنص . أجب بأنه ليس كل تكبير للتحريم . ألا ترى تكبير السجود فإنه ليس للتحريم وهذه السجدة لما شئت بسجدة الصلاة من فيها التكبير للمشابهة . وقوله (لأنه يشبه الاستنكاف) يعني أن الاستنكاف حرام لأنه كفر فيكون ما يشبهه مكروها . وقوله (شفقة على السامعين) قال في المحيط : إن كان

(باب صلاة المسافر)

السفر الذي يتغير به الأحكام أن يقصد الإنسان مسيرة ثلاثة أيام ولياليها

(فروع) إذا تلا على المنبر سجد ويسجدون معه لما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه تلا على المنبر فزّل وسجد الناس معه ، وقدّمنا أن السنة في أدائها أن يتقدم التالى ويصفت السامعون تحاقه ، وليس هذا اقتداء حقيقة بل صورة ، ولذا يستحب أن لا يسبقوه بالوضع ولا بالرفع ، فلو كان حقيقة اتهام لوجب ذلك . وصرح بأنه لو فسدت سجدة التالى بسبب من الأسباب لا يتعدى إلى الباقي إذا تلا راكباً أو مريضاً لا يقدر على السجود أجزأه الإيماء وتقدم بعضه ، ولو نزل الراكب فسجد كان أولى بالجواز ، فلو نزل فلم يسجد ثم ركب فأولاً لها جاز إلا على قول زفر هو يقول لما نزل وجب أدائها على الأرض فصار كما لو تلاها على الأرض ، قلنا : لو أداها قبل نزوله جاز فكذلك بعد ما نزل وركب لأنه يؤديها بالإيماء الوجهين وقد وجبت بهذه الصفة . ويشترط للسجدة ما يشترط للصلاة سوى التحريم من النية والاستقبال والستر ، ويجزى إلى جهة التحرى عند الاشتباه ، وإذا تلا في وقت غير مكروه لا يجوز له السجود في مكروه أو في مكروه فلم يسجد حتى جاء وقت آخر مكروه فسجد لها فيه ، قيل يجوز وقيل لا يجوز . وقدّمنا في فصل الأوقات المكروهة ، ويفسد ما يفسد الصلاة من الحدث للعمد والكلام والقهقهة وعليه إعادتها . وقيل هذا على قول محمد لأن العبارة عنده تمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعد ، فأما عند أبى يوسف فقد حصل الوضع قبل هذه العوارض وبه يتم ، فينبغى أن لا تنفسد وهو حسن ، ولا وضوء عليه بالقهقهة اتفاقاً لما قدمناه في الطهارة .

(باب صلاة المسافر)

السفر عارض مكتسب كالتيلاوة إلا أن التلاوة عارض هو عبادة في نفسه إلا بعارض ، بخلاف السفر فلذا أخر هذا الباب عن ذلك والسفر لغة قطع المسافة وليس كل قطع يتغير به الأحكام من جواز الإفطار وقصر الرباعية ومسح ثلاثة

التالى وحده يقرأ كيف شاء من جهر وإخفاء ، وإن كان معه جماعة . قال مشايخنا : إن كان القوم متأهيناً للسجود ويقع في قلبه أنه لا يشق عليهم أداء السجدة ينبغى أن يقرأها جهراً حتى يسجد القوم معه ، لأن في هذا حثاً لهم على الطاعة ، وإن كانوا محدثين أو وقع في قلبه أنه يشق عليهم أداء السجدة ينبغى أن يقرأها في نفسه ولا يجهر بخراً عن تأييم المسلم وذلك منسوب إليه ، والله أعلم .

(باب صلاة المسافر)

لما كان السفر من العوارض المكتسبة ناسب أن يذكر مع سجدة التلاوة ، لأن التلاوة أيضاً كذلك . ويؤخر عنها لأنها عبادة دونه . والسفر في اللغة : قطع المسافة وليس مجرد هنا ، بل المراد قطع خاص وهو أن يتغير به الأحكام فقيده بذلك . وذكر القصد وهو الإرادة الحادثة المقارنة لما عزم لأنه لو طاف جميع العالم بلا قصد سير ثلاثة أيام لا يصير مسافراً ، ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك . وكان المعترض في حق تغيير الأحكام اجتماعهما

(باب صلاة المسافر)

(قوله ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك الخ) أقول : كيف يتصور ذلك وقد قال المقارنة لما عزم إلا أن يعمل هل التجوز

سير الإبل ومشى الأقدام لقوله عليه الصلاة والسلام « يمسح المقيم كمال يوم وليلة . والمسافر ثلاثة أيام ولياليها »
عم الرخصة الجنس . ومن ضرورته عموم التقدير وقدر أبو يوسف رحمه الله بيومين وأكثر اليوم الثالث :

أيام ولياليها على الحنف فبين ذلك السفر الذي يتعلق به تغير هذه الأحكام وأخذ فيه مع المقدار الذي ذكره القصد فأفاد أنه لو طاف الدنيا من غير قصد إلى قطع مسيرة ثلاثة أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمير خراج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم أين يدركهم فإنهم يصلون صلاة الإقامة في الذهاب وإن طالت المدة وكذا المكث في ذلك الموضع أما في الرجوع فإن كان مدة سفر قصر وأولو أسلم حربى فعلم به أهل داره فهرب منهم يريد ثلاثة أيام لم يصبر مسافرا وإن لم يعلموا به أو علموا ولم يخشهم على نفسه فهو على إقامته وعلى اعتبار القصد تنزع في صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام ففي أثناءها بلغ الصبي وأسلم الكافر بقصر الذي أسلم فيما بقي ويوم الذي بلغ لعدم صحة القصد والنية من الصبي حين أنشأ السفر بخلاف النصراني . والباقي بعد صحة النية أقل من ثلاثة أيام (قوله عم) أى الرسول صلى الله عليه وسلم بالرخصة وهى مسح ثلاثة أيام الجنس : أى جنس المسافرين لأن اللام في المسافر للاستغراق لعدم المعهود المعين . ومن ضرورة عموم الرخصة الجنس حتى أنه يتمكن كل مسافر من « مسح ثلاثة أيام عموم التقدير بثلاثة أيام لكل مسافر . فالحاصل أن كل مسافر يمسح ثلاثة أيام . فلو كان السفر الشرعى أقل من ذلك لثبت مسافر لا يمكنه مسح ثلاثة أيام وقد كان كل مسافر يمكنه ذلك . ولأن الرخصة كانت

فإن قيل : الإقامة تثبت بمجرد النية فما بال السفر وهو ضده لم يكن كذلك . أجيب بأن السفر فعل ، ومجرد القصد لا يكفي فيه . والإقامة ترك وهو يحصل بمجرد ، وسيجيئ نظيره في باب الزكاة في العبد للخدمة بنوى أن يكون للتجارة وعكسه إن شاء الله تعالى . والأحكام التى تتغير بالسفر هى قصر الصلاة وإباحة الفطر وامتداد مدة المسح إلى ثلاثة أيام وسقوط وجوب الجمعة والعيد والأضحية وحرمة الخروج على الحرة بغير محرم فإن قيل : فكما أن القصد لا بد منه للتغيير فكذلك مجاوزة بيوت المصر ولم يذكره . أجيب بأنه بصدد بيان تعريف السفر وما ذكرتم من شروط تقييده وسنذكره . وقوله (سير الإبل) بالنصب بدل من قوله مسيرة ثلاثة أيام . وقوله (عم الرخصة الجنس) ومن ضرورته عموم التقدير معناه أن الألف واللام في قوله والمسافر للجنس لعدم معهود فتكون الرخصة وهو المسح عاما بالنسبة إلى ما من هو من هذا الجنس . وذلك يستلزم أن يكون التقدير ثلاثة أيام أيضا عاما بالنسبة إلى ذلك ، وإلا لكان تقيضه صادقا وهو بعض من هو مسافر لا يمسح ثلاثة أيام ولياليها . ويلزم الكذب المحال على الشارع إن كانت الجملة خبرية معنى أيضا ، أو عدم الامثال لأمره إن كانت طلبية معنى وذلك لا يجوز .

(قوله وقوله سير الإبل بالنصب بدل من قوله مسيرة ثلاثة أيام) أقول : وفيه بحث : والظاهر أنه نصب على نزع الخافض (قوله فتكون الرخصة وهو المسح عاما بالنسبة إلى من هو من هذا الجنس ، وذلك يستلزم أن يكون التقدير الخ) أقول : لو قال وهو المسح ثلاثة أيام لاستثنى عن قوله وذلك يستلزم الخ كما لا يخفى (قوله أو عدم الامثال لأمره إن كانت طلبية وذلك لا يجوز) أقول : فيه بحث ، فإن الطلب ليس بإيجاب حتى يلزم الامثال ، ألا ترى إلى قول المصنف فيما سبق من رآه ثم لم يمسح أخذا بالعزيمة كان مأجورا ، ويجوز أن يجاب بأن المراد الامثال باعتقاد حفيته فليتأمل ، ويمكن إيراد البحث من وجه آخر يقال : ما من عام إلا وقد خص منه البعض فلا يلزم حينئذ

والشافعي بيوم وليلة في قول . وكفى بالسنة حجة عليهما

منتفية بيقين فلا تثبت إلا يتيقن ما هو سفر في الشرع وهو فيما عناه إذ لم يقل أحد بأكثر منه ، لكن قد يقال المراد بمسح المسافر ثلاثة أيام إذا كان سفره يستوعبها فصاعدا . لا يقال : إنه احتمال بخلافه الظاهر فلا يصر عليه . لأننا نقول : قد صاروا إليه على ما ذكروا من أن المسافر إذا بكر في اليوم الأول ومشى إلى وقت الزوال حتى بلغ المرحلة فنزل بها للاستراحة وبات فيها ثم بكر في اليوم الثاني ومشى إلى ما بعد الزوال ونزل ثم بكر في الثالث ومشى إلى الزوال قبله المقصد ، قال السرخسي : الصحيح أنه يصير مسافرا عند النية ، وعلى هذا خرج الحديث إلى غير الاحتمال المذكور . وإن قالوا ببقية كل يوم ملحقه بالمنقضي منه للعلم بأنه لا بد من تجلّل الاستراحات لتعذر مواصلة السير لا يخرج بذلك من أن مسافرا مسح أقل من ثلاثة أيام . فإن عصر اليوم الثالث في هذه الصورة لا يمسح فيه فليس تمام اليوم الثالث ملحقا بأوله شرعا حيث لم تثبت فيه رخصة السفر ولا هو سفر حقيقة . فظهر أنه إنما يمسح ثلاثة أيام شرعا إذا كان سفره ثلاثة . وهو عين الاحتمال المذكور من أن بعض المسافرين لا يمسحها وآل إلى قول أبي يوسف . ولا غلص إلا بمنع صحة هذا القول واختيار مقابله وإن صحه شمس الأئمة . وعلى هذا

واعترض بوجهين أحدهما أن هنا إنما يلزم أن لو كان ثلاثة أيام ظرفا لمسح ولم لا يجوز أن يكون ظرفا لقوله والمسافر حتى يكون معناه والمسافر ثلاثة أيام ولياليها يمسح . وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عناه ، فيجوز أن يكون المسافر يوما وليلة أو أقل يمسح بدليل آخر . وهو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : يا أهل مكة لا تقصروا في أقل من أربعة برد من مكة إلى عسفان والثاني أنه مترك الظاهر لأن ظاهره يقتضي استيفاء مدة ثلاثة أيام ولياليها ، وذلك ليس بشرط بالاتفاق . والجواب عن الأول أن راوي الحديث عبد الوهاب بن مجاهد وهو ضعيف عند الثقة جدا حتى كان سفيان يزويه بالكذب ، فبقي القول بالمسح للمسافر يوما وليلة قول بلا دليل . سلمنا لكن لا يجوز أن يكون ثلاثة أيام ظرفا للمسافر وإلا لكان في قوله يمسح المقيم يوما وليلة كذلك ، فكان حكم المقيم والمسافر في مدة المسح واحدا في بعض الصور ، وفي ذلك التسوية بين حكم الراحة والمشقة وهو خلاف موضوع الشرع . وعن الثاني بأن النزول لأجل الاستراحة ملحق بالسير في حق تكميل مدة السفر تيسرا . وقد روى عن أبي يوسف وهو رواية المعل عنه بيومين وأكثر اليوم الثالث ، لأن الإنسان قد يسافر مسيرة ثلاثة أيام يتعجل السير فيبلغ قبل الوقت بساعة ولا يعتد بذلك (والشافعي قدره في قول بيوم وليلة) وربما يستدل على ذلك بحديث عبد الوهاب (وكفى بالسنة) يعني ما روي (حجة عليهما)

شيء ما ذكره . ثم لا بد من مدعي التخصيص من دليل (قوله فيجوز أن يكون المسافر يوما وليلة أو أقل يمسح بدليل آخر وهو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما إلى آخر الحديث) أقول : لا يظهر كون الحديث دليلا على المسح بل هو دليل على قصر من يسرى أقل مما في الكتاب وأظن أن لفظ يمسح في السؤال ولفظ المسح في الجواب كلاهما سهو ، إما من الشارع أو من النسخ ، وصوابه يفسر والفسر (قوله والثاني أنه مترك الظاهر لأن ظاهره يقتضي استيفاء مدة ثلاثة أيام الخ) أقول : الظاهر أن المراد استيفاء المسح في جوابه تأمل (قوله وفي القول بالمسح للمسافر يوما وليلة قول بلا دليل) أقول : فيه بحث (قوله سلمنا لكن لا يجوز أن يكون ثلاثة أيام ظرفا للمسافر . وإلا لكان في قوله يمسح المقيم يوما وليلة كذلك ، فكان حكم المقيم والمسافر في مدة المسح واحدا في بعض الصور الخ) أقول : قوله في بعض الصور يعني في صورة مسافر بيوم وليلة ، وفيه بحث لأنه لا يتوقف لزوم تسوية المقيم والمسافر في بعض الصور على كون يوما وليلة ظرفا للمقيم ، بل هو يلزم على تقديره كونه ظرفا لمسح أيضا . والحق أن ظرفية المقيم محذور مستقل .

(والسير المذكور هو الوسط) وعن أبي حنيفة رحمه الله التقدير بالمراحل وهو قريب من الأول ولا معتبر بالفراسخ هو الصحيح (ولا يعتبر السير في الماء) معناه لا يعتبر به السير في البر ، فأما المعبر في البحر

نقول : لا يقصر هذا المسافر ، وأما لا أقول باختيار مقابله بل إنه لا يخلص من الذي أوردناه إلا به . وأورد أن لزوم ثلاثة أيام في السفر هو على تقديرها ظرفا ليمسح ، ولم لا يجوز كونها ظرفا لمسافر . والمعنى المسافر ثلاثة أيام يمسح ، وإنه لا يبنى تحقق مسافر في أقل من ثلاثة فيقصر مسافر أقل من ثلاثة لأن مناط رخصة القصر السفر . ولم يتحقق بعد نقل فيه ولا إجراء حكم الرخصة ، وبطل على القصر لمسافر أقل من ثلاثة حديث ابن عباس عنه صلى الله عليه وسلم قال : يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان فإنه يفيد القصر في الأربعة برد . وهي تقطع في أقل من ثلاثة أيام . وأجيب بضعف الحديث لضعف روايه عبد الوهاب بن مجاهد فبقى قصر الأقل بلا دليل . ولو سلم فهو استدلال بالمفهوم أيضا لأن القصر في أربعة برد أو أكثر إذا كان قطعها في أقل من ثلاثة إنما ثبت بمنفهوم لا تقصروا في أقل من أربعة برد . فلن قيل : لازم جعله ظرفا لمسافر كما هو جواز مسيح الأقل كذلك هو بقتضى جواز مسيح المسافر دائما مادام مسافرا . فلن تم ما ذكر جوابا عن ذلك اللازم بقى هذا محتاجا إلى الجواب . فالجواب أن بقية الحديث لما كان أن المقيم يمسح يوما وليلة بطل كونها ظرفا للمسافر وإلا لزم اتحاد حكم السفر والإقامة في بعض الصور وهي صورة مسافر يوم وليلة . لأنه إنما يمسح يوما وليلة . وهو معلوم البطلان للعلم بفرق الشرع بين المسافر والمقيم ، ويؤيد كونه ظرفا ليمسح أن السوق ليس إلا لبيان كية مسيح المسافر لإطلاقة . وعلى تقدير كون الظرف لمسافر يكون يمسح مطلقا وليس بمقصود (قوله والسير المذكور الخ) إشارة إلى سير الإبل ومشى الأقدام ، فيدخل سير البقر بغير العجلة ونحوه (قوله هو الصحيح) احتراز عما قيل يقدر بها فقيل بأحد وعشرين فرسخا ، وقيل بثمانية عشر ، وقيل بخمسة عشر . وكل من قدر بتقدير منها اعتقد أنه مسيرة ثلاثة أيام ، وإنما كان الصحيح أن لا يقدر بها لأنه لو كان الطريق وعرا بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص . وعلى التقدير بأحد هذه التقديرات لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة ، وعلى اعتبار سير الثلاثة ومشى الأقدام لو سارها مستعجل كالبريد في يوم قصر فيه وأظن لتحقق سبب الرخصة وهو قطع مسافة ثلاثة بسير الإبل ومشى الأقدام . كذا ذكر في غير موضع ، وهو أيضا مما يقوى الإشكال الذي قلناه ، ولا يخلص إلا أن يمنع قصر مسافر يوم واحد وإن قطع فيه مسيرة أيام . وإلا لزم القصر لو قطعها في ساعة صغيرة تقدر درجة كما لو كان صاحب كرامة الطي لأنه يصدق عليه أنه قطع مسافة ثلاثة بسير الإبل وهو بعيد الانتفاء مظنة المشقة وهي العلة : أعني التقدير بسير ثلاثة أيام أو أكثرها لأنها

وقوله (وهو قريب من الأول) أى التقدير بثلاث مراحل قريب إلى التقدير بثلاثة أيام . لأن المعتاد في السير في ذلك كل يوم مرحلة خصوصا في أقصر أيام السنة وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول عامة المشايخ فإنهم قدأروها بالفراسخ . ثم اختلفوا فقال بعضهم أحد وعشرون فرسخا ، وقال آخرون ثمانية عشر ، وآخرون خمسة عشر . وقوله (ولا يعتبر السير في الماء) يعنى إذا كان لموضع طريقان : أحدهما في الماء يقطع ثلاثة أيام وليلاتها إذا كانت الريح هادية : أى متوسطة ، والثاني في البر يقطع بيوم أو يومين لا يعتبر أحدهما بالآخر ، فإن ذهب إلى طريق الماء قصر . وإن ذهب إلى طريق البر أتم . ولو انعكس انعكس الحكم (وإنما المعبر في البحر

فما يليق بحاله كما في الجبل . قال (وفرض المسافر في الرابعة ركعة : ان لا يزيد عليه) . وقال الشافعي رحمه الله فرضه الأربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم . ولنا أن الشفع الثاني لا يقضى ولا يؤثم على تركه . وهذا آية النافلة بخلاف الصوم لأنه يقضى

المجمولة مظنة للحكم بالنص المقتضى أن كل مسافر يتمكن من مسح ثلاثة أيام . غير أن الأكثر بقاء مقام الكل عند أبي يوسف ، وعليه ذلك الفرع وهو ما إذا وصل عند الزوال من اليوم الثالث إلى المقصد ، فلو صح تفريعهم جواز الترخص مع سير يوم واحد إذا قطع فيه قدر ثلاثة بسير الإبل بطل الدليل . ولا دليل غيره في تقديرهم أدنى مدة السفر فيبطل أصل الحكم : أعنى تقديرهم أدنى السفر الذي يترخص فيه بثلاثة . والله تعالى أعلم (قوله فيما ياتي بخاله) وهو أن تكون مسافة ثلاثة في إذا كانت الرياح معتدلة ، وإن كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر يوم كما في الجبل يعتبر كونه من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة أيام ، ولو كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالخاص أن تعتبر المدة في أى طريق أخذ فيه (قوله وهذا آية النافلة) يعنى ليس معنى كون الفعل فرضا إلا كونه مطلوبا بالنية قطعاً أو ظناً على الخلاف الاصطلاحي ، فثبتا التخيير بين أدائه وتركه رخصة في بعض الأوقات

ما ياتي بخاله) يعتبر السير فيه بثلاثة أيام ولياليها بعد أن كانت الرياح مستوية لا ساكنة ولا عالية كما في الجبل فإنه يعتبر ثلاثة أيام ولياليها في السير فيه ، وإن كانت تلك المسافة في السبل تقطع بما دونها . قال (وفرض المسافر في الرابعة ركعتان) القصر في حق المسافر رخصة إسقاط عندنا ، وربما عبر بعض المشايخ عنه بالعزيمة ورخصة حقيقية عند الشافعي رحمه الله : أى رخصة ترفيه وفرضه عندنا ركعتان لا يزيد عليهما (وعنده فرضه الأربع) واعتبره بالصوم قال : هذه رخصة شرعت للمسافر فيتخير فيها كما في الصوم (ولنا أن الشفع الثاني لا يقضى ولا يؤثم على تركه وهذا آية النافلة) وهو ظاهر . وقوله (بخلاف الصوم) جواب عن قياس الخصم بأن الصوم يقضى : يعنى أن ترك الشيء بلا بدل ولا إثم علامة كونه نافلة . وما ذكرتم تركه يبدل وهو القضاء فلا يرد علينا ، وفيه بحث من وجهين : أحدهما أن هذا قياس في مقابلة النص لأن الله تعالى قال - فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة - وللفظ لا جناح يذكر للإباحة دون الوجوب ، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم ساه صدقة والمتصدق عليه بالخيار في القبول وعدمه . والثاني أن الفقير لو لم ينجح ليس عليه قضاء ولا إثم . وإذا حج كان فرضاً تام يكن ما ذكرتم آية النافلة . والجواب عن الأول أن النص مشترك الإلزام أما الآية فلا والله تعالى قال - أن تقصروا من الصلاة إن خفتم - على القصر بالخوف ، وهو ليس بشرط لقصر ذات الصلاة بالاتفاق ، ولا بد من إعماله فكان متحقاً بقصر الأوصاف من ترك القيام إلى العود . أو ترك الركوع والسجود إلى الإجماع لخوف من عدو أو غيره ،

(قوله والجواب عن الأول أن النص مشترك الإلزام ، إلى قوله : فكان متعلقاً بقصر الأوصاف الخ) أقول : ولا يخفى ضعفه . كيف والأمة كالجند على أن الآية في قصر أجزاء الصلاة كذا في التلويح ، ثم إن هذا الكلام في ذلك الجواب مبنى على مذهب إليه فخر الإسلام من أن انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وإن لم يكن مدلول اللفظ ، وإلا لكان التقييد بالشرط لغوا ، وغيره من الأصوليين على خلافه . ويعملون الآية دليلاً على ما ذهبوا إليه من أن التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط . وينجذب من طرف الشافعية أن القول بفهم الشرط إنما يكون إذا لم يظهر فائدة أخرى لمثل المخرج يخرج الغالب والآية منه ، فإن الغالب من أحوالهم في ذلك الوقت كان الخوف ، وتعمم التفصيل ، في التلويح في القسم الثاني .

(وإن صلى أربعاً وقعد في الثانية قدر التشهد أجزأه الأوليان عن الفرض والأخريات له نافلة) اعتباراً بالفجر ، وبصير مسيئاً لتأخير السلام (وإن لم يقعد في الثانية قدرها بطلت) لاختلاط النافلة بها قبل إكمال أركانها

ليس حقيقته إلا أنني افترضه في ذلك الوقت للسناطة بينه وبين مفهوم الفرض . فيأزم بالضرورة أن ثبوت الترخيص مع قيام الافتراض لا يتصور إلا في التأخير ونحوه من عدم إلزام بعض الكيفيات التي عهدت لازمة في الفرض وهذا المعنى قطعي في الإسقاط فيلزم كون الفرض ما بقي ، بخلاف الفقير إذا حج حيث يقع عن الفرض إن لم ينو النفل مع أنه لا يأثم بتركه لأنه افترض عليه حين صار داخل المواقيت . وأما وقوع الزائد على القراءة المسنونة فرضاً لانفلا مع أنه لا يأثم بتركها فجوابه ما سلف في فصل القراءة من أن الواجب أحد الأمرين فارجع إليه ، هذا وفيه حديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين قالت « فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر » وفي لفظ قالت « فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين أتمها في الحضر وأقرت صلاة السفر على الفريضة الأولى » زاد في لفظ قال الزهري : قالت لعروة : فما بال عائشة تتم في السفر قال : إنها تأولت كما تأول عائش . وفي لفظ لابن خنيس قالت « فرضت الصلاة ركعتين ركعتين ، ثم ما جاز النبي صلى الله عليه وسلم ففرضت أربعاً ، فتركت صلاة السفر على الأول » ذكره في باب من أين أروا التاريخ . وهذه الرواية ترد قول من قال : إن زيادة صلاة الحضر كانت قبل الهجرة ، وهذا وإن كان موقوفاً فيجب حمله على السماع لأن أعداد الركعات لا يتكلم فيها بالرأى . وكون عائشة تتم لابنينا ما قلنا : إذ الكلام في أن الفرض كم هو لافي جواز إتمام أربع فإنا نقول : إذا أتم كانت الأخريات نافلة ، لكن فيه أن المسنون في النفل عدم بناءه على تحريمه الفرض ، فلم تكن عائشة رضي الله عنها تواظب على خلاف السنة في السفر ، فالظاهر أن وصلها بناء على اعتقاد وقوع الكل فرضاً فليحمل على أنه حدث لما تردد أو ظن في أن جعلها ركعتين للمسافر مفيد بمرجه بالإتمام ، يدل عليه ما أخرجه البيهقي أو الدارقطني بسند صحيح عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها « أنها كانت تصلي في السفر أربعاً ، فقات لما لو صليت ركعتين ، فقالت : يا ابن أخي إنه لا يشق علي » وهذا والله أعلم هو المراد من قول عروة : إنها تأولت : أي تأولت أن الإسقاط مع الحرج ، لأن الرخصة في التخفيف بين الأداء والترك مع بقاء الافتراض في الخير في أدائه لأنه غير معقول . هذا ما في كتب الحديث ، وأما المذكور في بعض كتب الفقه من أنها كانت لاتعد نفسها مسافرة بل حيث حلت كانت مقيمة ، ونقل قولها « أنا أم المؤمنين فحيث حللت فهو داري » لما سئلت عن ذلك فبيد ، ويتضح أن لا يتحقق لها سفر أبداً في دار الإسلام ، ولذا كان المروى عن

وعندنا قصر الأوصاف عد الخوف مباح لا واجب . وأما الحديث فلأن التصديق بما لا يحتمل التملك من غير مفترض الطاعة كالعتاق والطلاق والقصاص إسقاط محض لا يرتد بالرد فلأن يكون من مفترض الطاعة أولى وعن الثاني بأنه لما أتى مكة صار مستطعياً فينترض عليه ويأثم بتركه كالأغنياء . وقوله (وإن صلى أربعاً) ظاهر . وقوله (وإن لم يقعد قدرها) أي قدر قعدة التشهد (بطلت) صلاته (لاختلاط النافلة بها قبل إكمال أركانها) لأن القعدة الأخيرة ركن وقد تركها قبل احتياج صلاة المسافر إلى القراءة كاحتياجها إلى القعدة ، فإذا لم يقرأ في الركعتين وقام إلى الثالثة ونوى الإقامة وقرأ الأخريين . حازت صلاته عندها خلافاً لمحمد فكيف تبطل بترك القعدة ؟ وأجيب بأن كلامنا فيما إذا لم يقعد في الأولى وأتم أربعاً من غير نية الإقامة فيكون فيه اختلاط النافلة بالفرض قبل إكمالها ، وفيما ذكرتم ليس كذلك فإنه إذا نوى الإقامة صار فرضه أربعاً وصارت قراءته في الأخريين قراءة

(وإذا فارق المسافر بيوت المصر صلى ركعتين) لأن الإقامة تتعلق بدخولها فيتعلق السفر بالخروج عنها . وفيه الأثر عن علي رضي الله عنه ، لو جاوزنا هذا الحصن لقصرنا

رسول الله صلى الله عليه وسلم الواظبة على القصر في صحيح البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه ، وصحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله ، وصحبت أبا بكر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله ، وصحبت عمر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله ، وصحبت عثمان فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى ، وقد قال تعالى - لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة - انتهى . وهو معارض لما روى من أن عثمان كان يتم ، والتوفيق أن إتمامه الماروي كان حين قام بمنى أيام منى ، ولا شك أن حكم السفر منسحب على إقامة أيام منى فساغ إطلاقاً أنه أتم في السفر ، ثم كان ذلك منه بعد مضي الصلوات من خلافته لأنه تأهل بمكة على ما رواه أحمد أنه صلى بمنى أربع ركعات فأنكر الناس عاياه فقال : أيها الناس إني تأهلت بمكة منذ قدمت وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من تأهل في بلد فليصل صلاة المقيم » مع أن في الباب ما هو مرفوع ، ففي مسلم عن ابن عباس « فرض الله الصلاة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم في الحضر أربع ركعات ، وفي السفر ركعتين ، وفي الخوف ركعة » وهذا رفع ، ورواه الطبراني بلفظ « افترض رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين في السفر كما افترض في الحضر أربعة » وأخرج النسائي وابن ماجه عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عمر رضي الله عنه قال « صلاة السفر ركعتان ، وصلاة الأضحية ركعتان . وصلاة القنطرة ركعتان ، وصلاة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم » ورواه ابن حبان في صحيحه ، وإعلاله بأن عبد الرحمن لم يسمع من عمر مدفوع بثبوت ذلك حكمه به مسلم في مقدمة كتابه ، ولو لم يكن شيء من ذلك كان فيا حقه من المعنى المفيد لفنية الركعتين كفاية . واعلم أن من الشارحين من يحكي خلافا بين المشايخ في أن القصر عندنا عزيمة أو رخصة ، وينقل اختلاف عبارتهم في ذلك ، وهو غلط لأن من قال رخصة عن رخصة الإسقاط وهو العزيمة ، وتسميتها رخصة مجاز وهذا بحيث لا يخفى على أحد (قوله وإذا فارق) بيان لمبدأ القصر ، ويدخل في بيوت المصر ربضه ، وقد صرح عنه عليه الصلاة والسلام أنه قصر العصر بذي الحليفة : وروى ابن أبي شيبة عن علي رضي الله عنه أنه خرج من البصرة فصلى الظهر أربعة ثم قال : إنا لو جاوزنا هذا الحصن لصلينا ركعتين . فإن قيل : عند المفارقة يتحقق مبدأ الفناء إذ هو مقدّر بغلوة في المختار . وقيل بأكثر مما سنذكره في باب الجمعة ، والفناء ملحق بالمصر شرعا حتى جازت الجمعة والعيذان فيه ، ومقتضاه أن لا يقصر بمجرد المفارقة للبيوت بل إذا جاوز الفناء . أجب بأنه إنما ألحق به فيما هو من حوائج أهله المقيمين فيه لا مطلقا ، وأما على قول من منع الجمعة فيه إذا كان منقطعاً عن العمران فلا يرد الإشكال . وفي فتاوى قاضيه خان : فصل في الفناء ، فقال : إن

في الأوليين والبقعة الأولى لم تبق فرضاً وإنما يسير مسافراً بقصر الصلاة إذا فارق بيوت المصر من الجانب الذي يخرج منه وإن كان في غيره من الجوانب بيوت ، لأن السفر ضد الإقامة والشيء إذا تعلق بشيء تعلق ضده بضده وحكمه الإقامة وهو الإتمام لما تعلق بهذا الموضع تعلق حكم السفر بالمجاورة عنه (وفيه الأثر عن علي رضي الله عنه) روى أنه خرج من المصر يريد السفر فحان وقت الصلاة فأتمها ، ثم نظر إلى خصم أمامه وقال (لو جاوزنا هذا الحصن لقصرنا) والخصم : بيت من قصب . واختلفوا في قدر الانفصال من المصر

(ولا يزال على حكم السفر حتى ينوى الإقامة في بلدة أو قرية خمسة عشر يوما أو أكثر، وإن نوى أقل من ذلك قصر) لأنه لا بد من اعتبار مدة

كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة القضاء أيضا ، وإن كان بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر ، وهذا إذا كانت قرية أو قرى متصلة بربض المصر لا يقصر حتى يجاوزها . وفي الفتاوى أيضا إن كان في الجانب الذي خرج منه محلة متصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر حتى يجاوز تلك المحلة . والحاصل أنه قد صدق مفارقة بيوت المصر مع عدم جواز القصر . ففي عبارة الكتاب إرسال غير واقع ؛ ولو ادعينا أن بيوت تلك القرى داخلية في مسمى بيوت المصر اندفع هذا لكنه تصف ظاهرا ، ثم المعتبر مجاوزة بيوت الجانب الذي خرج منه ، فلو جاوزها ونحاذيه بيوت من جانب آخر جاز القصر (قوله ولا يزال على حكم السفر حتى ينوى الخ) ظاهر أن المراد حتى يدخل قرية أو بلدة فينوي ذلك وإلا فنية الإقامة بالقرية والبلد متحققة حال سفره إليها قبل دخولها لكن تركه لظهوره والاستفادة من تعليل ما قبله بقوله لأن الإقامة تتعلق بدخولها وفيه أثر على . قال البخاري تعليقا : وخرج على رضى الله عنه فقصر وهو يرى البيوت ، فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها ، يريد أنه صلى ركعتين والكوفة بمراءى منهم فقيل له الخ . وقد أسنده عبد الرزاق فصرح به قال : أخبرنا الثوري عن وفاء بن إياس الأسدي قال : خرجنا مع علي رضى الله عنه ونحن ننظر إلى الكوفة فبصلي ركعتين ثم رجعنا فصلي ركعتين وهو ينظر إلى القرية . فقلنا له : ألا تصلي أربعاً ؟ قال : لا حتى ندخلها . ثم بقاء حكم السفر من حين المفارقة ناوباً للسفر إلى غاية نية الإقامة في بلد خمسة عشر يوما مقيد بأن يكون بعد استكمال مدة السفر وبأن لا يكون من دار الحرب وهو من العسكر قبل الفتح . وأيضا اشتراط النية مطلقا في تبوت الإقامة ليس واقعا ، فإنه لو دخل مصره صار مقيما بمجرد دخوله بالنية . والأحسن في الضابط لا يزال مسافرا حتى يعزم على الرجوع إلى بلده قبل استكمال مدة السفر ولو في المفارقة . أو يدخلها بعد الاستكمال ، أو يدخل غيرها فينوي الإقامة بها وحدها خمسة عشر يوما فصاعدا وليست من دار الحرب وهو من العسكر الداخلين ، والمفاهيم المخالفة للتمسك كلها مذكورة في الكتاب مسائل مستقلة ، غير أنه لم يذكر فيه مسألة العزم على الرجوع ، وهي أنه إذا ثبت حكم السفر بالمفارقة ناوبا للسفر ثم بدا له أن يرجع لحاجة أو لآخر فرجع صار مقيما في المفارقة حتى أنه يصلي أربعاً ، وقياسه أن لا يحل فطره في رمضان وإن كان بينه وبين بلده يومان لأنه انتقض السفر بنية الإقامة لاحتمال النقص إذ لم يستحكم إذ لم يتم غلة ، وكانت الإقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة الإنتمام . ولو قيل العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة أيام

فقال الإمام الترمذى : الأشبه أن يكون قدر غلوة . واعترض بأن صلاة الجمعة والعديد يجوز إقامتها في هذا المقدار من المصر وهي لا تنقام إلا في المصر ، فإن كان هذا الموضع من المصر فكيف جاز القصر ، وإن لم يكن منه كيف جازت هذه الصلاة به ؟ وأجيب بأن قضاء المصر إنما يلحق فيما كان من حوائج أهله وقصر الصلاة ليس منها (ولا يزال على حكم السفر حتى ينوى الإقامة في بلدة أو قرية خمسة عشر يوما) وقوله (أو أكثر) زائد (وإن نوى أقل من ذلك قصر) عندنا . وقال الشافعي في قول : إذا نوى إقامة أربعة أيام صار مقيما . وفي قول آخر صار

(قوله فقال الإمام الترمذى : الأشبه أن يكون قدر غلوة ، واعترض بأن صلاة الجمعة والعديد الخ) أقول : الاعتراض لا يرد على ما ذكره

لأن السفر يجامعه الليث فقدرناها بمدة الطهر لأنهما مدتان موجبتان، وهو مأثور عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم، والأثر في مثله كالخبر، والتقيد بالبلدة والقرية يشير إلى أنه لا تصحح نية الإقامة في المخارة وهو الظاهر

لا استكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم بالسفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت حكمه، والمثبت علة حكم الإقامة احتاج إلى الجواب (قوله لأن السفر يجامعه الليث) يعني حقيقة الليث مع قيام حقيقة السفر يوجد في كل مرحلة فلا يمكن اعتبار مطلقه (قوله وهو مأثور عن ابن عباس وابن عمر) أخرجه الطحاوي عنهم قالوا: إذا قدمت بلدة وأنت مسافر وفي نفسك أن تقيم خمس عشرة ليلة فأكل الصلاة بها. وإن كنت لا تدري متى تظعن فأقصرها. وروى ابن أبي شيبة: حدثنا وكيع: حدثنا عمر بن ذر عن مجاهد. أن ابن عمر كان إذا أجمع على إقامة خمسة عشر يوماً أتم. وقال محمد في كتاب الآثار: حدثنا أبو حنيفة، حدثنا موسى بن مسلم عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال: إذا كنت مسافراً فوطئت نفسك على إقامة خمسة عشر يوماً فأتمم الصلاة، وإن كنت لا تدري متى تظعن فأقصر (قوله والأثر في مثله كالخبر وهو الظاهر) احتراز عما سيذكره من الرواية عن أبي يوسف لأنه لا مدخل للرأى في المقدرات الشرعية. وقد بنى عليه قوله فقدرناها بمدة الطهر لأنهما مدتان موجبتان، فهذا قياس أصله مدة الطهر، والعلة كونها موجبة ما كان ساقطاً وهي ثابتة في مدة الإقامة وهي المخرج فاعتبرت كميتهما وهو الحكم، وإصلاحه بأنه بعد ثبوت التقدير بالخبر وجدناه على وفق صورة قياس ظاهر فرجحنا به المروي عن ابن عمر على المروي عن عثمان أنها أربعة أيام كما هو مذهب الشافعي. وقد أخرج

دقما وإن لم ينو. واحتج للأول بقوله تعالى - وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة - على القصص بالضرب في الأرض، ومن نوى الإقامة فقد ترك الضرب، والمعلق بالشرط معلوم عند عدمه، إلا أنا تركنا مادون ذلك بدليل الإجماع، وللتأني يقول عثمان رضي الله عنه: من أقام أربعة أيام ولم يذكر النية، وليس بصحيح لأن ترك الضرب يحصل بنية ثلاثة أيام أيضاً. والإجماع على عدم جوازها في الأربعة كالإجماع على مادونها، ذكره الطحاوي. وقد روى عن عثمان خلاف ذلك أيضاً فلا يكون حجة. ولنا ما ذكر أنه لا بد من اعتبار مدة لأن السفر يجامعه الليث فقدرناها بمدة الطهر لأنهما مدتان موجبتان، فإن مدة الطهر توجب إعادة ماسقط بالحيز، والإقامة توجب إعادة ماسقط بالسفر، فكما قدر أدنى مدة الطهر بخمسة عشر يوماً فكذلك يقدر أدنى مدة الإقامة، ولهذا قدرنا أدنى مدة الحيز والسفر بثلاثة أيام لكونهما مسقطين (وهو) أي التقدير بمدة الطهر (مأثور) روى مجاهد عن ابن عباس وابن عمر أنها قالوا: إذا دخلت بلدة وأنت مسافر وفي عزمك أن تقيم بها خمسة عشر يوماً فأكمل الصلاة. وإن كنت لا تدري متى تظعن فأقصر. والأثر في مثله من المقدرات الشرعية كالخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن العقل لا يتهدى إلى ذلك، وسماشهم عن انحراف فكان قولهم معتمداً على السماع ضرورة. لا يقال كلامه متناقض لأنه اعتبرها أولاً بمدة الطهر وهو رأى منه، ثم قال (والأثر في مثله) يعني مالا يعقل من المقدرات (كالخبر) لأن ذلك إظهار معنى بعد ثبوت أصله بالأثر. لا أن يثبت ذلك بالرأى لأنه لا مدخل له فيه. وقوله (وهو الظاهر) أي الظاهر من الرواية احتراز عما روى عن

الترمذي بل مروره ما في الكتاب ففيه نوع ركافة (قوله واحتج للأول بقوله تعالى - وإذا ضربتم في الأرض - إل آخر الآية) أقول: وقد منع الشارح أن يكون المراد قصر أجزاء الصلاة في الصحيفة السابقة.

(ولو دخل مصر على عزم أن يخرج غدا أو بعد غد ولم ينو مدة الإقامة حتى يبق على ذلك سنين قصر) لأن ابن عمر أقام بأذربيجان ستة أشهر وكان يقصر . وعن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم مثل ذلك (وإذا دخل العسكر أرض الحرب فنوا الإقامة بها قصروا وكذا إذا حاصروا فيها مدينة أو حصنا) لأن الداخل بين أن يهزم فيقر وبين أن يهزم فيقر فلم تكن دار إقامة

السنه عن أنس « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة فصلى ركعتين ركعتين حتى رجعنا إلى المدينة قيل : كم أقصم بمكة ؟ قال : أقمنا بها عشرة ولا يمكن حمله على أنهم عزموا قبل أربعة أيام ، غير أنهم اتفق لهم أنهم استمروا إلى عشر لأن الحديث إنما هو في حجة الوداع . فتعين أنهم نوا الإقامة حتى يقضوا النسك . نعم كان يستقيم هذا لو كان في قصة الفتح : لكن الكائن فيها أنه صلى الله عليه وسلم أقام بمكة تسع عشرة يقصر الصلاة . رواه البخاري من حديث ابن عباس . وحديث أنس في حجة الوداع قاله المنفرد ، فإنه صلى الله عليه وسلم دخل مكة صبيح رابعة من ذى الحجة وهو يوم الأحد . وبات بالمحصب ليلة الأربعاء . وفي مثل تلك الليلة اعتمرت عائشة من التعميم . ثم طاف صلى الله عليه وسلم طواف الوداع سمرا قبل الصبح من يوم الأربعاء ، وخرج صبيحته وهو اليوم الرابع عشر فتست له عشر ليال . ولو قيل : تلك واقعة حال فيجوز كون الإقامة فيها كانت منوبة منه صلى الله عليه وسلم في مكة ومعنى فلا يصير له بذلك حكم الإقامة على رأيكم . قلنا : معلوم أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن ليخرج من مكة إلى صبيحة يوم التروية فيكون عزمه على الإقامة بمكة إلى حينئذ ، وذلك أربعة أيام كوامل . فينتفى به قولكم إن أربعة أقل مدة الإقامة (قوله لأن ابن عمر رضى الله عنهما أقام بأذربيجان) بالذال الساكنة المعجمة بعد همزة والياء مكسورة بعد الباء المثناة من تحت قرية . روى عبد الرزاق بسنده أن ابن عمر أقام بأذربيجان ستة أشهر يقصر الصلاة . وروى البيهقي في المعرفة بإسناد صحيح أن ابن عمر قال : ارتج علينا الثلج ونحن بأذربيجان ستة أشهر في غزاة ، فكان نصل ركعتين ، وقيد أنه كان مع غيره من الصحابة يفعلون ذلك . وأخرج عبد الرزاق عن الحسن قال : كنا مع عبد الرحمن بن سمرة ببعض بلاد فارس سنين ، فكان لا يجمع ولا يزيد على ركعتين . وأخرج عن أنس بن مالك أنه كان مع عبد الملك بن مروان بالشام شهرين يصلي ركعتين ركعتين (قوله فلم تكن دار إقامة) ومجرد نية الإقامة لا تتم علة في ثبوت حكم الإقامة كما في المغازة ، فكانت البلد من دار

أبي يوسف أن الرعاة إذا نزلوا موضعا كثير الكلأ والماء ونوا الإقامة خمسة عشر يوما والكلأ والماء يكفيهم لتلك المدة صاروا مقبدين ، وكذلك أهل الأعبية ، وقالوا : نية الإقامة في المغازة إنما لاتصح إذا سار ثلاثة أيام بنية السفر ، فأما قبل ذلك فتصح لأن السفر لما لم يتم علة كانت نية الإقامة تقضا للعارض لا ابتداء علة ، وإذا سار ثلاثة أيام ثم نوى كانت ابتداء لإيجاب فلا تصح إلا في مكان ذكره فخر الإسلام في أصوله في العوارض المكتسبة . وقوله (ولو دخل مصر) واضح وأذربيجان صحح بفتح همزة والراء وسكون الذال المعجمة . وقوله (وعن جماعة من الصحابة مثل ذلك) روى عن سعد بن أبي وقاص أنه أقام بقرية من قرى نيسابور شهرين وكان يقصر . وكذلك علقمة بن قيس أقام بخوارزم سنتين كان يقصر الصلاة ، وكذلك روى عن ابن عباس . لا يقال : هذا مخالف لقوله تعالى - وإذا ضربتم في الأرض - على ما مر من التقرير لأن المراد به قصر الصفات كما تقدم . وقوله (وإذا دخل العسكر أرض الحرب) حاصل معناه أن ينهم لم تصادف مجلها لأن محلها هو ما يكون

(وكذا إذا حاصروا أهل البغى في دار الإسلام في غير مصر أو حاصروهم في البحر) لأن حالم مبطل عزيزهم . وعند زفر رحمه الله : يصح في الوجهين إذا كان الشوكة لم تتمكن من القرار ظاهراً . وعند أبي يوسف رحمه الله يصح إذا كانوا في بيوت المدر لأنه موضع إقامة (ونية الإقامة من أهل الكلا وهم أهل الأخبية ، قبل لاتصح ، والأصح أنهم مقيمون) يروى ذلك عن أبي يوسف لأن الإقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى إلى مرعى

الحرب قبل الفتح في حق أهل العسكر كالمغازة من جهة أنها ليست بموضع إقامة قبل الفتح لأنهم بين أن يهزموا فيقروا أو يهزموا فيفروا ، فحالتهم هذه مبظلة عزيزهم لأنهم مع تلك العزيمة موطنون على أنهم إن هزموا قبل تمام خمسة عشر وهو أمر محوز لم يقيموا ، وهذا معنى قيام الردد في الإقامة فلم تقطع النية عليها . ولا بد في تحقق حقيقة النية من قطع القصد وإن كانت الشوكة لم لأن احتمال وصول المدد للعدو ووجود مكيدة من القليل يهزم بها الكثير قائم ، وذلك يمنع قطع القصد ، وبهذا يضعف تعليل أبي يوسف الصحة إذا كانوا في بيوت المدر لأن كانوا في الأخبية لأن مجرد بيوت المدر ليس علة ثبوت الإقامة بل مع النية ولم تقطع . وعلى هذا قالوا فيمن دخل مصر للقضاء حاجة معينة ليس غير ونوى الإقامة خمسة عشر يوماً لا يتم ، وفي أسير انفلت منهم ووطن على إقامة خمسة عشر في غار ونحوه لم يصر مقيماً (قوله فلا يبطل بالانتقال من مرعى إلى مرعى) يعنى هم لا يقصدون سفراً بل الانتقال من مرعى إلى مرعى ، وهذا لأن عادتهم المقام في المغازة فكانت في حقهم كالقرى في حق أهل القرى . وعن أبي يوسف أن الرعاء إذا كانوا في ترحال في المغازة من مساقط إلى مساقط الغيث ومعهم رحالهم وأقلامهم كانوا مسافرين حيث نزلوا مرعى كثير الكلا والماء وانخلوا الخنازير والمعالف والأورار والحيام وعزموا على إقامة خمسة عشر يوماً والماء والكلا يكفيهم ، فإني أستحسن أن أجعلهم مقيمين ، ولا بد من تقييد سفرهم

على قرار ليس إلا . وهذا دائر بين القرار والقرار كما ذكر في الكتاب فلم تكن دار إقامة . ويعضد ما روى جابر ابن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقام بقبوك عشرين يوماً بقصر الصلاة . وقوله (وكذا إذا حاصروا أهل البغى في دار الإسلام) إنما ذكره وإن كان يعلم حكمه من حكم أهل الحرب لدفع ماعسى يتوهم أن نية الإقامة في دار الحرب إنما لم تصح لأنها منقطعة عن دار الإسلام فكانت كالمغازة ، بخلاف مدينة أهل البغى فإنها في يد أهل الإسلام فكان ينبغي أن تصح النية (وكذا إذا حاصروهم في البحر) وقوله (لأن حالم مبطل عزيزهم) يشير إلى أن المحل وإن كان صالحاً للنية لكن ثمة مانع آخر وهو أنهم إنما يقيمون لغرض ، فإذا حصل انزعاجوا فلا تكون نيتهم مستقرة . وهذا التعليل يدل على أن قوله في غير مصر ، وقوله في البحر ليس بقيد حتى لو نزلوا مدينة أهل البغى وحاصروهم في الحصن لم تصح نيتهم أيضاً لأن مدينتهم كالمغازة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها . وقوله (في الوجهين) أى في محاصرة أهل البغى وأهل الحرب . وقوله (لأنه موضع إقامة) أى بيوت المدر ، وذكر الضمير لأن الخبر مذكر ، وفرق أبو يوسف بين الأبنية والأخبية بأن موضع الإقامة والقرار هو الأبنية دون الأخبية (ونية الإقامة من أهل الكلا وهم أهل الأخبية) تختلف فيها ، فمنهم من يقول (لاتصح) أبداً لأنهم ليسوا في موضع الإقامة (والأصح أنهم مقيمون ، يروى ذلك عن أبي يوسف لأن الإقامة) للمدر (أصل) والسفر عارض يحصل عند قصد الانتقال إلى مكان بينه وبينه مدة السفر وهم لا يقصدون ذلك ،

(قوله ويضد ما روى جابر بن عبد الله إلى آخر الحديث) . أقول : إنما يضد لو ثبت منه الإقامة فيه

(وإن اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت أتم أربعاً) لأنه يتغير فرضه إلى أربع للتعنية كما يتغير بنية الإقامة لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت

بذلك بأن يقصدوا في الابتداء موضعاً مسيراً ثلاثة أيام حتى ينتقض به حكم الإقامة التي كانت لهم . بعد ذلك ينحى هذا التفصيل ذكره في البدائع . أما من ليس من أهل البادية بل هو مسافر فلا يصير مقياً بنية الإقامة في مرعى أو جزيرة (قوله لاتصال المغير) وهو الاقتداء بالسبب وهو الوقت ، وفرض المسافر قابل للتغيير حال قيام الوقت ، فإنه لو نوى الإقامة فيه تغير إلى أربع ، فبعد قوله للتغير توقف تحقق التغيير على مجرد سبب وقد وجد وهو الاقتداء . فإن قيل : انعقاد الاقتداء سبباً للتغير موقوف على صحة اقتداء المسافر بالمقيم وصحته موقوفة على تغير فرضه إذ المالم يتغير لزم أحد الأمرين من اقتداء المفترض بالتنقل في حق القعدة أو القراءة فقد توقف التغيير على الاقتداء وصحته على التغيير وهو دور . فالجواب أنه دور معية لا دور ترتب بأن تثبت صحة الاقتداء والتغير معاً إلا أنه في الملاحظة يكون ثبوت التغيير لتصحيح الاقتداء لأنه مطلوب شرعاً ما يمنع منه مانع ولا مانع إلا عدم التغيير وهو ليس بلازم لفرض ثبوت التغيير بما يصاحبه سبباً له فليكن طاب الشرح تصحيح الاقتداء سبباً له أيضاً فيثبت عند الاقتداء فنثبت الصحة معه . بخلاف ما إذا خرج الوقت لأنه حينئذ لا يقبلها لتقرر في الزمة ركعتين فيصير كالصحيح فلا يمكن فلا يصح . وهذا إذا خرج الوقت قبل الاقتداء . أما إذا اقتدى به في الوقت ثم خرج قبل الفراغ فلا يفسد ولا يبطل اقتداؤه لأنه حين اقتدى صار فرضه أربعاً للتعنية كالمقيم وصلاة المقيم لا تصير ركعتين بخروج الوقت ، وكذا لو نام خلف الإمام حتى خرج الوقت فأنبه بطريق أولى : أغنى يتم أربعاً ، وإذا كان تغيره ضرورة الاقتداء فلو أسد صلى ركعتين لزمه ، بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه بنوى النقل حيث يصلي أربعاً إذا أفسد لأنه لزم أداء صلاة الإمام وهناك يقصد سوى إسقاط فرضه غير أنه تغير ضرورة المتابعة ، بخلاف ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فأحدث الإمام فاستخلف المقيم لا يتغير فرضه إلى الأربع مع أنه صار مقتدياً بالخليفة المقيم ، لأنه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان المسافر كأنه الإمام فيأخذ الخليفة صفة الأول ، حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاة الكل من المسافرين والمقيمين ، ولو أم مسافر مسافرين ومقيمين فقبل أن يسلم بعد التشهد على رأس الركعتين تكلم واحد من المسافرين أو قام فذهب ثم نوى الإمام الإقامة فإنه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا أربعاً لو جود المغير في محله . وصلاة من تكلم تامة لأنه تكلم في وقت لو تكلم إمامه لم تفسد ، فكذلك صلاة

وإنما يتكلمون من ماء إلى ماء ومن مرعى إلى مرعى فكانوا مقيمين أبداً . قال (وإن اقتدى المسافر بالمقيم) بين ههنا حكم اقتداء المسافر بالمقيم وعكسه . والأول يجوز إذا كان في الوقت ولا يجوز بعد خروجه ، والثاني يجوز في الوقت وبعد خروجه ، وعلى هذا إذا اقتدى مسافر بمقيم في الوقت (أتم) صلاته (أربعاً لأنه) لزم المتابعة لمن فرضه الأربع . ومن لزم المتابعة لمن فرضه أربع (يتغير فرضه إلى أربع للتعنية كما يتغير بنية الإقامة) فإن قيل : علل تغير فرضه بالتعنية بقوله للتعنية فكيف يستقيم تعليله بعد ذلك بقوله (الاتصال المغير بالسبب وهو الوقت) قلت : ذلك تعليل للتعين عليه ، ومعناه أن الجامع موجود وهو اتصال المغير بالسبب ، فإن المغير في الأول هو الاقتداء ، وقد اتصل بالسبب وهو الوقت كما أن المعتبر في الثاني هو نية الإقامة وقد اتصل بالسبب . وإن اقتدى

(تو له فإن قيل علل تغير فرضه بالتعنية بقوله للتعنية الخ) أقول : الظاهر أن قوله للتعنية هنا في . كان قوله بنية الإقامة فيها بعده (قوله) قلت ذلك التعليل المقيس عليه . ومعناه أن الجامع موجود الخ) أقول : فيحتمل أن يكون تعليلاً للمقيس عليه بل إيذاء الله المشتركة

(وإن دخل معه في فائتة لم تجزه) لأنه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب، كما لا يتغير بنية الإقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة أو القراءة (وإن صلى المسافر بالمقيمين ركعتين سلم وأتم المقيمون صلاتهم)

المقتدى إذا كان بمثل حاله. ولولا تكلم بعد نيته فسدت صلاته لأنه انقلب فرضه أربعاً ثم تكلم. ولكن يجب عليه صلاة المسافرين ركعتين لأن الأربع للتبعية وقد زالت بفساد الصلاة (قوله وإن دخل معه في فائتة) أي في فائتة على المأموم المسافر سواء كانت فائتة على الإمام المقيم أولاً بأن صلى المقيم ركعة من الظهر مثلاً أو ركعتين ثم خرج الوقت فاعتدى به مسافر في الظهر لأن الظهر فائتة في حق المسافر لا في حق الإمام (قوله اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة الأولى) إن اعتدى به في الشفع الأول فإنها فرض على المسافر الذي لم يتغير فرضه واجبة على الإمام، وإنما أطلق اسم التنفل مجازاً لاشتراكهما في عدم فساد الصلاة بالترك أو القراءة إن اعتدى به في الشفع الثاني، فإن القراءة فيه

به في غيره لم يجز لعدم اتصال المغير كما إذا نوى الإقامة بعد الوقت، وإنما قال (وإن دخل معه في فائتة) ولم يقل (وإن اعتدى به في غير الوقت) لثلا يرد عليه ما إذا دخل مسافر في صلاة المقيم في الوقت ثم ذهب الوقت فإنها لم تفسد، وقد وجد الاقتداء بعده لأن الإتمام لزمه بالشروع مع الإمام في الوقت فالتحق بغيره من المقيمين، واعترض بأن المتابعة لو استلزمت الإتمام لوجب على مسافر اعتدى به مقيم فأحدث للمسافر واستخلف المقيم أن يتم صلاته أربعاً لأنه صار متابعا للمقيم، وليس كذلك فإن فرضه لا يتغير. وأجيب بأن الاعتبار في ذلك للاقتداء والمسافر كان فيه متبوعاً لاتابعا. وقوله (فيكون اقتداء المفترض) نتيجة ما قبله وتقريره لأنه لا يتغير بعد الوقت، وإذا لم يتغير كان اقتداؤه عقداً لا يفيد موجه لاستلزامه أحد المحذورين لأنه إن سلم على الركعتين كان مخالفاً لإمامه وهو مفسد، وإن أتم أربعاً خلط التنفل بالكتابة قصداً، والقعدة الأولى فرض في حقه فغل في حق الإمام، وكذلك القراءة في الآخرين (فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة) إن اعتدى به في أول الصلاة (أو القراءة) إن اعتدى به في الشفع الثاني، وكلمة أو لعناد الخلو دون مانعة الجمع لجواز اجتماعهما، وذلك أيضاً مفسد. واعترض بوجهين: أحدهما أن الإمام لو نسي القراءة في الشفع الأول وقضاها في الشفع الثاني ينبغي أن يجوز في هذه الصورة اقتداء المسافر بالمقيم وإن كان بعد خروج الوقت، لكون القعدة والقراءة فرضين على الإمام أيضاً كالمقتدى والثاني أن اقتداء المتنفل بالمفترض في الشفع الثاني جائز مع أن القراءة على المفترض نفل، وعلى المتنفل فرض فكان اقتداء المفترض بالمتنفل. وأجيب عن الأول بأن القضاء يلحق بمحل الأداء فيبقى الشفع الثاني خالياً عن القراءة فكان بناء الموجود على المعلوم وذلك لا يجوز. وعن الثاني بأن صلاة المتنفل أخذت حكم الفرض تبعاً لصلاة الإمام، ولهذا لو أفسد المتنفل صلاته بعد الاقتداء وجب قضاءها أربعاً، وإن اعتدى المقيمون بمسافر صلى بهم ركعتين وسلم وأتم المقيمون صلاتهم لأن المقتدى التزم الموافقة في الركعتين، وقد أدى ما التزم ولم يتم صلاته فينفرد في الباقي كالسبوق إلا أنه لا يقرأ في الأصح. وقوله في الأصح احتراز عما قال بعض المشايخ من

(قوله والقعدة الأولى فرض في حقه فغل في حق الإمام) أقول: لعل المراد أنها كالنفل في كون تركها غير مفسد وإلا فهي واجبة (قوله وذلك أيضاً مفسد) أقول: معلوف على قوله وهو مفسد (قوله وكذلك القراءة في الآخرين الخ) أقول: القراءة في الآخرين فرض في حقه لأنها نفل له ففرض القراءة، بخلاف الإمام فإنه لا تقصد صلاته بترك القراءة في الآخرين (قوله ولهذا لو أفسد المتنفل صلاته بعد الاقتداء وجب قضاءها أربعاً) أقول: بخلاف المسافر المقتدى بالمقيم كما يحكي.

لأن المقتضى التزم الموافقة في الركعتين فينفرد في الباقي كالسبوق، إلا أنه لا يقرأ في الأصح لأنه مقتد تحريمه لأفعلا والقرض صار مؤدى فيتركها احتياطا ، بخلاف المسبوق لأنه أدرك قراءة نافلة فلم يتأد القرض فكان الإتيان أولى قال (ويستحب للإمام إذا سلم أن يقول : أتموا صلاتكم فإنما قوم سفر) لأنه عليه الصلاة والسلام قاله حين

نفل على الإمام . وإن فرض أنه لم يقرأ في الأوليين لأن قراءته هذه تلتحق بالأولين لأن فرض القراءة يجب جعله فيها فيدخلو الثاني عن القراءة بالكلية (قوله في الأصح) احتراز عما قيل يقرعون لأنهم منفردون ، ولهذا يجب السجود عليهم إذا سهوا (قوله احتياطا) فإنه بالنظر إلى الاقتداء تحريمه حين أدركوا أول صلاة الإمام نكره القراءة تحريما ، وبالنظر إلى عدمه فعلا إذ لم يقسم مع الإمام ما يقضون وقد أدركوا فرض القراءة نستحب . وإذا دار الفعل بين وقوعه مستحبا أو محرما لا يجوز فعله . بخلاف المسبوق فإنه أدرك قراءة نافلة ، ولو فرض أن الإمام لم يكن قرأ في الأوليين فلما حينئذ تلتحق بهما ويخلو الشفع الثاني كما ذكرنا فلم يدرك قراءة أصلا حكما إذ ذاك فدارت قراءته بين أن تكون مكروهة تحريما أو ركنا تضد الصلاة بتركه . فالاحتياط في حقه القراءة لأن تركها ترك القرض أشد من تركها المكروه تحريما (قوله ويستحب له إذا سلم أن يقول : أتموا صلاتكم الخ) لاحتمال أن يكون خطفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالإمام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على

وجوب القراءة فيما يتمون لأنهم منفردون فيه ولهذا يلزمهم سجود السهو إذا سهوا فيه فأشبهوا المسبوقين . ووجه الأصح ما ذكر في كتاب أنه مقتد تحريمه لا فعلا . يعني في الشفع الثاني ، أما أنه مقتد تحريمه فلأنه التزم الأداء معه في أول التحريم ، وأما أنه ليس بمقتد فعلا فلأن فعل الإمام قد فرغ بالسلام على رأس الركعتين ، وكل من كان كذلك فهو لاحق ، ولا قراءة على اللاحق لأنه بالنظر إلى كونه مقتديا تحريمه حرم عليه القراءة . وبالنظر إلى كونه غير مقتد فعلا يستحب له القراءة لأن فرض القراءة صار مؤدبا فدارت قراءته بين كونه حراما ومستحبا فكان الاحتياط في الترك ترجيحاً للمحرم بخلاف المسبوق لأنه أدرك قراءة نافلة ، يعني في الآخرين لأن الكلام فيه ، فبالنظر إلى كونه مقتديا كانت بدعة ، وبالنظر إلى كونه منفردا كانت فرضا لأنه لم يتأد فرض القراءة فكانت عليه واجبة . فإن قيل : فإذا كانت واجبة كيف قال فكان الإتيان أولى ؟ أجيب بأن الأولوية لانتافي الوجوب لأن المراد بالأولوية ترجيح جانب الوجود على الترك وهو موجود في الوجوب وزيادة وفيه ما فيه . وقيل ذكره بمقابلة ما ذكر من قراءة المقيمين بعد فراغ إمامهم المسافر لا بالنظر في نفسه ، وقيل ذكره في مقابلة قوله فيتركها احتياطا ومراده أن يجعله منفردا لتجب عليه القراءة لو تركها فسدت صلاته أولى من جعله مقتديا وفيه نظر لأنه يجب جعله منفردا (ويستحب للإمام إذا سلم أن يقول : أتموا صلاتكم فإنما قوم سفر) أي مسافرون ، وهذا يدل على أن العالم بحال الإمام بكونه مقبلا أو مسافرا ليس بشرط لأنهم إن علموا أنه مسافر فقول هذا عبث ، وإن علموا أنه مقيم كان كاذبا فدل على أن المراد به إذا لم يعلموا حاله . وهو مخالف لما ذكر في فتاوى قاضيه خان وغيره أن من اقتدى بإمام لا يدري أنه مقيم أو مسافر لا يصح اقتدائه . والتوفيق بينهما ما قيل إن ذلك محمول على ما إذا بنوا أمر الإمام على ظاهر حال الإقامة ، والحال أنه ليس بعقيم وسلم على رأس الركعتين وتفرقا على ذلك لا اعتقادهم فساد

(قوله بالنظر إلى كونه مقتديا كانت بدعة) أقول : عبر عن الحرام بالبدعة هنا لبيان أمره بالنسبة إلى ترك القرض فإنه مجتهد فيه ، بخلاف ترك فرض القراءة

صلى بأهل مكة وهو مسافر

ظن إقامة الإمام ثم إفساده بسلامه على ركعتين ، وهذا محمل ما في الفتاوى إذا اقتدى بإمام لا يبرى أسافر هو أو مقيم لا يصح ، لأن العلم بحال الإمام شرط الأداء بجماعة انتهى . لأنه شرط في الابتداء لما في المبسوط : رجل صلى بالقوم الظهر ركعتين في قرية وهم لا يبرون أسافر هو أم مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين أم مسافرين ، لأن الظاهر من حال من في موضع الإقامة أنه مقيم ، والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين بخلافه ، فإن سألوه فأخبرهم أنه مسافر جازت صلاتهم انتهى . وإنما كان قول الإمام ذلك مستحبا لأنه لم يتعين معرفة صحة صلاته لم فإنه ينبغي أن يتموا ثم يألوه فتحصل المعرفة . وحديث « أتوا صلاتكم » رواه أبو داود والترمذي عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال « غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت معه الفتح » فأقام بمكة ثمان عشرة ليلة لا يصل إلا ركعتين يقول : يا أهل مكة صلوا أربعا فإننا قوم سقر » صححه الترمذي . هذا ولو قام المقتدى المقيم قبل سلام الإمام فنوى الإمام الإقامة قبل عبوده رفض ذلك وتابع الإمام ، فإن لم يفعل وسجد فسدت صلاته لأنه ما لم يسجد لم يستحكم خروجه عن صلاة الإمام قبل الإمام . وقد بقي على الإمام ركعتان بواسطة التغير فوجب عليه الاقتداء بهما ، فإن انفراد فسدت ، بخلاف ما لو نوى الإمام بعد ما سجد المقتدى فإنه يتم منفردا ، فلو رفض وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد ، وتقدمنا في باب الحدث في الصلاة مسألة استخلاف الإمام المسافر مقيما فاربع إليها هناك وأتقنها .

(وهذه مسائل الزيادات) مسافر ومقيم أم أحدهما الآخر ، فلما شرعا شكنا في الإمام استقبالا لأن الصلاة متى فسدت من وجه وجازت من وجوه حكم بفسادها ، وإمامة المقتدى مفسدة ، واحتمال كون كل منهما مقتديا قائم فتنفسد عليهما . قيل تأويله إذا افرقا عن مكانهما ، أما قبله فيجعل من عن يمين الآخر مقتديا حملا على السنة ، وقيل لأن قيام المقتدى عن اليمين ليس شرطا ليجعل دليلا ، ولو لم يشكنا حتى أحدث أحدهما فخرج ثم أحدث الآخر فخرج ثم شكنا فسدت صلاة من خرج أولا لا الثاني لأن الأول سواء كان إماما أو مقتديا لما خرج أولا صار مقتديا بالمتأخر ، ثم إذا خرج الثاني خلا موضع المأموم عن الإمام وذلك مفسد ، بخلاف الثاني فإنه خرج وهو إمام فلا تعلق لصلاته بصلاة غيره ليزم من فساد صلاة الغير فسادها ويصل أربعا مسافرا كان أو مقيما ، ويقرأ في الركعة الثانية ويجلس على رأس الركعتين لأن ذلك فرض على المسافر إن كان إماما ، وعلى المقيم إن اقتدى بالمسافر وتحوّل إمامته إليه ، واحتمال الاقتداء ثابت ، وإن لم يعلم الأول خروجا فسدت صلاتهما لأن صلاة المتقدم فاسدة واحتمال التقدم ثابت في كل منهما ، وكذا إن خرجا معا لفساد صلاة المقتدى منهما تخلو مكان الإمام واحتمال الاقتداء في كل منهما ثابت ، ولو صليا ركعتين وقعدا ولم يحدثنا ثم شكنا في الإمام لم تعد صلاتهما بل يقوم المقيم ويتم أربعا

صلاة الإمام . وأما إذا علموا بعد الصلاة بحال الإمام جازت صلاتهم ، وإن لم يعلموا بحاله وقت الاقتداء ، وهذا القول يعلم جاله في الآخرة بقوله فإن قيل فعلى هذا التقرير يجب أن يكون هذا القول واجبا على الإمام لأن إصلاح صلاة القوم يحصل به ، وما يحصل به ذلك فهو واجب على الإمام فكيف قال ويستحب ؟ أجب بأن إصلاح صلاتهم ليس بمتوقف على هذا القول ألبيته بل إذا سلم على رأس الركعتين وعلم عدم سهره فالظاهر من حاله أنه

(وإذا دخل المسافر في مصره أتم الصلاة وإن لم ينو المقام فيه) لأنه عليه الصلاة والسلام وأصحابه رضي الله عنهم كانوا يسافرون ويعودون إلى أوطانهم مقيمين من غير عزم جديد .

ويتابعه المسافر لأن المقيم إن كان إماما كان له أن يصلي أربعاً وإن كان مقتدياً انتهى اقتداؤه إذا قعد إمامه قدر التشهد ، ويتابعه المسافر في ذلك لأنه إن كان إماماً تمت صلاته فلا تضره المتابعة في الزيادة ، وإن كان مقتدياً انقلب فرضه أربعاً ، واحتمل الاقتداء ثابت حتى لو لم يتابعه فسدت لما قلنا ، ولو لم يشكأ حتى أحدث أحدهما فخرج ثم الآخر كذلك ثم شكأ بعد ما رجعا من الوضوء فسدت صلاة من خرج أولاً دون الثاني ، لأن الأول لو كان مقيماً ، فإن كان مقتدياً بالمسافر لا تفسد صلاته لأنه خرج بعد ما انتهى اقتداؤه ، وإن كان إماماً فسدت صلاته لأنه لما خرج أولاً صار مقتدياً بالمسافر ، فإذا خرج المسافر بعده فسدت صلاته ، فإن كان الأول مسافراً إن كان إماماً لم تفسد صلاته لأنه خرج بعد الفراغ عن الأركان فلم يصير مقتدياً بالمقيم لانتهاء الاقتداء ، وإن كان مقتدياً تفسد صلاته لخروج الإمام بعده ففسدت صلاة من خرج أولاً من وجهه وجازت من وجهه فيحكم بالفساد والتأخر لانفسد صلاته لأنه منفرد عند الخروج ، ويصلي ركعتين ليصير أربعاً ، لأنه إن كان مقيماً لأبد له من ذلك وإن كان مسافراً فبالاقتداء يجب ذلك واحتمل الابتداء ثابت ، وإن شكأ في الذي خرج أولاً فسدت صلاتها لأن صلاة المتقدم فاسدة واحتمل التقدم في حق كل ثابت ، وإن خرجا معاً فصلاة المقيم تامة ، لأنه لو كان إماماً لم تتحول إمامته إلى المسافر ، وإن كان مقتدياً انتهى حكم الاقتداء فصار منفرداً . وصلاة المسافر فاسدة لاحتمال أنه كان مقتدياً وقد خلا مكان إمامه ، وإن شكأ بعد ما صلياً ثلاثاً أو أربعاً ولم يحدث القياس أنه تعتبر الأحوال وتفسد صلاة المقيم لاحتمال أنه كان مقتدياً بالمسافر في الشفع الثاني . وفي الاستحسان : تجوز صلاتهما ، ويجعل المقيم إماماً حملاً لأمرهما على الصحة لأن الظاهر من المسلم الجري على موجب الشرع كما قلنا فيمن أحرمت بنسكين ونسيهما ، القياس أن تلزمه عمرتان وحجتان . وفي الاستحسان تلزمه حجة وعمره حملاً لأمره على المسنون المتعارف وهو القرآن ، وكذلك مسافر ومقيم أم أحدهما صاحبه في الظهر وتركا القعدة على رأس الركعتين فسلموا وسجدوا للسهو ثم شكأ في الإمام يجعل المقيم إماماً ، وكذا لو تركا القراءة في الأوليين أو إحداهما ، قلما سلموا وسجدوا للسهو ثم شكأ يجعل المقيم إماماً إذا جعلنا المقيم إماماً في مسئلتنا ، فإن أحدث المقيم أولاً وخرج ثم أحدث المسافر وخرج فبطلت صلاة المقيم وجازت صلاة المسافر فإن أحدثا معاً أو متعاقبا وخرجا معاً فسدت صلاة المسافر بخلو مكان الإمام وجازت صلاة المقيم لأنه منفرد وإن

مسافر حملاً لأمره على الصلاح فكان قوله هذا بعد ذلك زيادة إعلام بأنه مسافر وإزالة للشبهة عن نفسه واقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم فإنه قاله حين صلى بأهل مكة وهو مسافر فكان أمراً مستحباً لا واجباً . قال (وإذا دخل المسافر مصره أتم الصلاة) معناه : إذا استكمل المسافر بيسره مسيرة ثلاثة أيام ثم دخل وطنه الأصلي أتم الصلاة وإن لم ينو الإقامة فيه لأن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه كانوا يسافرون ثم يعودون إلى أوطانهم مقيمين من غير عزم جديد ، وفيه نظر لأن العزم فعل القلب وهو أمر باطن : وليس له سبب ظاهر يقوم مقامه ، بل الظاهر من حال المسافر العائد إلى وطنه أن يكون في عزمه المقام فيه ، ولعل المراد عزم جديد لمدة الإقامة خمسة عشر يوماً فإن الظاهر علمه ، والاستدلال بالمعقول أظهر وهو أن نية الإقامة إنما تعتبر لصيرورة المسافر مقيماً في مصر

(ومن كان له وطن فانتقل عنه واستوطن غيره ثم سافر ودخل وطنه الأول قصر) لأنه لم يبق وطناً له : ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام بعد الهجرة عدّ نفسه بمكة من المسافرين . وهذا لأن الأصل أن الوطن الأصلي يظن بمثله دون

خرجا على التعاقب ولا يعلم أولهما خروجا فسدت صلاتهما لما قلنا فما تقدم (قوله فانتقل عنه واستوطن غيره) قيد بالأميرين فإنه إذا لم ينتقل عنه بل استوطن آخر بأن اتخذ له أهلاً في الآخر فإنه يتم في الأول كما يتم في الثاني (قوله عدّ نفسه من المسافرين) هو في الحديث المذكور أنفاً حيث قال « فلنا قوم سفر » (قوله وهذا لأن الأصل الخ) قيل الأوطان ثلاثة : وطن أصلي وهو مولد الإنسان أو موضع تأهل به ومن قصده التعيش به لا الارتحال ، ولو تزوج المسافر في بلد لم ينو الإقامة فيه قيل بصير مقياً وقيل لا . ووطن إقامة وهو ما ينو الإقامة فيه خمسة عشر يوماً فصاعداً على نية أن يسافر بعد ذلك . ووطن سكنى وهو ما ينو الإقامة به أقل من خمسة عشر يوماً . والمحققون على عدم اعتبار الثالث لأنه بوصف السفر فيه كالمغارة ، ولذا تركه المصنف . والأصلي لا ينتقض إلا بالانتقال عنه واستيطان آخر كما قلنا لا بالسفر ولا بوطن الإقامة . ووطن الإقامة ينتقض بالأصلي ووطن الإقامة والسفر . وتقدم السفر ليس بشرط لثبوت الأصلي بالإجماع ، وهل هو شرط لثبوت وطن الإقامة ؟ عن محمد فيه روايتان : في رواية لا يشترط كما هو ظاهر الرواية . وفي أخرى إنما يصير الوطن وطن إقامة بشرط أن يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار إليه منه مدة سفر ، حتى لو خرج من مصره لا لقصد السفر فوصل إلى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر لا تصير تلك القرية وطن إقامة وإن كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر . وكذا إذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل إلى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر ثم نوى الإقامة بها خمسة عشر لا يصير مقياً ولا تصير تلك القرية وطن إقامة . والتخريج على الروايتين في شرح الزيادات : بغدادى وكوفي خرجا من وطنهما يريدان قصر ابن هبيرة ليقيم به خمسة عشر . وبين كوفة وبغداد خمسة مراحل والقصر منتصف ذلك ، فلما قدما خرجا منه إلى الكوفة ليقيم بها يوماً ثم رجعا إلى بغداد فإنهما يبان الصلاة بها إلى الكوفة لأن خروجهما من وطنهما إلى القصر ليس سفراً وكذا من القصر إلى الكوفة فبقيا مقيمين إلى الكوفة ، فإن خرجتا من الكوفة إلى بغداد بقصران الصلاة ، وإن قصدا المرور على القصر لأنهما قصدا بغداد وليس لهما وطن ، أما الكوفي فلأن وطنه بالكوفة نقض وطن القصر . وأما البغدادى فعلى رواية الحسن يتم الصلاة ، وعلى رواية هذا الكتاب : يخفى الزيادة بقصر . وجه رواية الحسن أن وطن البغدادى بالقصر صحيح لأنه نوى الإقامة في موضعه ولم يرجع

غيره لأن مكته في حين التردد بين أن يكون للسفر وبين أن يكون للإقامة فاحتجج إلى النية ، فأما في مصره فهو متعين للإقامة كما كان قبل السير ، وأما إذا لم يستكمل المسافر مسيرة ثلاثة أيام فهو بمجرد الغزم على الدخول في مصره بصير مقياً وتم صلاته وإن لم يدخل لما ذكرنا من قبل أنه رفض الإيجاب لا ابتداءه . وقوله (ومن كان له وطن فانتقل منه) اعلم أن عامة المشايخ قسموا الأوطان على ثلاثة : وطن أصلي وهو مولد الرجل أو البلد الذي تأهل فيه . ووطن إقامة وهو البلد الذي ينو المسافر فيه الإقامة خمسة عشر يوماً ويسمى وطن سفر أيضاً . ووطن السكنى وهو البلد الذي ينو المسافر فيه الإقامة أقل من خمسة عشر يوماً . والمحققون منهم قسموا الوطن إلى الأصلي ووطن الإقامة ، ولم يعتبروا وطن السكنى وهو الصحيح لأنه لم تثبت فيه الإقامة بل حكم السفر فيه باق . والأصل

(قوله بصير مقياً وتم صلاته لما ذكر من قبل) أقول : ذكره في هذا الباب قبل روتين تخميناً وهو قوله وقالوا نية الإقامة في المغارة إنما

السفر . ووطن الإقامة يبطل بمثله وبالسفر بالأصل (وإذا نوى المسافر أن يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لم يتم الصلاة) لأن اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع ، وهو ممتنع لأن السفر لا يعبر عنه

ما ينقضها ، وقيام وطنه بالصرح يمنع تحقق السفر . وجه رواية هذا الكتاب أن وطن الإقامة لا يكون إلا بعد تقديم السفر لأن الإقامة من المقيم لغو ، ولم يوجد تقديم السفر فلم يصح بطلان قصر فصار مسافرا إلى بغداد انتهى . ورواية الحسن تبين أن السفر الناقض لوطن الإقامة مالم يس فيه مرور على وطن الإقامة أو ما يكون المرور فيه به بعد سير مدة السفر . ومثاله : في ديارنا قاهري خرج إلى بليس فتوى الإقامة بها خمسة عشر ، ثم خرج منها إلى الصالحية ، فاما دخلها بدا له أن يرجع إلى القاهرة ويمر ببليس ، فعلى رواية اشتراط السفر بوطن الإقامة يقصر إلى القاهرة . وعلى الأخرى يتم . ومثال انتقاض وطن الإقامة بمثله بين مقلنا أيضا ، وهو ما ذكره من خراساني قدم الكوفة ونوى الإقامة بها شهرا ثم خرج منها إلى الحيرة ونوى المقام بها خمسة عشر يوما ثم خرج من الحيرة يريد العود إلى خراسان ومر بالكوفة فإنه يصلي ركعتين ، لأن وطنه بالكوفة كان وطن إقامة . وقد انتقض بوطنه بالحيرة لأنه وطن إقامة مثله . وكذا وطنه بالحيرة انتقض بالسفر لأنه وطن إقامة فكما خرج من الحيرة على قصد خراسان صار مسافرا ولا وطن له في موضع فيصل ركعتين حتى يدخل خراسان وإن لم يكن نوى الإقامة بالحيرة خمسة عشر يوما أتم الصلاة بالكوفة لأن وطنه بالكوفة لم يبطل بالخروج إلى الحيرة لأنه ليس بوطن مثله ولا سفر فيبقى وطنه بالكوفة كما كان . ولو أن الخراساني ارتحل من الكوفة يريد مكة قبل أن يسير ثلاثة أيام ذكر حاجة بالكوفة فعاد فإنه يقصر لأن وطنه بالكوفة بطل بالسفر ، بخلاف ما لو عزم على العود إلى الوطن الأصلي فإنه إذا لم يكن بين هذا الموضع الذي باع إليه ووطنه مسيرة سفر يصير مقبا . وإن كان بينهما مدة سفر لا يصير مقبا فيقصر حتى يدخل وطنه لأن العزم في الوجه الأول ترك السفر ، فنية الإقامة قبل استحكام السفر على ما تقدم . وفي الوجه الثاني ترك السفر إلى جهة وقصده إلى جهة أخرى فيبقى مسافرا كما كان . وفي النواذر : خرج من مصر مسافرا ثم افتتح الصلاة فسبقه حدث فلم يجد الماء فتوى أن يدخل مصره وهو قريب صار مقبا من ساعته دخل مصره أو لم يدخل ، لأن قصد الدخول ترك السفر فحصلت النية مقارنة للفعل فصحت ، فإذا دخله صلى أربعا ، فإن علم قبل

أن الوطن الأصلي يبطل بالوطن الأصلي دون وطن الإقامة ، وإنشاء السفر وهو أن يخرج قاصدا مكانا يصل إليه في مدة السفر لأن الشيء إنما يبطل بما فوقه أو ما يساويه وليس فوقه شيء فيبطل بما يساويه . ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين وقال « أتجأ صلاتكم فإنما قوم سفر » وأما وطن الإقامة فله ما يساويه وما هو فوقه فيبطل بكل منهما وإنشاء السفر أيضا لأنه ضده . فإن قيل : فهو ضد للوطن الأصلي أيضا فلم يبطله ؟ فالجواب : أنه لم يبطله بالأثر لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج من المدينة إلى الغزوات ولم ينتقض وطنه بالمدينة حيث لم يجد نية الإقامة بعد الرجوع . وقوله (لأن اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع) يعني إلى عشرة وخمسة عشر دفعا للتحكم (وهو) أي اعتبارها في مواضع (ممتنع)

لا تصح إذا سار ثلاثة أيام بنية السفر ، فأما قيل ذلك تصح الخ (قوله لأنه غده الخ) أقول : لظهور مضادة السفر الإقامة (قوله فإن قيل فهو ضد للوطن الأصلي أيضا الخ) أقول : ذلك أن تمتع ذلك إلى أن يقوم الدليل . قال ابن الملم : المسافر لو تزوج ببلده ولم ينو الإقامة فيها قيل يصير مقبا وقيل لا .

إلا إذا نوى المسافر أن يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقياً بدخوله فيه . لأن إقامة المرء مضافة إلى مبيته (ومن فاته صلاة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ، ومن فاته في الحضر قضاها في السفر أربعاً) لأن القضاء بحسب الأداء . والمعتبر في ذلك آخر الوقت لأنه المعتبر في السببية عند عدم الأداء في الوقت

أن يدخله أن الماء أمامه ففشى إليه فتوضأ صلى أربعاً أيضاً لأنه بالنية صار مقياً ، فبالمشي بعد ذلك في الصلاة أمامه لا يصير مسافراً في حق تلك الصلاة وإن قارنت النية فعل السفر حقيقة ، لأنه لو جعل مسافراً لفسد لأن السفر يمنع عنه حرمة الصلاة ، بخلاف الإقامة لأنها ترك السفر وحرمة الصلاة لا تمنعه عنه ، فلو تكلم حين علم أن الماء أمامه أو أفسد الصلاة بمفسد ثم وجد الماء فتوضأ ، وإن وجدته في مكانه صلى أربعاً ، وإن مشى أمامه حتى وجدته صلى ركعتين لأنه صار مسافراً ثانياً بالمشي بنية السفر خارج الصلاة . بخلاف المشي في حرمة الصلاة ، وقد تكرر لنا أن المسافر يصير مقياً بنية الإقامة في حرمة الصلاة حتى يتم أربعاً ، فلتتم الكلام في بذكر ما يستثنى من ذلك وما يفرض عليه فنقول : يصير مقياً بنية الإقامة في الصلاة حتى يتغير فرضه إلى الرابعة ، إلا إن خرج الوقت وهو فيها فنوى الإقامة لثبوت الفرض ركعتين بخروج الوقت . وإلا أن يكون لاحقاً فراغ إمامه المسافر ثم نوى الإقامة . لأن اللاحق مقتد حكماً حتى لا يقرأ ولا يسجد للسهو ، ففراغ الإمام كأنه فراغه وبه يستحكم الفرض ولم يبق محتملاً للتغير في حق الإمام ، فكذا في حق اللاحق ، بخلاف المسبوق ، وإذا عرف هذا فلو نواها بعد ما قعد قدر التشهد ولم يسلم تغير ، وكذا لو كان قام إلى الثالثة ساهياً قعد أولاً فنهاها قبل أن يسجد لأنه لم يخرج عن المكتوبة قبل النية إلا أنه بعيد القيام والركوع لأنها نفل فلا ينوبان عن الفرض ، فإن لم ينو حتى يسجد لا يتغير لأن النية وجدت بعد خروجه منه ولكنه يضيف إليها أخرى ليكون التطوع بركعتين فيما إذا كان قعد وبأربع فيما إذا لم يكن قعد لما عرف في سجود السهو عندهما ، ولا يضم عند محمد لفساد أصل الصلاة بفساد الفرضية . ولو أن مسافراً صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فيها أو في أحدهما وتشهد ثم نواها قبل السلام أو قام إلى الثالثة ثم نواها قبل أن يسجد تحول فرضه أربعاً عندهما ويقرأ في الآخرين قضاء عن الأولين . وعند محمد تفسد صلاته لما مر من فساد الصلاة عنده بترك القراءة في ركعة ، وكان القياس على قول أبي حنيفة أن تفسد لما سلف له من فسادها بتركها في ركعتين ، لكنه استحسن هنا فقال ببقاء التحريم وإن تركت القراءة في الركعتين ، لأن صلاة المسافر بعرض أن تلحقها مدد نية الإقامة فيقضي القراءة في الباقي فلا يتحقق ثبوت الفساد إلا بالخروج عن تلك الصلاة ، بخلاف فجر المقيم ، ولا يشكل لو نواها بعد السجود أنها تفسد بالإجماع ، ولو نواها بعد السلام وعليه سهو تقدم أنه يتغير عند محمد خلافاً لما بناء على أن سلام من عليه السهو يخرجها أولاً (قوله لأنه) أي آخر الوقت هو المعتبر في السببية في حق

لأن إقامته حينئذ إنما تكون بنزوله وترويع دابته . والسفر لا يعرى عن ذلك المقدار فيكون كل مسافر مقياً إن نوى ، وهو فاسد لاختلاف الأوزان الدالة على عدم الاجتماع . وقوله (إلا إذا نوى) مستثنى من قوله لم يتم الصلاة . وقوله (لأن إقامة المرء مضافة إلى مبيته) ظاهر ، ألا ترى أن السوفى إذا قيل له أين تسكن يقول في محلة كذا ونهاره كله في السوق . وقوله (لأنه المعتبر في السببية عند عدم الأداء) يعني عند عدم الأداء قبل آخر الوقت لما عرف في الأصول ، ففي آخر الوقت إن كان مسافراً وفاته الصلاة قضى ركعتين وإن كان في أول الوقت مقياً . وإن كان مقياً فيه وفاته الصلاة قضى أربعاً وإن كان في أوله مسافراً . واعترض بأن كلامنا في القضاء

(والعاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء) وقال الشافعي رحمه الله : سفر المعصية لا يفيد الرخصة لأنها تثبت

المكلف . لأنه أوان تقرر دينا في ذمته وصفة الدين تعتبر حال تقررهما كما في حقوق العباد . وأما اعتبار كل الوقت إذا خرج في حقه فليثبت الواجب عليه بصفة الكمال إذ الأصل في أسباب المشروعات أن تتطلب العبادات كاملة ، وإنما تحمل نقصها لعروض تأخيرها إلى الجزء الناقص مع توجه طلبها فيه إذا عجز عن أدائها قبله . وبخروجه عن غير إدراك لم يتحقق ذلك العارض فكان الأمر على الأصل من اعتبار وقت الوجوب . وقال زفر : إذا سافر وقد بقي من الوقت قدر ما يمكنه أن يصلي فيه صلاة السفر يقضى صلاة السفر ، وإن كان الباقي دونه صلى صلاة المقيم لما علم من أن مذهبه أن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء وعندنا تنتقل إلى الذي يسع التحريمة وقد أسفناه . وعلى هذا قالوا فيمن صلى الظهر وهو مقيم أربعاً ثم سافر وصلى العصر ركعتين ثم تذكر أنه ترك شيئاً في منزله فرجع فتذكر أنه صلى الظهر والعصر بلا طهارة فإنه يصلي الظهر ركعتين والعصر أربعاً لأن صلاة الظهر صارت كأنها لم تكن وصارت ديناً في الذمة في آخر وقتها وهو مسافر فيه فصارت في ذمته صلاة السفر ، بخلاف العصر فإنه خرج وقتها وهو مقيم . ولا يشكل على هذا المريض إذا فاتته صلاة في مرضه الذي لا يقدر فيه على القيام فإنه يجب أن يقضيها في الصحة قائماً لأن الوجوب بقيد القيام غير أنه رخص له أن يفعلها حالة العذر بقدر وسعه إذ ذلك ، فحيث لم يؤدّها حالة العذر زال سبب الرخصة فتعين الأصل . ولذلك يفعلها المريض قاعداً إذا فاتت عن زمن

وإذا فاتت الصلاة عن وقتها كان كل الوقت سبباً لما عرف لا الجزء الأخير . وأجيب بأن بعض المشايخ يقررون السببية على الجزء الأخير وإن فات الوقت ، فجاز أن يكون المصنف قد اختار ذلك . وأقول : الاعراض ليس بوارد لأن المصنف قال القضاء بحسب الأداء : يعني أن كل من وجب عليه أداء أربع قضى أربعاً ، ومن وجب عليه أداء ركعتين قضى ركعتين وهذا لا نزاع فيه . ثم بين أن المعبر في السببية للأداء هو الجزء الأخير من الوقت ، وهذا أيضاً لا نزاع فيه وبه يتم مراد المصنف . وأما أن السببية تنتقل بعد الفوت إلى كل الوقت ليظهر أثره في عدم جواز قضاء العصر الفائت في اليوم الثاني وقت الاحمرار فذلك شيء آخر لا مدخل له في مراد المصنف ، وهذا واضح فتأمل يفتيك عن التطويل . ونوقض قولهم القضاء بحسب الأداء بما إذا دخل المسافر في صلاة المقيم ثم ذهب الوقت ثم أفسد الإمام أو المقتدى صلاته على نفسه فإنه يقضى ركعتين صلاة السفر وقد وجب عليه أداء الصلاة أربعاً . وأجيب بأنه إنما لزمه الأربع لمتابعة الإمام وقد زال ذلك بالإفساد فعاد إلى أصله ، ألا ترى أنه لو أفسد الاقتداء في الوقت كان عليه أن يصلي صلاة السفر فكذلك هنا . وقوله (والعاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء) الفرع على ثلاثة أقسام : سفر طاعة كاللحج والجهاد ، وسفر مباح كالسجادة . وسفر معصية كقطع الطريق والإيقاع عن المولى وحج المرأة بلا محرم . والأولان سببان للرخصة بلا خلاف . وأما الأخير فكذلك عندنا خلافاً للشافعي . قال : لأن الرخصة تثبت تخفيفاً ، وما كان كذلك لا يتعلق بما يوجب التغليظ لأن

(قوله وأما أن السببية تنتقل بعد الفوت إلى كل الوقت ليظهر أثره في عدم جواز قضاء العصر الفائت في اليوم الثاني وقت الاحمرار فذلك شيء آخر الخ) أقول : فيه بحث ، فإنه لم ينتقل هنا أيضاً إلى كل الوقت ليظهر أثره في مقيم مسافر في آخر الوقت فتم صلاته أربعاً لكونه مقيماً في أكثره .

تخفيفاً فلا تتعلق بما يوجب التغليب . ولنا إطلاق النصوص ، ولأن نفس السفر ليس بمعصية ، وإنما المعصية ما يكون بعده أو يجاوره فصلح متعلق بالرخصة .

الصحة ، أما صلاة المسافر فلها ليست إلا ركعتين ابتداء ، ومنشأ الغلط اشتراك لفظ الرخصة (قوله فلا تتعلق بما يوجب التغليب) بمعنى المعصية . وهذا لأن قصد قطع الطريق وقتل الإمام العدل والإيقاع للعبد وعدم الحرم ، وقيام العدة للمرأة يوجب صيرورة نقل الخطأ لمعصية فيبطل الرخصة قياساً على قطاع الطريق في منعهم من صلاة الخوف إذا خافوا الإمام وعلى زوال العقل بمحذور في عدم سقوط الخطأ . ولنا إطلاق النصوص : أى نصوص الرخصة قال تعالى - ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر - وقال عليه الصلاة والسلام « يسمح للمسافر ثلاثة أيام ولياليها » وما قلعتنا من الأحاديث المفيدة تعليق القصص على معنى السفر فوجب إعمال إطلاقها إلا بمقيد ولم يوجد ، أما نص الكتاب فلا أنه لو تم القياس الذى عينه لم يصلح مقيداً له عندنا فكيف ولم يتم فلا فلا يصلح مقيداً له ولا لغيره من الأحاديث وذلك لاختلاف الجامع فإن المؤثر في أصله في منع الرخصة عدم سببها وذلك أن سبب الرخصة لا بد أن يكون مباحاً وهو في صلاة الخوف الخوف وهو في قطاع الطريق سبب عن نفس المعصية : أعنى قطع الطريق ، وسبب السبب سبب . فلو ثبتت الرخصة أعنى جواز صلاة الخوف لم كانت المعصية نفسها هي الموجبة للتخفيف ، وكذا زوال العقل هو السبب وهو مسبب عن المعصية نفسها : أعنى شرب السكر إلى آخر ما قرناه ، بخلاف ما نحن فيه فإن السبب السفر وليس هو مستند إلى قطع الطريق ، فإن الذى صيره مسافراً ليس قطع الطريق بل الشروع في السير المخصوص لا باعتبار الطريق أصلاً ففرا السبب في نفسه عن المعصية وكانت هي مجاورة له ، وذلك غير مانع من اعتبار ما جاوره شرعاً كالصلاة في المصنوعة والمسح على خف مفصوب والبيع وقت النداء وكثير من النظائر . وهذا بناء على أن المراد بالسبب القاعلى لا الثانى .

[فروع] التبع كالعبد والغلام والجندي والمرأة إذا فاحها مهرها والأجير والتلميذ والأسير والمكره تعتبر نية الإقامة والسفر من متبوعهم دونهم فيصرون مقعدين ومسافرين ينبتهم ولو نوى المتبوع الإقامة ولا يعلمون اختلافوا في وقت لزومهم حكم الإقامة فليل من وقت نية المتبوعين ، وقيل من وقت علمهم كما في توجه خطاب الشرع وعزل الوكيل . والأحوط الأول فيكون كالعزل الحكيم فيقضون ماصلاً أقصراً قبل علمهم ، وفي العبد المشترك بين مسافر ومقيم ، قيل يتم ، وقيل يقصر ، وقيل إن كان بينهما مهابة في الخدمة قصر في نوبة المسافر وأتم في نوبة المقيم ، ويتفرع على اعتبار النية من المتبوع أن العبد لو أم سيدة في السفر فنوى السيد الإقامة صححت حتى لو سلم العبد على رأس الركعتين فسدت صلاتهما ، وكذا لو باعه من مقيم حال سفره والعبد في الصلاة فسلم على رأس الركعتين فسدت . ولو كان العبد أم مع السيد غيره من المسافرين فنوى السيد الإقامة صححت نيته في حق

إضافة الحكم إلى وصف يقتضى خلافه فساد في الوضع (ولنا إطلاق النصوص) قال الله تعالى - ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر - وقال صلى الله عليه وسلم « فرض المسافر ركعتان » وقال « يسمح المقيم يوماً وليلة » والمسافر ثلاثة أيام ولياليها ، والكل كما ترى مطلق ، فزيادة قيد أن لا يكون عاصياً نسخ على ما عرفت في الأصول (ولأن نفس السفر ليس بمعصية) إذ هو عبارة عن خروج مديد ، وليس في هذا المعنى شيء من المعصية (وإنما المعصية ما يكون بعده) كما في الدقة (أو مجاوره) كما في الإيقاع (فصلح) من حيث ذاته (متعلق الرخصة)

عبد له في حق القوم في قول محمد ، فيقدم العبد على رأس الركعتين واحدا من المسافرين ليسلم بهم ثم يقوم هو والسيد فيتم كل منهما أربعة ، وهو نظير ما إذا صلى مسافر بمقيمين ومسافرين فأحدث فقدم مقيم لا ينقلب فرض القوم أربعة ، وهي المسئلة التي ذكرناها في باب الحدث في الصلاة ، ثم بما إذا يعلم العبد ؟ قيل ينصب المولى أصبعيه أولا ويشير بأصبعه ثم ينصب الأربع ويشير بها . وفي حكم الأسير من يبعث إليه المولى ليؤتي به من بادية ، والغريم إذا لزمه غريمه أو حبيه إن كان قادرا على أداء ما عليه ومن قصده أن يقضى ديه قبل خمسة عشر يوما فآلية في السفر والإقامة نيته وإلا فتية الحابس . ولو أسلم كافر مسافر أو بلغ صبي مسافر اختلف فيها ، فالشيخ أبو بكر بن الفضل على أنه إن كان بينهما وبين المقصد أقل من ثلاثة أيام كانا مقيمين ، وقيل يصلبان ركعتين ، وقيل الصبي إذا بلغ يصلي أربعة والكافر إذا أسلم يصلي ركعتين بناء على أن نية الكافر معتبرة ، ولا يجمع عندنا في سفر بمعنى أن يصلي العصر مع الظهر في وقت إحداهما والمغرب مع العشاء كذلك خلافا للشافعي ، بل بأن يؤخر الأولى إلى آخر وقتها فينزل فيصلها في آخره ويفتح الآتية في أول وقتها ، وهذا جمع فعلا لا وقتا . لنا مائ الصالحين عن ابن مسعود رضي الله عنه « ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة لغير وقتها إلا يجمع ، فإنه جمع بين المغرب والعشاء يجمع ، وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها » يعني غلبس بها فكان قبل وقتها المعتاد فعلمنا فيه منه صلى الله عليه وسلم وكأنه ترك جمع عرفة لشهرته ، وما في مسلم من حديث ليلة التكريس أنه صلى الله عليه وسلم قال « ليس في النوم تفريط ، إنما التفريط في اليقظة أن يؤخر الصلاة حتى يدخل وقت صلاة أخرى » فيعارض ما فيها حديث أنس « أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا عجل به السير يؤخر الظهر إلى أول وقت العصر فيجمع بينهما ، ويؤخر المغرب حتى يجمع بينهما وبين العشاء حين يغيب الشفق » وفي لفظ لهما عن ابن عمر « كان إذا عجل السير السفر جمع بين المغرب والعشاء بعد أن يغيب الشفق » ويترجح حديث ابن مسعود بزيادة فقه الراوي ، وبأنه أحوط فيقدم عند التعارض ، أو يحمل الشفق المذكور على الحمرة فإنه مشترك بينه وبين البياض الذي يلي أطرافه على ما قدمناه فيكون حينئذ عين ما قلناه من أن ينزل في آخر الوقت فيصل الصلاة الرقبة فيه ثم يستقبل الثانية في أول وقتها . وقد وقع في أحاديث الجمع شيء من الاضطراب ، ففي بعضها عن ابن عباس رضي الله عنهما « جمع صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر » وفي بعضها « جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر » قيل لابن عباس : ما أراد إلى ذلك ؟ قال : أراد أن لا يخرج أمته . ولم يقل منا ومنهم بجواز الجمع لذلك أحد وكيف ، وما تقدم من حديث ليلة التكريس يعارضه معارضة ظاهرة .

لا يمكن الانتفاك عما يجاوره كما إذا غصب خفا وليه جاز له أن يمسح عليه لأن الموجب ستر قدميه ، ولا محذور فيه وإنما هو في مجاوره وهو صفة كونه مغطوبا ، وموضعه أصول النكح .

(باب صلاة الجمعة)

(باب صلاة الجمعة)

مناسبتة مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض ، إلا أن التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظهر ، وفيما قبله في كل رباعية ، وتقديم العام هو الوجه ، ولنا نفي أن الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هي فرض ابتداء نسبتة التنصيف منها . واعلم أولاً أن الجمعة فريضة محكمة بالكتاب والسنة والإجماع ، يكفر جاحدها ، قال تعالى - إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله - رتب الأمر بالسعي للذكر على النداء للصلاة ، فالظاهر أن المراد بالذكر الصلاة ، ويجوز كون المراد به الخطبة ، وعلى كل تقدير يفيد افتراض الجمعة ، فالأول ظاهر والثاني كذلك لأن افتراض السعي إلى الشرط وهو المقصود لغيره فرع افتراض ذلك الغير . أو لآثر أن من لم يجب عليه الصلاة لا يجب عليه السعي إلى الخطبة بالإجماع ، والمذكور في التفسير أن المراد الخطبة والصلاة وهو الأحق لصدقه عليهما معا ، وقال صلى الله عليه وسلم « الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة : مملوك ، أو امرأة ، أو صبي ، أو مريض » رواه أبو داود عن طارق بن شهاب ، وقال طارق : رأى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمع منه انتهى . وليس هنا قدحا في صحته ولا في الحديث ، فإن غاية أن يكون مرسل صحابي وهو حجة بل بيان للواقع . قال النووي : الحديث على شرط الشيخين . وأخرج البيهقي من طريق البخاري عن تميم الداربي رضي الله عنه ، عنه صلى الله عليه وسلم قال « الجمعة واجبة إلا على صبي أو مملوك أو مسافر » ورواه الطبراني عن الحكم بن عمرو ، وزاد فيه « المرأة والمريض » وروى مسلم عن أبي هريرة وابن عمر رضي الله عنهما أنها سمعا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول على أعواد منبره « ليتين أقوام عن ودعهم الجمعات أو ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين » وعن أبي الجعد الضمري وكانت له صحبة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « من ترك ثلاث جمع تهاونا بها طبع الله على قلبه » . رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وحسنه ، وابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما . وقال صلى الله عليه وسلم « من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه » رواه أحمد بإسناد حسن والحاكم وصححه . وقال صلى الله عليه وسلم « من ترك ثلاث جمعات من غير علو كتب من المنافقين » رواه الطبراني في الكبير من حديث جابر الجعفي ، لكن له شواهد فلا يضره تضعيف جابر ، وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « من ترك الجمعة ثلاث جمع متواليات فقد نبذ الإسلام وراء ظهره » . وهذا

(باب صلاة الجمعة)

تناسب هذا الباب لما قبله أن كلا منهما ينصف بواسطة الأول بواسطة السفر ، والثاني بواسطة الخطبة ، إلا أن الأول شامل في كل ذوات الأربع ، والثاني خاص في الظهر ، والخاص بعد العام لأن التخصيص بعد العموم ، والجمعة من الاجتماع كالفرقة من الافتراق ، وللميم ساكن عند أهل اللسان والقراء تضمها . وهي فريضة بالكتاب

(باب صلاة الجمعة)

(قوله أن كلا منهما ينصف بواسطة الخ) أقول : فيه أن قوله أن كلا منهما ينصف بواسطة يمر إلى قوله صلاة الجمعة صلاة ظهر قصرت لافتراض مبدأ . ولا يفتي عليك توجيهه .

(لا تصح الجمعة إلا في مصر جامع . أو في مصلى المصر . ولا تجوز في القرى)

باب يَحْتَمَلُ جُزْءًا وَإِجْمَاعُ الْمُسْلِمِينَ عَلَى ذَلِكَ ، وَإِنَّمَا أَكْثَرُنَا فِيهِ نَوْعًا مِنَ الْإِكْتَارِ لَمَّا نَسَمِعَ عَنْ بَعْضِ الْجُهْلَةِ أَنَّهُمْ يَنْسُبُونَ إِلَى مَذْهَبِ الْخَفِيفَةِ عَدَمَ اقْتِرَاضِهَا ، وَمِنْشَأَ غَلْطِهِمْ مَا سَيَأْتِي مِنْ قَوْلِ الْقُدُورِيِّ : وَمَنْ صَلَّى الظَّهْرَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي مَنْزِلِهِ وَلَا عَمَلٌ لَهُ كَرِهَ لَهُ ذَلِكَ وَجَازَتْ صَلَاتُهُ . وَإِنَّمَا أَرَادَ حَرَمَ عَلَيْهِ وَصَحَّتِ الظَّهْرُ ، فَالْحَرَمَةُ لَرُكِّ الْفَرَضِ وَصَحَّةِ الظَّهْرِ لَمَّا سَنَدَكَرَ . وَقَدْ صَرَحَ أَصْحَابُنَا بِأَنَّهَا فَرَضٌ أَكَّدَ مِنَ الظَّهْرِ وَيُكْفَرُ جَاحِدُهَا . وَلَوْ جُوبِهَا شُرَاطُ فِي الْمَصْلِيِّ : الْحَرِيَّةُ ، وَالذِّكُورَةُ وَالْإِقَامَةُ ، وَالصَّحَّةُ ، وَسَلَامَةُ الرَّجُلَيْنِ وَالْعَيْنَيْنِ . وَقَالَا : إِذَا وَجَدَ الْأَعْمَى قَائِدًا لَزِمَتْهُ . أَجَبَ بِأَنَّهُ غَيْرُ قَادِرٍ بِنَفْسِهِ فَلَا تَعْتَبِرُ قُدْرَةُ غَيْرِهِ كَالَّذِينَ إِذَا وَجَدُوا يَحْمِلُهُ . وَشُرَاطُ فِي غَيْرِهِ : الْمَصْرُ ، وَالْجُمَاعَةُ ، وَالْخُطْبَةُ ، وَالسُّلْطَانُ ، وَالْوَقْتُ ، وَالْإِذْنُ الْعَامُّ ، حَتَّى لَوْ أَنَّ الْوَالِيَا أَعْلَقَ بِابٍ بِلَدٍ وَجَمَعَ بِحَشْبِهِ وَخَدَمِهِ وَمَنَعَ النَّاسَ مِنَ الدَّخُولِ لَمْ تَجْزِ أَخْذًا مِنْ إِشَارَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى - نُوْدَى لِلصَّلَاةِ - فَإِنَّهُ أَى تَشْبِيرٍ (قَوْلُهُ أَوْ فِي مَصْلَى الْمَصْرِ) أَعْنَى فَنَاءَهُ فَإِنَّ الْمَسْجِدَ الدَّاخِلَ فِيهِ انْتَضَمَ اسْمُ الْمَصْرِ . وَفَنَاءُهُ هُوَ الْمَكَانُ الْمَعْدُ لِلْمَصَالِحِ الْمَصْرِ مُتَصِلٌ بِهِ أَوْ مُتَفَصِّلٌ بِقُلُوبِهِ . كَذَا قَدَّرَهُ مُحَمَّدٌ فِي النُّوَاهِرِ ، وَقِيلَ بِمِيلٍ ، وَقِيلَ بِمِيلَيْنِ ، وَقِيلَ بِثَلَاثَةِ أَمْيَالٍ ، وَقِيلَ إِنَّمَا تَجُوزُ فِي الْفَنَاءِ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَصْرِ مَزْرَعَةٌ ، إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا أُعْطِيَ اشْتِرَاطُ الْمَصْلَى . قَالَ الْمُصَنِّفُ :

وَالسَّنَةُ وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ وَالْمَقْعُولُ . أَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ - أَمْرٌ بِالسَّعْيِ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ، وَهِيَ الْخُطْبَةُ الَّتِي هِيَ شَرْطُ سَبَّوَارِ الْجُمُعَةِ وَالْأَمْرُ بِالرُّجُوبِ : وَإِذَا كَانَ السَّعْيُ وَاجِبًا إِلَيْهَا فَلَيْلَى مَا هُوَ الْمَقْصُودُ وَهُوَ الْجُمُعَةُ أَوَّلَى . وَأَكَّدَ ذَلِكَ بِتَحْرِيمِ الْمُبَاحِ ، وَلَا يَكُونُ إِلَّا الْأَمْرُ وَاجِبٌ مُقْتَضًى الْحِكْمَةَ ، وَأَمَّا السَّنَةُ فَقَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « اْعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَتَبَ عَلَيْكُمْ الْجُمُعَةَ فِي يَوْمِي هَذَا فِي شَهْرِي هَذَا فِي مَقَامِي هَذَا ، فَمَنْ تَرَكَهَا تَهَاوَنًا بِهَا وَاسْتَحْضَافًا بِحَقِّهَا وَلَهُ إِمَامٌ جَائِرٌ أَوْ عَادِلٌ أَلَّا يَجْمَعَ اللَّهُ شَمْلَهُ أَلَّا فَلَا صَلَاةَ لَهُ ، أَلَّا فَلَا زَكَاةَ لَهُ ، أَلَّا فَلَا صَوْمَ لَهُ ، إِلَّا أَنْ يَتُوبَ ، فَمَنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ » وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ فَلَأَنَّ الْأُمَّةَ قَدْ اجْتَمَعَتْ عَلَى فُرُضِيَّتِهَا ، وَإِنَّمَا اخْتَلَفُوا فِي أَصْلِ الْفَرَضِ فِي هَذَا الْوَقْتُ عَلَى مَا يَجِبُ ، وَأَمَّا الْمَقْعُولُ فَلَأَنَّا أَمَرْنَا بِتَرْكِ الظَّهْرِ لِإِقَامَةِ الْجُمُعَةِ ، وَالظَّهْرُ فَرِيضَةٌ لِمَحَالَّةٍ ، وَلَا يَجُوزُ تَرْكُ الْفَرِيضَةِ إِلَّا لِقَرَضٍ هُوَ أَكَّدَ مِنْهُ . وَلَهَا شُرُوطٌ زَائِدَةٌ عَلَى شُرُوطِ سَائِرِ الصَّلَوَاتِ ، فَهِيَ مَا هُوَ فِي الْمَصْلِيِّ كَالْحَرِيَّةِ وَالذِّكُورَةِ وَالْإِقَامَةِ وَالصَّحَّةِ وَسَلَامَةِ الرَّجُلَيْنِ وَالْبَصَرِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ . وَمِنْهَا مَا هُوَ فِي غَيْرِهِ كَالْمَصْرِ الْجَامِعِ وَالسُّلْطَانِ وَالْجُمَاعَةِ وَالْخُطْبَةَ وَالْوَقْتُ وَالْإِظْهَارُ ، حَتَّى أَنَّ الْوَالِيَا لَوْ أَعْلَقَ بِابٍ الْمَصْرَ وَجَمَعَ فِيهِ بِحَشْبِهِ وَخَدَمِهِ وَلَمْ يَأْذَنْ لِلنَّاسِ بِالدَّخُولِ لَمْ يَنْزِهِ وَقَاضٍ يَنْقُذُ الْأَحْكَامَ . قَالَ (وَلَا تَصِحُّ الْجُمُعَةُ إِلَّا فِي مَصْرِ جَامِعٍ) هَذَا بَيَانُ شُرُوطِ لَيْسَتْ فِي نَفْسِ الْمَصْلَى وَهُوَ

(قَوْلُهُ وَلَهَا شُرُوطٌ زَائِدَةٌ عَلَى شُرُوطِ سَائِرِ الصَّلَوَاتِ : إِلَى قَوْلِهِ : وَمِنْهَا مَا هُوَ فِي غَيْرِهِ كَالْمَصْرِ الْجَامِعِ وَالسُّلْطَانِ وَالْجُمَاعَةِ وَالْخُطْبَةَ وَالْوَقْتُ وَالْإِظْهَارُ) أَيْ : فِيهِ بَحْثٌ ، أَمَّا أَوَّلًا فَلَمَّا قَدْ قُضِيَ سَبَبُ لَاشْرَاطٍ إِلَّا أَنْ يَصَارَ إِلَى الْهَاجِزِ ، وَأَمَّا ثَانِيًا فَلَمَّا قَدْ قُضِيَ الْوَقْتُ لَا يَدِينُهُ فِي سَائِرِ الصَّلَوَاتِ أَيْضًا . وَالْجَوَابُ أَنَّهُ سَبَبُ الرُّجُوبِ وَشَرْطُ لَعَسَةِ الْمَوْتِ . وَشَرْطُهُ الْجُمُعَةُ لَيْسَ كَشَرْطِهِ لَسَائِرِ الصَّلَوَاتِ ، فَإِنْ خَرُجَ الْوَقْتُ لَاتَقَى حِجَّةَ الْجُمُعَةِ لِأَذَانٍ وَلِاقْتِصَادٍ ، بِخِلَافِ سَائِرِهَا ، ثُمَّ الْمَرَادُ مِنْ قَوْلِهِ الْإِظْهَارُ الْإِذْنُ الْعَامُّ ، وَهُوَ أَنْ يَفْتَحَ أَبْوَابَ الْجَامِعِ ، وَيُؤَذِّنَ لِلنَّاسِ كَلْفَةً .

لقوله عليه الصلاة والسلام « لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحي إلا في مصر جامع » والمصر الجامع : كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام .

والحكم غير مقصور على المصلى بل تجوز في جميع أفنية المصر : أى وإن لم يكن في مصلى فيها (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم « لا جمعة » الخ) رفعه المصنف ، وإنما رواه ابن أبي شيبة موقوفاً على رضى الله عنه : « لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا أضحي إلا في مصر جامع أو في مدينة عظيمة » صححه ابن حزم . ورواه عبد الرزاق من حديث عبد الرحمن السلمي عن علي رضى الله عنه قال : لا تشريق ولا جمعة إلا في مصر جامع . وكفى بقول علي رضى الله عنه ما قدوة . وأما ما روى ابن عباس رضى الله عنهما « أن أول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بجوانا قرية بالبحرين » . فلا ينافي المصرية تسدية الصدر الأول اسم القرية ، إذ القرية يقال عليه في عرفهم وهو لغة القرآن ، قال الله تعالى - وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم - أى مكة والطائف ، ولا شك أن مكة مصر . وفي الصحاح أن جوانا حصن بالبحرين فهى مصر . إذ لا تخلو الحصن عن حاكم عليهم وعالم ، ولذا قال في المبسوط : إنها مدينة في البحرين . وكيف والحصن يكون بأى سور ولا يخلو ما كان كذلك عما قلنا عادة . وما روى عن عبد الرحمن بن كعب عن أبيه كعب بن مالك أنه قال : أول من جمع بنا في حرّة بني بياضة أسعد بن زرارة ، وكان كعب إذا سمع النداء ترحم على أسعد بذلك قال : قلت كم كنتم ؟ قال : أربعون . فكان قبل مقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة ، ذكره البيهقي وغيره من أهل العلم فلا يلزم حجة لأنه كان قبل أن تفرض الجمعة ، وبغير علمه صلى الله عليه وسلم أيضاً على ما روى في القصة أنهم قالوا : لليود يوم يجتمعون فيه كل سبعة أيام . وللصار يوم ، فلنجعل يوماً نجتمع فيه نذكر الله تعالى ونصلى ، فقالوا : يوم السبت لليهود ، ويوم الأحد للنصارى ، فاجعلوه يوم العروبة فاجتمعوا إلى المسجد فصلى بهم وذكرهم وسموه يوم الجمعة ، ثم أنزل الله فيه بعد قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة فتذكر عند هذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم التراويح لما اجتمعوا إليه في الليلة الثالثة مخافة أن يؤمر به ، ولو سلم فتلك الحرّة من أفنية المصر وللفناء حكم المصر فلم يحدث علي عن المعارض ، ثم يجب أن يحمل على كونه سماعاً لأن دليل الافتراض من كتاب الله تعالى يفيد على العموم في الأمكنة فإقدامه على نفيها في بعض الأماكن لا يكون إلا عن سماع لأنه خلاف القياس المستمر في مثله ، وفي الصلوات الباقيات أيضاً ، والقاطع للشغب أن قوله تعالى - فاسمعوا لى ذكر الله ليس على إطلاقة اتفاقاً بين الأمة إذ لا يجوز إقامتها في البرارى إجماعاً ولا في كل قرية عنده ، بل بشرط أن لا يظن أهلها عنها صيفاً ولا شتاء ، فكان خصوص المكان راداً عنها إجماعاً . فقدّر القرية الخاصة وقدّرنا المصر وهو أولى لحديث علي رضى الله عنه . وهو لو عورض بفعل غيره كان علي رضى الله عنه مقدماً عليه ، فكيف ولم يتحقق معارضة ما ذكرنا إياه . ولهذا لم ينقل عن الصحابة أنهم حين فتحوا البلاد اشتغلوا بنصب المنابر والجمع إلا في الأمصار دون القرى ، ولو كان لقتل ولو أحاداً ، ولو مصر الإمام موضعاً وأمرهم بالإقامة فيه جاز ، ولو منع أهل مصر أن يجمعوا لم يجمعوا . وقال الفقيه أبو جعفر : إذا نهى مجتهداً لسبب من الأسباب أراد به أن يخرج ذلك الموضع عن أن يكون مصراً جازاً ، أما متعتاً وإضراراً فلهم أن يجمعوا على من يصلى ،

ظاهر ، وعرف المصر الجامع بقوله (كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام) .

ويقسم الحدود ، وهذا عند أبي يوسف رحمه الله ، وعنه أنهم إذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم ، والأول اختيار الكرخي وهو الظاهر . والثاني اختيار الثلجي . والحكم غير مقصور على المصل بل يجوز في جميع أفتية المصر لأنها بمنزلة في حوائج أهله

ولو مصر مصرًا ثم نفر الناس عنه لخوف ونحوه ثم عادوا لا يجتمعون إلا بإذن ، ولو دخل القروي المصر يوم الجمعة ونوى أن يمكنه لزمته ، وإن نوى الخروج منه قبل وقتها لانتزمه . قال الفقيه : إن نوى أن يخرج من يومه ولو بعده لانتزمه (قوله ويقسم الحدود) احترازًا عن المحكم : والمرأة إذا كانت قاضية فإنه يجوز قضاؤها إلا في الحدود والقصاص . واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لأن ملك إقامتها في ملكه (قوله وهو الظاهر) أى من المذهب . وقال أبو حنيفة : المصر كل بلدة فيها سكك وأسواق وبها رساتيق ووال ينصف المظلوم من الظالم وعلم يرجع إليه في الحوادث ، وهذا أخص مما اختاره المصنف ، قيل وهو الأصح ، وإذا كان القاضي يفتي

ويقسم الحدود) والمراد بالأمير وال يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم . وإنما قال ويقسم الحدود بعد قوله ينفذ الأحكام لأن تنفيذ الأحكام لا يستلزم إقامة الحدود . فإن المرأة إذا كانت قاضية تنفذ الأحكام وليس لها إقامة الحدود وكذلك المحكم ، واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لأنها لا يفترقان في عامة الأحكام . فكان ذكر أحدهما مغنيا عن ذكر الآخر (وعنه) أى عن أبي يوسف (أنهم إذا اجتمعوا) أى اجتمع من يجب عليهم الجمعة لا كل من يسكن في ذلك الموضع من الصبيان والنساء والعبيد لأن من يجب عليهم يجتمعون فيه عادة . قال ابن شجاع : أحسن ما قيل فيه إذا كان أهلها بحيث لو اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك حتى احتاجوا إلى بناء مسجد آخر للجمعة وهذا الاحتياج غالب عند اجتماع من عليه الجمعة ، والأول اختيار الكرخي وهو ظاهر الرواية وعليه أكثر الفقهاء والثاني اختيار أبي عبد الله الثلجي . وعن أبي يوسف رواية أخرى غير هاتين الروايتين وهو كل موضع يسكنه عشرة آلاف نفر فكان عنه ثلاث روايات . وقوله (والحكم غير مقصور) يعنى جواز إقامة الجمعة ليس بمحصور في المصل (بل يجوز في جميع أفتية المصر لأنها) أى الأفتية (بمنزلة المصر في حوائج أهله) ويعرف من هذا التعاليل تعريف القضاء . وهو ما أعد لحوائج أهل المصر ، وفناء الدار وفناء كل شيء كذلك . وقدر شيخ الإسلام وشمس الأئمة السرخسي فناء المصر بالغلبة اعتبارًا بما ذكره محمد في التوارد . وقال الشافعي : المصر ليس بشرط ولا فتاؤه . بل كل قرية يسكنها أربعمائة من الرجال الأحرار لا يظعنون عنها شتاء ولا صيفًا تقام فيها الجمعة لقوله تعالى . فاسعوا إلى ذكر الله . من غير فصل . ولما روى أن أول جمعة جمعت في الإسلام بعد المدينة ما جمعت بجوانا ، وهي قرية من قرى عامر بن القيس بالبحرين ، وكتب أبو هريرة إلى عمر يسأله عن الجمعة بجوانا فكتب إليه أن جمع بها وحيتها كنت . والجواب أن قوله صلى الله عليه وسلم إلا في مصر جامع ، بنى إقامتها في القرى . والصحابة

(قوله وإنما قال ويقسم الحدود بعد قوله وينفذ الأحكام لأن تنفيذ الأحكام الخ) أقول : الألف واللام في الأحكام إذا كان للاستفراق وهو الظاهر إذ لا عهد يظهر عدم صحة ما ذكره فليتل (قوله من عليه الجمعة) أقول : إلى هنا كلام ابن شجاع (قوله ولما روى أن أول جمعة جمعت في الإسلام) أقول : يعنى في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكتابة أبي هريرة رضى الله عنه لترده . في كون إقامتها فيها بأمره صلى الله عليه وسلم أو لأمر حدث مثل تفرق بعض أهله ، فلا يرد أنه يلزمه أن لا تقام الجمعة فزمته صلى الله عليه وسلم ولا في زمن الصديق رضى الله عنه بمكة على ما ترويه بعض أكابر العلماء : أئني الأستاذ العلامة ابن كمال باشا في مجلس بعض أعظم الوزراء . قال المصنف (بل يجوز في جميع أفتية المصر) أقول : أى وإن لم يكن في مصل فيها

(وتجاوز بنى إن كان الأمير أمير الحجاز ، أو كان مسافرا عندهما . وقال محمد : لاجمة بنى) لأنها من القرى

ويقوم الحدود أغنى عن التعدد . وقد وقع شك في بعض قرى مصر مما ليس فيها وال وقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضى الناحية وهو قاض بولى الكورة بأصلها فيأتى القرية أحيانا فيفصل ما اجتمع فيها من العلاقات وينصرف وال كذلك ، هل هو مصر نظرا إلى أن لها واليا وقاضيا أولا نظرا إلى علمهما بها ؟ والذى يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها والإلم تكن قرية أصلا ، إذ كل قرية مشحولة بحكم . وقد يفرق بالفرق بين قرية لا يأتيا حاكم يفصل بها الحصومات حتى يحتاجون إلى دخول المصر في كل حادثة لفصلها ، وبين ما يأتيا فيفصل فيها ، وإذا اشتبه على الإنسان ذلك ينبغي أن يصل إلى أربعة بعد الجمعة ينوى بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤدّه بعد ، فإن لم تصح الجمعة وقعت ظهره وإن صحّت كانت نفلا ، وهل تنوب عن سنة الجمعة ؟ قلنا الكلام في باب شروط الصلاة فارجع إليه ، وكذا إذا تعددت الجمعة وشك في أن جمعتها سابقة أولا ينبغي أن يصل ما قلنا . وأصله أن عند أبي حنيفة لا يجوز تعددها في مصر واحد . وكذا روى أصحاب الإماء عن أبي يوسف أنه لا يجوز في مسجدين في مصر إلا أن يكون بينهما نهر كبير حتى يكون كعشرين . وكان يأمر بقطع الجسر ببغداد لذلك ، فإن لم يكن فالجمعة لمن سبق . فإن صلوا معا أو لم تدر السابقة فسدتا . وعنه أنه يجوز في موضعين إذا كان المصر عظيما لا في ثلاثة . وعن محمد يجوز تعددها مطلقا . ورواه عن أبي حنيفة ولهذا قال السرخسي : الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز إقامتها في مصر واحد في مسجدين فأكثر ، وبه تأخذ لإطلاق : لاجمة إلا في مصر ، شرط المصر ، فإذا تحقق تحقق في حق كل منها . وجه رواية المنع أنها سميت جمعة لاستدعائها الجماعات فهي جامعة لها ، والأصح الأول خصوصا إذا كان مصر كبير . فإن في إلزام اتحاد الموضع حرجا بينا لاستدعائه تطويل المسافة إلى الأكثر ، مع أن الوجه المذكور مما يتسلط عليه المنع . وما قلنا من الكلام في وقوعها عن السنة إنما هو إذا زال الاشتباه بعد الأربع لتحقق وقوعها

حين فتحوا الأمصار والقرى ما اشتغلوا بتصب المتابر وبناء الجمع إلا في الأمصار والمدن ، وذلك اتفاق منهم على أن المصر من شرائط الجمعة ، والآية ليست بحجة له لأن المكان مضر فيها بالإجماع حتى لا يجوز إقامة الجمعة في البوادي بالإجماع ، فنحن نضمر المصر وهو يضم القرية ، وجوانا مصر بالبحرين ، وتسمية الراوى قرية لا يبنى ما ذكرنا لأن اسم القرية يطلق على البلدة . وقوله (وتجاوز) يعنى إقامة الجمعة (بنى إن كان الإمام أمير الحجاز أو كان الخليفة مسافرا) وإنما قيد بكونه مسافرا لأحد أمرين : إما للتنبيه على أنه إذا كان مقبا كان بالجواز أولى . وإما لنفى توهم أن الخليفة إذا كان مسافرا لا يقيم الجمعة : كما إذا كان أمير الموسم مسافرا . وفيه إشارة إلى أن الخليفة أو السلطان إذا طاف في ولايته كان عليه الجمعة في كل مصر يكون فيه يوم الجمعة لأن إمامة غيره إنما تجوز بأمره ، وإمامته أولى وإن كان مسافرا . وقوله (لأنها) يعنى متى على تأويل القرية ، ويجوز أن يكون التأنيث باعتبار الخبر لأن تقديره لأنها قرية (من القرى) يعنى أنها ليست بمصر ولا من فوائده لزيادته على الغلوة

(قوله وذلك اتفاق منهم على أن المصر من شرائط الجمعة) أقول : ليس فيما ذكره ما يدل على أن المصر شرط صحة الجمعة ، بل غاية أن يدل على كونه شرط الوجوب . وجوابه أنه لو صحّت لفعلوا في موضع إعلان الجواز (قوله لأن إمامة غيره إنما تجوز بأمره الخ) أقول : دلالة على ما ادعاء من وجوب الجمعة على الخليفة إذا طاف في ولايته غير ظاهرة (قوله فإمامة أولى) أقول : ينتقض بالمرأة إذا كانت سلطانة .

حتى لا يعيدها . ولهذا أنها تنصرف في أيام الموسم وعدم التعيد للتخفيف . ولا جمعة بعرفات في قولهم جميعا لأنها قضاء
ومعنى أبنية . والتعديد بالخليفة وأمير الحجاز لأن الولاية لهما . أما أمير الموسم فيلزم أمور الحج لا غير (ولا يجوز
إقامتها إلا للسلطان أو لمن أمره السلطان)

نفلا . أما إذا دام الاشتباه قائما فلا يحزم بكونها نفلا ليقع النظر في أنها سنة أولا . فينبغي أن يصلى بعدها
السنة لأن الظاهر وقوعها ظهرا لأنه ما لم يتحقق وجود الشرط لم يحكم بوجود الجمعة فلم يحكم بسقوط
الفرض . والله سبحانه أعلم . ومن كان من مكان من توابع مصر فتحكمه حكم أهل المضر في وجوب
الجمعة عليه بأن يأتي المضر فليصلها فيه . واختلفوا فيه ؛ فعن أبي يوسف إن كان الموضع يسمع فيه النداء من
المضر فهو من توابعه وإلا فلا . وعنه كل قرية متصلة بريف مصر وغير المتصلة لا . وعنه أنها تجب في ثلاثة
فراسخ . وقال بعضهم قديميل . وقيل قلموميلين . وقيل ستة أميال . وعن مالك سنة . وقيل إن أمكنه أن يخرج
الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة وإلا فلا . قال في البدائع : وهذا حسن (قوله ولهذا أنها)
أي متى تنصرف في الموسم لا يجتمع من ينشد الأحكام ويقم الحدود والأسواق والسكك . قيل فيها ثلاث سكك ،
وغاية ما فيها أنه يزول تمصرها بزوال الموسم ، وذلك غير قاصح في مصرتها قبله . إذ ما من مصر إلا يزول تمصره
في الجملة ومع ذلك تقام فيه الجمعة . وهذا يفيد أن الأولى في الذي قدمناه من قرى مصر أن لا يصح فيها إلا حال
حضور المتولى ، فإذا حضر صحت وإذا ظعن امتنع . والله أعلم . وعدم التعيد بمضى لا انتفاء المصرية بل
للتخفيف ، فإن الناس مشتغلون بالمناسك والعيد لازم فيها فيحصل من إلزامه مع اشتغالهم بما هم فيه الحرج ؛ أما
الجمعة فليست بلازمة . بل إنما تنفي في أحيان من الزمان فلا حرج مع أنها فريضة والعيد سنة أو واجب ، وإنما
اقتصر المصنف على هذا الوجه من التعليل دون التعليل بأن متى من أفنية مكة لأنه فاسد لأن بينهما فرحين ،
وتقدير الفناء بذلك غير صحيح . قال محمد في الأصل : إذا نوى المسافر أن يقيم بمكة ومضى خمسة عشر يوما لا يصير
مقما فعلم اعتبارهما شرعا موضعين (قوله لأن الولاية لهما) يعني أن ثبوت ولاية الإقامة للجمعة هو المصحح بعد
كون المحل صالحا للتصير وهو قائم في كل منهما ، والخليفة وإن كان قصد السفر للحج فالسفر إنما يخصص في
الترك لا أنه يمنع صحتها . وسببى أنه يجوز للمسافر أن يؤم في الجمعة ، فكذا يجوز أن يأذن في الإقامة إذا كان
من له الإذن . وإن كان إنما قصد الطوف في ولاياته فأظهر لأنه حينئذ غير مسافر حتى لا يقصر الصلاة في
طوفه كالسائح ، بخلاف ما إذا كان المحل غير صالح للتصير فلذا قالوا : إذا سافر الخليفة فليس له أن يجمع في القرى
كالبرارى (قوله أو لمن أمره) فخرج القاضي الذي لم يؤمر بإقامتها ودخل العبد إذا قلد ولاية ناحية فتجوز إقامته

(ولهذا لا يعيدها) فلا تقام فيها الجمعة (ولهذا أنها تنصرف في أيام الموسم) لا يجتمع شرائط المضر من السلطان
والقاضي والأبنية والأسواق (وعدم التعيد) أي عدم إقامة صلاة العيد للتخفيف لاشتغال الحاج بأعمال المناسك
من الرى والذبيح والخلق في ذلك اليوم لا لعدم المصرية (ولا جمعة بعرفات في قولهم جميعا) والفرق أن عرفات قضاء
ومضى فيه أبنية . وقوله (أما أمير الموسم فيلزم أمور الحاج لا غير) يشير إلى أنه إن استعمل على مكة يقيم الجمعة بمضى
لأن له الولاية حينئذ . وقيل إن كان من أهل مكة يقيمها وإن استعمل على الموسم خاصة ، وإن لم يكن من أهلها
لا يقيم عندهما أيضا . وقوله (ولا يجوز إقامتها إلا للسلطان) أي لوالى الذى لا ولى فرقه وكان ذلك الخليفة (أولى
أمره السلطان) وهو الأمير أو القاضي أو الخطباء . وقال الشافعى : ليس ذلك بشرط لما روى أن عثمان رضي الله

لأنها تقام بجمع عظيم ، وقد تقع المنازعة في التقديم والتقديم ، وقد تقع في غيره فلا بد منه تنميما لأمره (ومن شرائطها الوقت فتصح ، في وقت الظهر ولا تصح بعده)

وإن لم تجز أفضيته وأنكحته ، والمرأة إذا كانت سلطانية يجوز أمرها بالإقامة لا إقامتها ، ولما أمره أن يستخلف وإن لم يؤذن له في الاستخلاف ، بخلاف القاضي لا يملك الاستخلاف إن لم يأذن له فيه . والفرق أن الجمعة موقفة تنوت بتأخيرها ، فالأمر بإقامتها مع العلم بأن الأمور عرض للأعراض الموجبة للتفويت أمر بالاستخلاف دلالة بخلاف القاضي لأن القضاء غير موقت . وجواز الإقامة فيها إذا مات والى مصر لحليفته وصاحب الشرط والقاضي إلى أن يصل وال آخر باعتبار أنهم كانوا ممن يتوب عنه فيها حال حياته فموته لا ينزع لون كما إذا كان حيا فكان الأمر مستراحم ، ولذا قالوا : إذا مات السلطان وله أمراء على أشياء من أمور المسلمين فهم على ولايتهم يقيمون الجمعة ، بخلاف مالوا اجتمعت العامة على تقديم رجل عند موت ذلك الوالى حيث لا يجوز إقامته لانتفاء ماقلنا ، ولو أمر نصراني أو صبي على مصر فأسلم وبلغ ليس لها الإقامة إلا بأمر بعد الإسلام والبنو ، ولوقيل لها إذا أسلمت أو بلغت فصل فأسلم وبلغ جاز لها الإقامة لأن الإضافة في الولاية جائزة . وعن بعض المشايخ : إذا كان التفويض إليها قبل الجمعة فأسلم وأدرك جاز لها الإقامة . كالأخى والأخوس إذا أمرا بها فبرأ وحفظ . وعلى الأول لا يجوز لأن التفويض وقع باطلا ، والمتغلب الذى لا منشور له إن كانت سيرته بين الرعية سيرة الأمراء وينحكم بحكم الولاية يجوز الجمعة بنقضه لأن بذلك تتحقق السلطنة فيم الشرط ، والإذن بالخطبة إذن بالجمعة وعلى القلب . وفي نواذر الصلاة : إن السلطان إذا كان يخطب فجاء سلطان آخر ، إن أمره أن يتم الخطبة يجوز ويكون ذلك القدر خطبة ، ويجوز له أن يصلى بهم الجمعة لأنه يخطب بأمره فصار نائباً عنه . وإن لم يأمره وسكت فأتم الأول فأراد الثانى أن يصلى بتلك الخطبة لا يجوز لأن سكوتة محتمل ، وكذا إذا حضر الثانى وقد فرغ الأول من خطبته فصل الثانى بتلك الخطبة لا يجوز لأنها خطبة إمام معزول ولم توجد من الثانى ، وهذا كله إذا علم الأول حضور الثانى ، وإن لم يعلم وخطب وصلى والثانى ساكت جازت لأنه لا يصير معزولا إلا بالعلم إلا إذا كتب إليه كتاب العزل أو أرسل رسولا فصار معزولا ، ثم إذا صلى صاحب الشرط جاز لأن علمهم على حالهم (قوله لأنها تقام بجمع عظيم الخ) حقيقة هذا الوجه أن اشتراط السلطان كى لا يؤدى إلى عدمها كما يفيد فلا بد منه تنميما لأمره : أى لأمر هذا الفرض أو الجمع ، فإن ثوران الفتنة يوجب تعطيله ، وهو متوقع إذا لم يكن التقديم عن أمر سلطان تعقد طاعته أو تخشى عقوبته ، فإن التقديم على جميع أهل المصر يعد شرفا ورفعة فيستأرع إليه كل من مالت همته إلى الرياسة

عنه حين كان محصورا بالمدينة صلى على رضى الله عنه بالناس الجمعة ، ولم يرو أنه صلى بأمر عثمان رضى الله عنه وكان الأمر بيده (ولما أن الجمعة تقام بجمع عظيم) لكونها جامع الجماعات (وقد تقع المنازعة في التقديم) بأن يقول شخص أنا أقدم وغيره يقول أنا أقدم (و) في (التقديم) بأن يقدم طائفة شخصا وأخرى آخر (وقد يقع في غيره) أى في غير أمر التقديم والتقديم من أداء من يسبق إلى الجامع والأداء في أول الوقت وآخره (فلا بد منه) أى من السلطان أو من أمره (تنميما لأمره) وأثر على ليس بحاجة لجواز أن ذلك كان بأمر عثمان . سلمناه ولكن إنما فعل لأن الناس اجتمعوا عليه ، وعند ذلك يجوز لأن الناس احتاجوا إلى إقامة الفرض فاعتبر اجتماعهم . قال (ومن شرائطها) أى من شرائط الجمعة (الوقت) وهو وقت الظهر (فتصح فيه ولا تصح بعده) لما روى

(قوله فلا بد منه : أى من السلطان أو من أمره تنميما لشرطه) أقول : فيه نوع تأمل حيث لا يظهر دلالة على كون السلطان شرط صحة الجمعة

لقوله عليه الصلاة والسلام « إذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة » (ولو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبينه عليها) لاختلافهما

فتجمع التجاذب والتنازع وذلك يؤدي إلى التنازل . وما روى أن علياً رضي الله عنه أقام بالناس وعثمان رضي الله عنه محصور واقعة حال ، فيجوز كونه عن إذنه كما يجوز كونه عن غير إذنه فلا حجة فيه لتفريق ، فيبقى قوله صلى الله عليه وسلم « من تركها وله إمام جائر أو عادل . ألا فلا جمع الله شمله ولا بارك له في أمره ، ألا ولا صلاة له » الحديث رواه ابن ماجه وغيره حيث شرط في لزومها الإمام ، كما يفيد قيد الجملة الواقعة حالاً مع ما عيناه من المعنى سالمين من المعارض . وقال الحسن : أوبع إلى السلطان ، وذكر منها الجمعة والعيدن ، ولا شك أن إطلاق قوله تعالى - فاسعوا - مقيد بخصوص مكان ومخصوص منه كثير كالعيد والمساقرين فجاز تخصيصه بظني آخر فيخص بمن أمره السلطان أيضاً (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم « إذا مالت الشمس » النسخ) وروى « أنه صلى الله عليه وسلم لما بعث مصعب بن عمير إلى المدينة قال : إذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة » وفي البخاري عن أنس رضي الله عنه « كان صلى الله عليه وسلم يصلي الجمعة حين تميل الشمس » وأخرج مسلم عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه « كنا نجتمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا زالت الشمس » الحديث . وأما ما رواه الدارقطني وغيره من حديث عبد الله بن سيدان بكسر السين المهملة قال : شهدت الجمعة مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه فكان خطبته قبل الزوال ، وذكر عن عمر وعثمان نحوه ، قال : فإرأيت أحداً عاب ذلك ولا أنكره . لو صح لم يقدح في خصوص ما نحن فيه . فكيف وقد اتفقوا على ضعف ابن سيدان . واعلم أن الدعوى مركبة من صحتها في وقت الظهر لابعده ، فإذ أنه إنما يتم ما ذكر دليلاً لتمامها إذا اعتبر مفهوم الشرط وهو ممنوع عندهم ، أو يكون فيه إجماع وهو متفت في جزئ الدعوى لأن مالكا يقول ببقاء وقتها إلى الغروب والحنابلة قائلون بجواز أدائها قبل الزوال ، وقيل إذا كان يوم عيد . ويجاب بأن شرعية الجمعة مقام الظهر على خلاف القياس لأنه سقوط أربع بركتين قواعي الخصوصيات التي ورد الشرع بها ما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها خارج الوقت في عمره ولا بدون الخطية فيه فيثبت اشتراطها وكون الخطية في الوقت ، حتى لو خطب قبله لا يقع الشرط وعلى اشتراط نفس الخطية إجماع ، بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه ككونها خطبتين بينهما جلسة قدر ما يستقر كل عضو في موضعه يحمد في الأولى ويتشهد ويصلي عليه صلى الله عليه وسلم ويبط الناس ، وفي الثانية كذلك إلا أنه يدعو مكان الوعظ للمؤمنين والمؤمنات كما قاله الشافعي لأنه قام الدليل عند أبي حنيفة رحمه الله على أنه من

« أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث مصعب بن عمير إلى المدينة قبل هجرته قال له : إذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة » (ولو خرج الوقت وهو فيها) أي الإمام في صلاة الجمعة (استقبل الظهر ولا يبينه عليها لاختلافهما) أي لاختلاف الظهر والجمعة بدليل تخيير العبد إذا أذن له مولاه في الجمعة بين أن يصلي الظهر أو الجمعة مع تعيين الرفق في الجمعة بالقلّة ، ولو لم يكونا مختلفين لما خير كما في جنابة المدبر بحيث يجب الأقل على مولاه من الأرض أو القيمة بلا خيار لاتحادهما في المالية ، وبناء فرض على تحريمه فرض آخر لا يصح في أصح الروايات .

(قوله قال له « إذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة » الحديث) أقول : تأمل في دلالة على علم صحته بعده ولو قضاه .

(ومنها الخطبة) لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها بدون الخطبة في عمره (وهي

السنة أو الواجبات لاشتراط على ما سذكر (قوله ومن شرائطها الخطبة) بقيد كونها بعد الزوال على ما ذكرناه ، ومن الفقه والسنة تقصيرها وتطوير الصلاة بعد اشتغالها على ما ذكرناه آتفا من الموعظة والتبديد والصلاة وكونها خطبتين . وفي البدائع : قدرها قدر سورة من طوال المفصل إلى آخره وتقدم أيضا وجه اشتراطها ، وتعاد على وجه الأولوية لو تذكر الإمام فاتت في صلاة الجمعة ولو كانت الوتر حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها ، وكذا لو كان أفسد الجمعة فاحتاج إلى إعادتها أو افتتح التطوع بعد الخطبة وإن لم يعد الخطبة أجزأه ، وكذا إذا خطب جنبا ، ويكفي لوقوعها الشرط حضور واحد كذا في الخلاصة ، وهو خلاف ما يفيد ظاهر شرح الكنز حيث قال بمحضرة جماعة تعتقد بهم الجمعة وإن كانوا صا أو نياما انتهى . أما الصلاة فلا بد فيها من الثلاثة على ما يأتي . واعلم أن الخطبة شرط الاعتقاد في حق من ينشئ التحريم للجمعة لا في حق كل من صلاها ، واشتراط حضور الواحد أو الجمع ليمتحن معنى الخطبة لأنها من التلبات ، فعن هذا قالوا : لو أحدث الإمام قدم من لم يشهد بها جاز أن يصلي بهم الجمعة لأنه بان تحريمه على تلك التحريم المنشأة . والخطبة شرط اعتقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريم فقط ، ألا ترى إلى محضها من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة ، فعلى هذا كان القياس فيما لو

وقوله (ومنها) من شرائط الجمعة (الخطبة) وهي اسم لما يخطب به ، وإنما كانت شرطا (لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها في عمره بدون الخطبة) وفيه بحث . أما أولا فأن يقال : الخطبة يجب أن تكون ركنا ولا تكون شرطا لأنها أقيمت مقام ركعتي الظهر وذلك ركن ، فكذا ما مقام فلا يتأدى بلا طهارة ولأنها لم يشترط قيامها حالة الأداء ، ولو كانت شرطا لكان يراعى قيامها حالة الأداء كما اشترط قيام الطهارة وسر العورة ، وأما ثانيا فلائها إذا كانت شرطا كانت من ضروريات صلاة الجمعة لأن شرط الشيء لازم له ، والحديث يدل على دوام وجوده ، والدوام لا يستلزم الضرورة : ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم لم يصل صلاة بدون سننها كرفع اليدين عند كل تحريمة والتكبير عند كل خفض ورفع وغيرهما ، ولم يكن شيء من ذلك شرطا للصلاة . والجواب عن الأول أنها ليست بركن لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ، وصلاة الجمعة لا تقوم بالخطبة وإنما تقوم بأركانها فكانت شرطا ، لأن الله تعالى أمر بالسعي إليها في قوله تعالى - فاسعوا - فتكون واجبة وليست بمقصودة لذاتها لأن النداء لم يقع لها بل لما هو المقصود وهو صلاة الجمعة حيث قال - إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة - ولو كانت مقصودة لكان النداء لها أو لها إن كانتا مقصودتين ، وإذا لم تكن مقصودة لذاتها وهي فرض كانت شرطا لغبرها . وقوله ولو كانت شرطا لكان يراعى قراءة الخطبة حال الأداء . قلنا : الشرط وجودها لا وجودها حال الأداء . وعن الثاني بأن الدوام قد يستلزم الضرورة إذا دل الدليل الخارجي على ذلك ، وقد قام الدليل ههنا على ذلك وهو أننا تعلم بيقين أن شطر الظهر ترك للخطبة والفرض لا يترك لغبر الفرض فكانت فرضا ، فأما أن تكون فرضا لذاتها أو لغبرها لاسبيل إلى الأول لما ذكرنا فتعين الثاني ، وكان لازما من لوازمه فكان شرطا (وهي

(قوله ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم لم يصل صلاة بدون منها (الخ) أقول : فيه أن الترك أحيانا مأعوذ فتعريف السنة (قوله والغرض لا يترك لغبر الفرض فكانت فرضا) أقول : هذا يصلح أن يكون دليلا مستقلا على المطلوب بدون التعرض لمواظبة رسول الله عليه الصلاة والسلام فليتأمل ، لكن بق فيه بحث فإنه منقوض بالمسح على الخفين

قبل الصلاة بعد الزوال) به وردت السنة (ويخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة) به جرى التوارث (ويخطب قائماً على طهارة) لأن القيام فيها متوارث . ثم هي شرط الصلاة فيستحب فيها الطهارة كالأذان

أفسد هذا الخليفة أن لا يجوز أن يستقبل بهم الجمعة . لكنهم استحسنوا جواز استقباله بهم ، لأنه لما قام مقام الأول التحق به حكماً ، ولو أفسد الأول استقبال بهم فكذا الثاني ، ولو كان الأول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز ، ولو قدم هذا المقدم غيره ممن شهدا قبل يجوز ، وقيل لا يجوز لأنه ليس من أهل إقامة الجمعة بنفسه فلا يجوز منه الاستخلاف ، بخلاف ما لو قدم الأول جنباً شهدا فقدم هذا الجنب طاهراً شهدا حيث يجوز لأن الجنب الشاهد من أهل الإقامة بواسطة الاغتسال فصاحبه الاستخلاف ، بخلاف ما لو قدم الأول صبيّاً أو معتوها أو امرأة أو كافراً فقدم غيره ممن شهدا لم يجز لأنهم لم يصحح استخلافهم فلم يصر أحدهم خليفة فلا يملك الاستخلاف ، فالمقدم عن استخلاف أحدكم متقدم بنفسه ، ولا يجوز ذلك في الجمعة وإن جاز في غيرها من الصلوات لاشتراط إذن السلطان للمقدم صريحاً أو دلالة فيها كما قدمنا دون غيرها ، ولا دلالة إلا إذا كان المستخلف تحقق بوصف الخليفة شرعاً وليس أحدكم كذلك . أما في حق غير الكافر فلعدم الأهلية مع العجز عن اكتسابها بخلاف الجنب ، وأما في الكافر فلأن هذا من أمور الدين ، وهو يعتمد ولاية السلطنة ، ولا يجوز أن يثبت للكافر ولاية السلطنة على المسلمين . بخلاف ما لو قدم الأول مسافراً أو عبداً حيث يجوز خلافاً لزرع على ما ساقى ، فلو لم يقدم الأول أحداً فقدم صاحب الشرطة أو القاضي جاز لأن هذا من أمور العامة وقد قلدهما الإمام ما هو من أمور العامة فزلاً منزله ، ولأن الحاجة إلى الإمام لدفع التنازع في التقديم وإذا يحصل بتقدمهما لوجود دليل اختصاصهما من بين الناس وهو كون كل منهما نائباً للسلطان ومن عماله ، فلو قدم أحدهما رجلاً شهد الخطبة جاز لأنه ثبت لكل منهما ولاية التقديم فله ولاية التقديم (قوله ثم هي شرط الصلاة الخ) هذا ضرورة قياس غلة الحكم في أصله كونه شرطاً للصلاة لكنه منقود في الأصل فضلاً عن كونه موجوداً غير غلة ، إذ الأذان ليس شرطاً ، فالأول ماعينه في الكافي جامعاً وهو ذكر الله في المسجد : أي في حدوده لكرامة الأذان في داخله . ويزاد أيضاً فيقال ذكر في المسجد بشرط له الوقت فاستحب الطهارة فيه وتعاد استحباباً إذا

أي الخطبة (قبل الصلاة به وردت السنة) وشرطيتها أيضاً تقتضي ذلك (ويخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة) مقدار ثلاث آيات في ظاهر الرواية . وقال الطحاوي : مقدار ما يمس موضع جلوسه من المنبر (به جرى التوارث) ولفظ التوارث إنما يستعمل في أمر خطير ذي شرف ، وقيل هو حكاية العدل عن العدل ، وهذه القعدة ليست بشرط عندنا بل هي للاستراحة . وقال الشافعي : إنها شرط حتى لا يكتفى عنده بالخطبة الواحدة وإن طاللت للتوارث ولنا حديث جابر بن سمرة « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخطب قائماً خطبة واحدة ، فلما أسن جعلها خطبتين يجلس بينهما جلسة » وفيه كما ترى دليل على جواز الاكتفاء بخطبة واحدة لأنه إنما فعل ذلك ليكون أروح عليه لأنه شرط (ويخطب قائماً على طهارة لأن القيام فيها متوارث) روى أن ابن مسعود لما سئل عن هذا ، قال : ألسنت تلو قوله تعالى - وتركوك قائماً - كان النبي صلى الله عليه وسلم يخطب قائماً حين انقضى عنه الناس بدخول الغير المدينة . والذي روى عن عثمان أنه كان يخطب قاعداً إنما فعل ذلك لمرض أو كبر في آخر عمره . وقوله (فيستحب فيها الطهارة) يعني عن الجنابة والحدث جميعاً كالأذان . ووجه الشبه به أن الخطبة ذكر لها شبه بالصلاة من حيث أنها أقيمت مقام شطر الصلاة وتقام بعد دخول الوقت ، كما أن الأذان أيضاً ذكر له شبه بالصلاة من

(ولو خطب قاعدا أو على غير طهارة جاز) لحصول المقصود إلا أنه يكره مخالفته التوارث وللحصل بينها وبين الصلاة (فإن اقتصر على ذكر الله جاز عند أبي حنيفة رحمه الله . وقالوا : لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة) لأن الخطبة هي الواجبة ، والتسبيحة أو التحميدة لا تسمى خطبة . وقال الشافعي لا يجوز حتى يخطب خطبتين اعتبارا للمعارف . وله قوله تعالى - فاسعوا إلى ذكر الله - من غير فصل . وعن عثمان رضي الله عنه أنه قال :

كان جنبنا كالأذان (قوله لحصول المقصود) وهو الذكر والموعظة . وهذا لأن المعقول من اشتراطها جعلها مكان الركعتين تحصيلاً لفائدتها مع التخفيف حيث لم يحصل مقصودها مع الإتمام . وقد أثر عن علي وعائشة رضي الله عنهما « إنما قصرت لمكان الخطبة » وهذا حاصل مع القعود وما معها لأنها أقيمت مقام الركعتين لبشرط ما ما اشترط للصلاة كما ظن الشافعي رضي الله عنه : ألا ترى إلى عدم اشتراط الاستقبال فيها وعدم الكلام . فعلم أن القيام فيها لأنه أبلغ في الإعلام إذ كان أنثر للصوت فكان مخالفته مكروها . ودخل كعب بن عجرة المسجد يوم الجمعة وابن أم حكيم يخطب قاعدا فقال : انظروا إلى هذا الخبيث يخطب قاعدا والله تعالى يقول - وإذا رأوا تجارة أو هواً انفصوا إليها وتركوك قائماً - رواه مسلم . ولم يحكم هو ولا غيره بفساد تلك الصلاة . فعلم أنه ليس بشرط عندهم (قوله لا بد من ذكر طويل) قيل أقله عندهما قدر التشهد (قوله له قوله تعالى - فاسعوا إلى ذكر الله-) من غير فصل بين كونه ذكراً طويلاً يسمى خطبة أو ذكراً لا يسمى خطبة فكان الشرط الذكر الأعم ،

حيث أنه دعاء لها وتقام بعد دخول الوقت . قيل في عبارته نظر لأنه يدل على أن الأذان شرط للصلاة وليس كذلك وهو غلط : لأن قوله كالأذان يتعلق بقوله فيستحب فيها الطهارة لا بقوله وهي شرط للصلاة (ولو خطب قاعدا أو على غير طهارة جاز لحصول المقصود) وهو الذكر والوعظ . وخالف أبو يوسف والشافعي فيها إذا خطب على غير طهارة . والشافعي وحده إذا خطب قاعدا . لهذا في الأول أن الخطبة بمنزلة شرط الصلاة لما في الأثر . وهو ما روى أن ابن عمر وعائشة قالا : إنما قصرت الجمعة لمكان الخطبة . فكانت تشترط الطهارة في الصلاة تشترط فيها . وللشافعي في الثاني أن الخطبة قائمة مقام ركعتين فيشترط فيها ما يشترط في الصلاة . والجواب أنها ذكر والمحدث والجنب لا يمتنعان عن ذكر الله ما خلا القرآن في حق الجنب ، وتأويل الأثر أنها في حكم الثواب كشرط الصلاة لا في شرائطها . وقوله (إلا أنه يكره) استثناء من قوله جاز . وقوله (لمخالفته التوارث) متعلق بقوله خطب قاعدا . وقوله (للفصل بينها وبين الصلاة) يتعلق بقوله أو على غير طهارة ، ولم يذكر أنه يعيدها إذا كان على غير طهارة . وقيل ينبغي أن تعاد استحباً لإعادة أذانه . وقوله (فإن اقتصر على ذكر الله عز وجل جاز) يعني إذا ذكر الله على قصد الخطبة فقال الحمد لله أو سبحان الله أو لا إله إلا الله جاز عند أبي حنيفة ، وأما إذا قال ذلك لعطاس أو تعجب فلا يجوز بالاتفاق (وقالوا : لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة) وهو مقدار ثلاث آيات عند الكرخي . وقيل مقدار التشهد من قوله التحيات لله إلى قوله عبده ورسوله (لأن الخطبة هي الواجبة) يعني بالإجماع (والتسبيحة أو التحميدة أو التهليل لا تسمى خطبة . وقال الشافعي : لا يجوز حتى يخطب خطبتين) تشتمل الأولى على التحميدة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والوصية بتقوى الله وقراءة آية ، وكذلك الثانية إلا أن فيها بدل الآية الدعاء للمؤمنين والمؤمنات (اعتباراً للتوارث) فإنه جرى هكذا من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم (ولأبي حنيفة قوله تعالى - فاسعوا إلى ذكر الله-) والمراد به الخطبة باتفاق المفسرين ، وقد أطلق

(قوله وهو غلط لأن قوله كالأذان يتعلق بقوله فيستحب فيها الطهارة لا بقوله وهي شرط الصلاة) أقول : فيه بحث

الحمد لله فأرتج عليه فنزل وصلى (ومن شرائطها الجماعة) لأن الجماعة مشتقة منها (وأقلهم عند أبي حنيفة ثلاثة سوى الإمام ، وقالوا : اثنان سواء) قال : والأصح أن هذا قول أبي يوسف وحده . له أن في المتن معنى الاجتماع هي مبنية عنه . ولهذا أن الجمع الصحيح إنما هو الثلاث لأنه جمع تسمية ومعنى ، والجماعة شرط على

بالقطع ، غير أن المأثور عنه صلى الله عليه وسلم اختيار أحد القريدين : أعنى الذكر المسمى بالخطبة والمواظبة عليه فكان ذلك واجبا أو سنة ، لا أنه الشرط الذي لا يجزئ غيره إذ لا يكون بيانا لعدم الإجماع في لفظ الذكر ، وقد علم وجوب تنزيل المشروعات على حسب أدلتها ، فهذا الوجه يفتى عن قصة عثمان فلإنها لم تعرف في كتب الحديث بل في كتب الفقه . وهي أنه لما خطب في أول جمعة ولي الخلافة صعد المنبر فقال : الحمد لله ، فأرتج عليه ، فقال : إن أبا بكر وعمر كانا بعدان لهذا المقام مقالا وأنتم إلى إمام فعال أخرج منكم إلى إمام قوال ، وستأتيكم الخطبة بعدواستغفر الله لي ولكم ، ونزل وصلى بهم لم ينكر عليه أحد منهم ، فكان إجماعا منهم . إما على عدم اشتراطها ، وإما على كون نحو الحمد لله ونحوها تسمى خطبة لغة وإن لم تسم به عرفا ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لأنني قال : من قطع الله ورسوله فقد رشده ومن عصم ما فقد غوى بهن الخطيب أنت فسماه خطيبا بهذا القدر من الكلام ، والخطاب القرآني إنما تعلقه باعتبار المفهوم اللغوي لأن الخطاب مع أهل تلك اللغة بلغتهم يقتضى ذلك ، ولأن هذا العرف إنما يعتبر في عاورات الناس بعضهم لبعضى للدلالة على غرضهم . فأما في أمر بين العبد وربّه تعالى فيغير فيه حقيقة اللفظ لغة ، ثم يشترط عنده في التبيينة والتحميدة أن يقال على قصد الخطبة ، فلو حمد لعطاس لا يجزئ عن الواجب . ومقتضى هذا الكلام أنه لو خطب وحده من غير أن يحضره أحد أنه يجوز ، وهذا الكلام هو المعتمد لأبي حنيفة فوجب اعتبار ما يفرع عنه ، وفي الأصل قال فيه روايتان ، فليكن المعتبر إحداها المتفرعة على الأخرى لا بد من حضور واحد كما قدمنا ، ولا تجزئ بحضرة النساء وحدهن وتجزئ بحضرة الرجال صم أو نيام أو لا يسمعون بعدهم ولو عبدا أو مسافرين .

[فرع] يكره للخطيب أن يتكلم في حال الخطبة للإخلال بالنظم إلا أن يكون أمرا بمعروف لقصة عمر مع عثمان وهي معروفة (قوله وأقلهم عند أبي حنيفة ثلاثة سوى الإمام) ولا يشترط كونهم ممن حضر الخطبة ، وقالوا اثنان سوى الإمام . وقال الشافعي أربعون ، ولا حجة له في حديث أسعد بن زرارة أنهم كانوا أربعين . كما لاحجة لمن نفي اشتراط الأربعين بأن يوم النفور بقي معه صلى الله عليه وسلم اثناعشر . أما الأول فلأن اتفاق كون عددهم أربعين في ذلك اليوم لا يقتضى تعيين ذلك العدد شرعا ، وما رواه عن جابر : مضت السنة أن في كل ثلاثة إماما وفي كل أربعين فما فوقه جمعة وأضحى وفطر ضعيف . قال البيهقي : لا يحتاج بمثله ، وأما الثاني فلأن يكون

عليها الذكر من غير فصل بين قليل وكثير ، فالزيادة عليها نسخ . وما روى عن عثمان رضي الله عنه أنه لما صعد المنبر أول جمعة ولى قال : الحمد لله فأرتج عليه بالبناء للمفعول وتخفيف الجيم : أى أغلق فنزل وصلى وكان بمحضر من علماء الصحابة ولم ينكر عليه أحد فدل على أن هذا المقدار كاف . قال (ومن شرائطها الجماعة) الجماعة شرط الجمعة بالإجماع والاختلاف في العدد ، فعند أبي حنيفة أقلهم ثلاثة سوى الإمام وعندهما اثنان سواء . قال المصنف (والأصح أن هذا قول أبي يوسف وحده . له أن في المتن معنى الاجتماع) لأن فيه اجتماع واحد بآخر والجمعة مبنية على معنى الاجتماع لما ذكرنا أن الجماعة مشتقة من الجماعة ، وفي الجماعة اجتماع لا محالة (ولهما) أى لأبي حنيفة ومحمد (أن الجمع الصحيح إنما هو الثلاث) . يعنى سلمنا أن الجماعة تنبئ عن الاجتماع ، لكن

حدة . وكذا الإمام فلا يعتبر منهم (وإن نفر الناس قبل أن يركع الإمام ويسجد ولم يبق إلا النساء والصبيان استقبل الظهر عند أبي حنيفة . وقالوا : إذا نفرُوا عنه بعدما افتتح الصلاة صلى الجمعة . فإن نفرُوا عنه بعد ما ركع ركعة وسجد سجدة بنى على الجمعة) خلافاً لـ زفر . هو يقول : إنها شرط فلا بد من دوامها كالوقت . ولها أن الجماعة شرط الانعقاد فلا يشترط دوامها كالخطبة . ولأبي حنيفة أن الانعقاد بالشروع في الصلاة ، ولا يتم ذلك إلا بتمام

الباقى اثني عشر أو أحد عشر أو ثمانية عشر على اختلاف الروايات قابله رواية كون الباقي أربعين الكل أقوال منقولة في الباقي ، وتصحيح متعين منها بطريقة لم يثبت لنا . وأيضاً بقاء أولئك لا يستلزم الشروع بهم لجواز شروعه بأكثر بأن رجعوا أوجاء غيرهم فصار المتحقق كون الشرط بالجماعة ، فقال أبو يوسف : مسمى الجماعة متحقق في الاثنين وكون الجميع الصيغى أقل مدلوله ثلاثة أعنى ما نحن فيه . إذ الشرط ليس جماعة تكون مدلول صيغة الجمع وهما قالوا بل الشرط ذلك لأن قوله تعالى - فاسعوا - صيغة جمع فقد طلب الحضور مطلقاً بلفظ الجمع وهو الواو إلى ذكر يستلزم ذاكرة فلزم الشرط جماعاً هو مسمى لفظ الجمع مع الإمام وهو المطلوب (قوله إلا النساء والصبيان) يعنى من لا تعتقد بهم الجمعة (قوله خلافاً لـ زفر) فعنده إذا نفرُوا قبل القعدة بطلت ، وحاصل المذكور من وجهه

الخطاب ورد للجمع وهو قوله تعالى - فاسعوا إلى ذكر الله - والجمع الصحيح هو الثلاث (قوله جمعا تسمية ومعنى) فإن قيل : فقهاً قاله أبو يوسف كذلك لأنه يعتبر مع الإمام ثلاثة ؟ أجاب بقوله : والجماعة شرط على حدة ، وكذلك الإمام ، فلا يعتبر الإمام من الجماعة وذلك لأن قوله تعالى - فاسعوا - يقتضى ثلاثة ، وقوله - إلى ذكر الله - يقتضى ذاكرة فذلك أربعة . ويجب أن يكونوا كلهم ممن يصلح إماماً ، حتى إذا كان أحدهم صيباً أو مجنوناً لا يجوز بخلاف العبيد والمسافرين فإن الجماعة تتم بهم لصلاحيتهم للإمامة ، وكما نرى الآية مادون الثلاث نفى اشتراط الأربعين لعدم دلالة عليه بيقين . وقوله (وإن نفر الناس) اعلم أن الناس إذا نفرُوا قبل شروعه في صلاة الجمعة مع الإمام لا يصلى الجمعة بلا خلاف ويصل الظهر ، وإن نفرُوا بعده فإن كان قبل تقييد الركعة بالسجدة استقبل الظهر عند أبي حنيفة وبني على الجمعة عندهما . وإن كان بعده بنى عليها عندهم خلافاً لـ زفر فإنه يقول : إنها شرط الأداء لأن التحريم منهم مفارنا لتحريم الإمام ليس بشرط بالاتفاق ، ولو كانت شرطاً للانعقاد لاشتراط ذلك فكانت كالوقت ، ودوامه شرط لصحة الجمعة ، فكذلك دوامها . ولم يوجد إذا نفرُوا بعد السجود . ولها أنها شرط الانعقاد لأن الأداء قد ينفك عنها كما في المسبوق واللاحق ، وما هو كذلك لا يشترط دوامها كالخطبة . فإن دوامها إلى تقييد الركعة بالسجدة غير شرط بالاتفاق . وأبو حنيفة يقول نعم هو شرط الانعقاد كما ذكرتم ، والانعقاد إنما هو بالشروع في الصلاة ، والصلاة لا تتم إلا بتمام الركعة لأن مادونها ليس بصلاة لكونه في محل الرفض كما تقدم فلا بد من دوامها إليها : أى من دوام الجماعة إلى الركعة بخلاف المضاف : أى إلى تمام الركعة .

(قوله والجمع الصحيح هو الثلاث لكونه جمعا تسمية ومعنى) أقول : فإن قيل : المسمى بالجمع ليس هو الثلاث بل المقتضى لثلاث عليها . قلنا : نتوخى فالمراد بالتسمية الإطلاق (قوله لعدم دلالة عليه بيقين) أقول : بخلاف الثلاثة حيث يدل عليها بيقين (قوله ولها أنها شرط الانعقاد الخ) أقول : معارضة لدليل زفر ، قال فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير : غير أننا أجزأنا افتتاح الإمام وعنده قوم متأهبون ضرورية الجز عن المعارضة انتهى . فاقول : خرج الجواب عن قول زفر لأن التحريم منهم الخ (قوله لأن الأداء قد ينفك عنها الخ) . أقول : كذلك الانعقاد ينفك عنها ، إذ مقارنة التحريم ليست بشرط كما قال زفر (قوله والانعقاد إنما هو بالشروع في الصلاة ، والصلاة لا تتم إلا بتمام الركعة) أقول : الظاهر أن يقال : والشروع فيها لا يتم الخ ، لأن مادون الركعة في محل الرفض فيرتفع الشروع . وفي شرح الجامع الصغير

الركعة لأن ما دونها ليس بصلاة فلا بد من دوامها إليها . بخلاف الخطبة فإنها تنافي الصلاة فلا يشترط دوامها . ولا معتبر ببقاء النسوان وكذا الصبيان لأنه لا تعتقد بهم الجمعة فلا تتم بهم الجماعة (ولا تجب الجمعة على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبد ولا أعمى) لأن المسافر يخرج في الحضور . وكذا المريض والأعمى ، والعبد مشغول بخدمة المولى . والمرأة بخدمة الزوج فعذروا دفعا للحرج والضرر (فإن حضروا وصلوا مع الناس أجزأهم عن فرض الوقت) لأنهم يحملوه فصازوا كالمسافر إذا صام (ويجوز للمسافر والعبد والمريض أن يؤم في الجمعة) وقال زفر : لا يجزئه لأنه لا يفرض عليه فأشبهه الصبي والمرأة . ولنا أن هذه رخصة ، فإذا حضروا يقع فرضا على ما بيناه .

ووجههم معارضة قياسه على الوقت بقياسهم على الخطبة ، ثم نقض قياسه بأنه لو كانت الجماعة كالوقت لم تصح صلاة المسبوق بركعة في الجمعة لأنه منفرد فيها بقضيه . كما لا تصح صلاة الجمعة إذا كان يعنها خارج الوقت وأبو حنيفة يقول إنها شرط الانعقاد لكن انعقاد الصلاة والمصلحة تحقق تمامه موقوف على وجود تمام الأركان لأن دخول الشيء في الوجود بدخول جميع أركانه . فإلم بسجد لا يصير مصليا بل مفتتحا الركن ركن . فكان ذهاب الجماعة قبل السجود كذهابهم قبل التكبير من جهة أنه عدم الجماعة قبل تحقق مسمى الصلاة ، ويظهر من هذا التقرير أنه يجوز موافقته إياها في إلحاق الجماعة بالخطبة في أنه لا يشترط بقاؤها إلى آخر الصلاة وإن خالفها في الاكتفاء بوجودها حال الافتتاح فلذا قلنا حاصل المذكور من وجهه : أي وجه زفر ووجههم ولم نقل وجههما (قوله ولا تجب الجمعة على مسافر الخ) الشيخ الكبير الذي ضعف ملحق بالمريض فلا تجب عليه وأطلق في العبد . وقد اختلفوا في المكاتب والمأذون والعبد الذي حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة إذا لم يخل بالحفظ ، وينبغي أن يجري الخلاف في معتق البعض إذا كان يسعى . ولا تجب على العبد الذي يؤدي الضريبة ، وللمستأجر أن يمنع الأجير عن حضور الجمعة في قول أبي حفص . وقال الدقاق ليس له منعه ، فإن كان قريبا لا يحط عنه شيء . وإن كان بعيدا يسقط عنه بقدر اشتغاله ، فإن قال الأجير : حط عني الربيع بقدر اشتغالي بالصلاة لم يكن له ذلك ، والمطر الشديد والاختفاء من السلطان الظالم مسقط . وفي الكافي صح أنه صلى الله عليه وسلم أقام الجمعة بمكة مسافرا (قوله على ما بينا) إشارة إلى قوله لأنهم يحملوا الخ فيقع فرضا فصا كمسافر إذا صام رمضان يقع فرضا

وقوله (بخلاف الخطبة) جواب عن قياسها الجماعة بها . ووجهه أن الخطبة تنافي الصلاة ، فإن الإمام هو الذي يخطب ، ولا يمكنه أن يخطب في صلاة فلا يشترط دوامها . وقوله (ولا معتبر ببقاء النسوان) ظاهر . وقوله (ولا تجب الجمعة على مسافر) واضح . وقوله (لأنهم يحملوه) يعني الحرج ، معناه أن السقوط فرض السعي عنهم لم يكن لمعنى في الصلاة بل للحرج والضرر . فإذا تحملوا التحقوا في الأداء بغيرهم وصاروا كمسافر صام وقوله (ويجوز للمسافر) واضح . وقوله (فأشبهه الصبي) يعني في أن الجمعة ليست بفرض عليهم ، ولو أم الصبي فيها لم يجزه ، فكذلك من أشبهه (ولنا أن هذه) أي سقوط الجمعة عنهم ، وأنت الإشارة باعتبار الخبر وهو (رخصة) لأن الخطاب عام فيتناولهم . إلا أنهم عذروا دفعا للحرج عنهم (فإذا حضروا يقع فرضا على ما بينا) يعني قوله

الصدر الشهيد وأبو حنيفة رحمه الله يقول : إنه شرط الانعقاد ، والانعقاد إنما يكون بالشروع في الصلاة ، والشروع لا يتم بالتقيد بالسجدة (قوله ووجهه أن الخطبة تنافي الصلاة الخ) أقول : متاف الشيء كيف يكون شرطا له إلا أن يكون المراد بالشرط ما يعم المحدث (قال المصنف دفعا للحرج والضرر) أقول : الظاهر أن المراد عن المولى والزوج (قوله على ما بينا) :

أما الصبي فسلوب الأهلية ، والمرأة لاتصلح لإمامة الرجال ، وتنعقد بهم الجمعة لأنهم صلحوا للإمامة فيصلحون للاقتداء بطريق الأولى (ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلاة الإمام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلاته) وقال زفر : لا يجزئه لأن عنده الجمعة هي الفريضة أصالة . والظهر كالبدل عنها ، ولا مصير إلى البدل مع القدرة على الأصل . ولنا أن أصل الفرض هو الظهر في حق الكافة ، هذا هو الظاهر إلا أنه مأمور بإسقاطه

(قوله كره له ذلك الخ) لابد من كون المراد حرم عليه ذلك ، وصحت الظهر لأنه ترك الفرض القطعي باتفاقهم الذي هو آكد من الظهر فكيف لا يكون مرتكباً محرماً ، غير أن الظهر تقع صحبة وإن كان مأموراً بالإعراض عنها . وقال زفر : لا يجوز لأن الفرض في حق الجمعة والظهر بدل عنها لأنه مأمور بأداء الجمعة معاقب بتركها ، ومنه عن أداء الظهر مأمور بالإعراض عنها مالم يقع اليأس عن الجمعة ، وهذا هو صورة الأصل والبدل . ولا يجوز أداء البدل مع القدرة على الأصل . قلنا : بل فرض الوقت الظهر بالنص ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم « وأول وقت الظهر حين تزول الشمس مطلقاً في الأيام » ودلالة الإجماع أغنى الإجماع على أن يخرج الوقت يصلي الظهر بنية القضاء . فلو لم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء ، والمعتول إذ أصل الفرض في حق الكل ما يتمكن كل من أدائه بنفسه ، فاقرب إلى وسعه فهو أحق والظهر أقرب لتمكنه منه كذلك بخلاف الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده ، وتلك ليس في وسعه . وإنما يحصل له ذلك اتفاقاً باختیار آخرين كاختيار السلطان وقدرته في الأمر ، واختيار آخر وآخر ليحصل به معهما الجماعة وغير ذلك ، فكان الظهر أولى بالأصلية ، وعلى الأول أن يقال مفاده أن كل وقت ظهر يدخل حين تزول والمطلوب أن كل مازالت دخل وقت الظهر ، وإنما يفاد بعكس الاستقامة لما هو لا يثبت كلياً . سلمناه . لكن خروج الزوال يوم الجمعة من تلك الكلية أغنى العكس معلوم قطعاً من الشرع للقطع بوجوب الجمعة فيه والنهي عن تركها إلى

لأنهم تحموا ، وإذا تحملوه يقع فرضا عنهم لأنه لو لم يقع فرضا عنهم لكان ما فرضناه لدفع الحرج حرجاً وذلك خلف باطل . أما الصبي فسلوب الأهلية فلم يتناوله الخطاب ، والمرأة لاتصلح لإمامة الرجال . وقوله (وتنعقد بهم) أي بالمسافر والعبد والمريض (الجمعة) إشارة إلى رد قول الشافعي إن هؤلاء تصح إمامتهم ، لكن لا يعتد بهم في العدد الذي تنعقد به الجمعة وذلك لأنهم لما صلحوا للإمامة ، فلائ يصلحوا للاقتداء أولى . وقوله (ومن صلى الظهر في منزله) ظاهر . وقوله (لأن عنده الجمعة هي الفريضة أصالة) لأنه مأمور بالسعي إليها منه عن الاشتغال عنها بالظهر مالم يتحقق فوت الجمعة ، وهذا صورة الأصل والبدل ، ولا مصير إلى البدل مع القدرة على الأصل . وهي ثابتة لأن فواتها إنما يكون بفرار الإمام عن الصلاة وفرض المسئلة قبل ذلك (ولنا أن أصل الفرض هو الظهر في حق الناس كافة) لأن التكليف بحسب القدرة ، والمكلف بالصلاة في هذا الوقت متمكن بنفسه من أداء الظهر دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده فكان التكليف بالجمعة تكليفاً بما ليس في الوسع إلا أنه أمر بإسقاط الظهر بأداء الجمعة عند استجماع شرائطها فكان العدول عنها مع القدرة مكروهاً . وقوله (هذا هو الظاهر) تلويح منه إلى غير ذلك ، فإنه نقل عن محمد أن فرض الوقت الجمعة وله إسقاطها بالظهر .

يحيى قوله لأنهم تحموا ، وإذا تحملوه يقع فرضا ، لأنه لو لم يقع فرضا لكان ما فرضناه لدفع الحرج حرجاً وذلك خلف باطل) أقول : وفي الملازمة نوع ثامن .

بأداء الجمعة ، وهذا لأنه متمكن من أداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده ، وعلى التمكن بدور التكليف (فإن بدا له أن يحضرها فتوجه إليها والإمام فيها بطل ظهره عند أبي حنيفة بالسعي ، وقال : لا يبطل حتى يدخل مع الإمام) لأن السعي دون الظهر فلا ينقصه بعد تمامه . والجمعة فوقها فينتقضها وصار كما إذا توجه بعد فراغ الإمام . وله أن السعي إلى الجمعة من خصائص الجمعة فينزول منزلتها في حق ارتفاض الظهر

الظهر ، ولا يخفى ضعف الوجه الثالث ، إذ لو تم استلزام عدم وجوب الجمعة على كل فرد والمتحقق وجوبها على كل واحد فيحصل من الامتنال توفر الشروط ، والمعول عليه الوجه الثاني ، وهو يستلزم عدم تخصيص الأول فيلزم أن وجهه حينئذ وجوب الظهر أولاً ثم إيجاب إسقاطه بالجمعة ، وفائدة هذا الوجوب حينئذ جواز المصير إليه عند العجز عن الجمعة إذ كانت محتمة تتوقف على شرائط ربما لا تتحصل فتأمل ، وإذا كان وجوب الظهر ليس إلا على هذا المعنى لم يلزم من وجوبها كذلك صحتها قبل تعذر الجمعة ، والفرض أن الخطاب قبل تعذرهما لم يتوجه عليه إلا بها (قوله بطلت ظهره عند أبي حنيفة بالسعي) هذا إذا كان الإمام في الصلاة بحيث يمكنه أن يدركها ، وإن لم يدركها أو كان لم يشرع بعد لكنه لا يرجو إدراكها للبعد ونحوه لا تبطل عند أبي حنيفة عند العراقيين ، وتبطل عنده في تخريج البلخيين وهو الأصح ، ثم المعتبر في السعي الانفصال عن داره فلا تبطل قبله على المختار ، وقبل إذا خطا خطوتين في البيت الواسع تبطل (قوله حتى يدخل مع الإمام) وفي رواية حتى يتمها معه حتى لو أفسدها بعد الشروع فيها لا يبطل الظهر ، ولا فرق على هذا الخلاف بين المعذور كالعبد وغيره حتى لو صلى المريض الظهر ثم سعى إلى الجمعة بطل ظهره على الخلاف . وقال زفر : لا يبطل ظهر المعذور لأن الجمعة ليست فرضاً عليه . قلنا إنما رخص له تركها للعذر ، وبالاتزام التحق بالصحيح (قوله لأن السعي دون الظهر) لأنه حسن لمعنى في غيره بخلاف الظهر . ونقص الظهر وإن كان مأثوراً به لكنه لضرورة أداء الجمعة : إذ نقض العبادة قصداً بلا ضرورة حرام فلا تنقض دون أدائها وليس السعي الأداء ، وجاصل وجه قول أبي حنيفة أن

وروى عنه أنه قال : لا أدري ما أصل فرض الوقت في هذا اليوم ولكنه سقط عنه الفرض بأداء الظهر أو الجمعة ، يريد به أن أصل الفرض أحدهما لا بعينه وتعيين بفعله ، ولكن ظاهر الرواية عن العلماء الثلاثة ما ذكره في الكتاب . وقوله (فإن بدا له) أي بدا لمن صلى الظهر في منزله قبل صلاة الإمام معذوراً كان أو غيره (أن يحضرها فتوجه والإمام فيها) فإما أن يدرك الجمعة مع الإمام أولاً ، فإن أدرك الصلاة مع الإمام انتقض ظهره وانقلب نفلاً ، وهذا لم يذكره في الكتاب ، وإن لم يدركه (بطل ظهره عند أبي حنيفة بالسعي ، وقال : لا يبطل حتى يدخل مع القوم) وإنما لم يذكر القسم الأول لأنه يفهم من إشارة هذا القسم لأنه يشير إلى أن الإتمام مع الإمام ليس بشرط لنقض الظهر عندهما بل الدخول كاف ، وإذا كان بالدخول ينتقض فبالإتمام أولى (لأن السعي دون الظهر) إذ هو ليس بمقصود بنفسه بل هو وسيلة إلى أداء الجمعة ، والظهر فرض مقصود وما هو دون الشيء (لا ينقصه بعد تمامه والجمعة فوقه) لأننا أسرنا بإسقاطه بها فجاز أن تنقضه . وإنما أنت الظهر في الكتاب بتأويل الصلاة ، وإذا لم يكن الترجيح ناقضاً لضعفه كان كما إذا توجه بعد فراغ الإمام (ولأن حنيفة أن السعي) وهو المشي لاسرعاً إلى الجمعة من خصائصها (لكننا صلاة مخصوصة بمكان لا يمكن الإقامة إلا بالسعي إليها فكان السعي مخصوصاً بها ، بخلاف سائر الصلوات لأن أداها صريح في كل مكان ، وإذا كان من خصائصها كان الاشتغال به كالاشتغال بركن من أركانها بجامع الاختصاص فيؤثر في ارتفاض الظهر احتياطاً ، إذ الأقوى احتياط لإثباته مالا يحتاج

احتياطاً ، بخلاف ما بعد الفراغ منها لأنه ليس يسعى إليها (ويكره أن يصلي المندورون الظهر بمجاعة يوم الجمعة في مصر ، وكذا أهل السجن) لما فيه من الإخلال بالجمعة إذ هي جامعة للجماعات ، والمندور قد يقتدى به غيره ، بخلاف أهل السواد لأنه لا جمعة عليهم (ولو صلى قوم أجزأهم) لاستجماع شرائطه (ومن أدرك الإمام يوم الجمعة صلى معه ما أدركه) وبني عليه الجمعة لقوله صلى الله عليه وسلم « ما أدركتم فصلوا ، وما فاتكم

الاحتياط في الجمعة نقض الظهر للزوم الاحتياط في تحصيلها وهو به فيزول ما هو من خصائصها منزلتها لذلك لأنه المحقق للاحتياط في تحصيلها ، وإنما كان السعي من خصائصها لأنه أمر به فيها ونهى عنه في غيرها ، قال الله تعالى - فاسعوا إلى ذكر الله - وقال صلى الله عليه وسلم « إذا أتيت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون » الحديث ، فكان الاشتغال به كالاشتغال بها ، فالنقض به كالنقض بها إقامة للسبب العادي مقام المسبب احتياطاً ومكنة الوصول ثابتة نظراً إلى قدرة الله وهي تكفي للتكليف ، بخلاف ما إذا كان السعي بعد الفراغ منها لأنه ليس إليها ولا إمكان للوصول ، وهذا التقرير بناء على أن المراد بالسعي ما يقابل المشي وليس كذلك ، وكذا البطلان غير مقتصر على السعي بل لو خرج ما شياً أقصد مشي بطلت ، ألا يرى أنهم أوردوا الفرق بين السعي إلى الجمعة وتوجه القارن إلى عرفات حيث لم تبطل به عمرته حتى يقف بأنه منهي عنه لا مأمور به فلا ينزل منزله مع أنه ليس هناك جامع السعي متبصراً ليطالب وجه الفرق في الحكم بعد وجود الجامع ، فالخروج في التقرير أنه مأمور بعد إتمام الظهر بنقضها بالذهاب إلى الجمعة ، فذهابه إليها شروع في طريق تنقضها المأمور به فيحكم بنقضها به احتياطاً لترك المعصية (قوله ويكره أن يصلي المندورون الظهر بمجاعة) قبل الجمعة وكذا بعدها ، ومن فاتتهم الجمعة فصاوا الظهر تكره لم المجاعة أيضاً (قوله لما فيه من الإخلال بالجمعة إذ هي جامعة للجماعات) هذا الوجه هو مبنى عدم جواز تعدد الجمعة في مصر الواحد ، وعلى الرواية المختارة عند السرخسي وغيره من جواز تعددها ، فوجهه أنه ربما يتطرق غير المندور إلى الاقتداء بهم ، وأيضاً فيه صورة معارضة الجمعة بإقامة غيرها (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم) أخرجه الستة في كتبهم عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون وأتوها تمشون وعليكم السكنة ، فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا » وأخرجه أحمد وابن حبان في النوع الثاني والسبعين من القسم الأول عن سفيان بن عيينة عن

لإثبات الأضعف . واعترض بأن السعي الموصل إلى الجمعة مأمور به ، وهذا السعي ليس بموصل ، سلمناه ولكنه ضعيف لأنه وسيلة فلا يرفض القوي . سلمناه ، لكنه ينتقض بمسئلة القارن إذا وقف بعرفات قبل أن يطوف لعمرته فإنه يصير إحراماً ، فإذا لم يؤد لم ينتقض . سلمناه ، لكنه ينتقض بمسئلة القارن إذا وقف بعرفات قبل أن يطوف لعمرته فإنه يصير رافضاً لها ، ولو سعى إلى عرفات لا يصير به رافضاً لعمرته . وأجيب عن الأول بأن الحكم دار مع الإمكان لكون الإمام في الجمعة والإدراك ممكن بإقدار الله تعالى . وعن الثاني بأنه لما نزل منزلته صار قويا وهو الجواب عن الثالث لأنه صار الإبطال في ضمنه كالإبطال في ضمنها ، وعن الرابع بأنه لا نقض على وجه القياس لأنها : أي العمرة والجمعة سواء في الارتفاض فيه . وأما في الاستحسان فإنه إنما لا ترتفع من العمرة لكون السعي فيها منها عن قبل طواف العمرة فضعف في نفسه ، والسعي إلى الجمعة مأمور به فكان في نفسه قويا ، ولا يلزم من إبطال القوى إبطال الضعيف . وقوله (بخلاف ما بعد الفراغ منها) جواب عن قياسهما وهو واضح . وقوله (ويكره أن يصلي المندور الظهر بمجاعة الخ) ظاهر . قال (ومن أدرك الإمام يوم الجمعة) إذا أدرك الإمام في صلاة الجمعة راكمها (فتح القدیر ج ١ - ٢)

فاقصوا» (وإن كان أدركه في التشهد أو في سجود السهو بنى عليها الجمعة عندهما . وقال محمد رحمه الله : إن أدرك منه أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة . وإن أدرك أقلها بنى عليها الظهر) لأنه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه . فيصلى أربعا اعتبارا بالظهر ويقعد لأجماعة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة .

الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة مرفوعا قال « وما فاتكم فاقصوا » قال مسلم : أخطأ ابن عيينة في هذه اللفظة . ولا أعلم رواها عن الزهرى غيره . وقال أبو داود : قال فيه ابن عيينة وحده « فاقصوا » ونظر فيه بأن أحمد رواه في مسنده عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى به وقال « فاقصوا » ورواه البخارى في كتابه المفرد في الأدب من حديث الليث عن الزهرى به وقال « فاقصوا » ومن حديث سليمان عن الزهرى به نحوه . ومن حديث الليث : حدثنا يونس عن الزهرى عن أبي سلمة وسعيد عن أبي هريرة رضى الله عنه كذلك ، ورواه أبو نعيم في المستخرج عن أبي داود الطيالسي عن ابن أبي حبيب عن الزهرى به نحوه ، فقد تابع ابن عيينة جماعة . وبين اللفظين فرق في الحكم ، فمن أخذ بلفظ « أتوا » قال ما يدركه المسبوق أول صلاته . ومن أخذ بلفظ « فاقصوا » قال : ما يدركه آخرها . قال صاحب تنقيح التحقيق : الصواب أنه لا فرق . فإن القضاء هو الإتمام في عرف الشارع . قال تعالى - فإذا قضيتُم مناسككم - فإذا قضيت الصلاة - اهـ . ولا يخفى أن وروده بمعناه في بعض الإطلاقات الشرعية لا يبنى حقيقته اللغوية ولا يصير الحقيقة الشرعية فلم يبق إلا صحة الإطلاق . وكما يصح أن يقال قضى صلاته على تقدير إدراك أولها ثم فعل باقيها ، كذلك يصح أن يقال على تقدير إدراك آخرها ثم فعل تكميلها أتم صلاته . وإذا تكافأ الإطلاقان يرجع إلى أن المذكر ليس إلا آخر صلاة الإمام حسا والمتابعة ، وعدم الاختلاف على الإمام واجب على المأموم . ومن متابعته كون ركعته ركعته ، فإذا كانت ثالثة صلاة الإمام وجب حكما للوجوب المتابعة كونها ثالثة المأموم . ويلزمه كون ما لم يفعله بعده أولها (قوله إن أدرك معه أكثر الركعة الثانية) بأن يشاركه في ركوعها لا بعد الرفع منه . ولهذا إطلاق « إذا أتممت الصلاة » إلى قوله « وما فاتكم فاقصوا » وما رواه « من أدرك

في الركعة الثانية فهو مذكر لها بالاتفاق . وإن أدركه بعدما رفع رأسه من الركوع فكنك عند أبي حنيفة وأبي يوسف وبني عليهما الجمعة لقوله صلى الله عليه وسلم : « أدركتم فصلوا ، وما فاتكم فاقصوا » إذ لا شك أن مراده ما فاتكم من صلاة الإمام بدليل قوله « ما أدركتم فصلوا » فإن معناه من صلاة الإمام ، والذي فات من صلاة الإمام هو الجمعة فيصلى المأموم الجمعة (وكنا إن أدركه في التشهد أو في سجود السهو عندهما . وقال محمد : إن أدرك مع الإمام أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة ، وإن أدرك أقلها بنى عليها الظهر لأنه جمعة من وجه) ولهذا لا يتأدى إلا بنية الجمعة (ظهر من وجه لفوات بعض شرائط الجمعة) ودو الجماعة فيالنظر إلى كونه ظهرا يصلى أربعا ويقعد على رأس الركعتين ، وبالنظر إلى كونه جمعة يقرأ في الأخيرين لاحتمال التولية فكان في ذلك إعمال الدليلين وهو أولى من إعمال أحدهما . ولهما أنه مذكر للجمعة في هذه الحالة لأنه لا بد له من نية الجمعة ، حتى لو نوى غيرها لم يصح اقتلاؤه . ومبذكر الجمعة لا يبنى إلا على الجمعة . ولا وجه لما ذكره من إعمال الوجهين لأنهما صلاتان

(قوله لأنه جمعة من وجه ، إلى قوله : ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط وهو الجمعة الخ) أقول : فإن قيل فوات جماعة يتحقق نيا إذا أدرك أكثر الركعة الثانية . لا يقال الركعة الثالثة صلاة . ولا كذلك مادونها لأنه لم يشترط في مسئلة التدرج دوام الجماعة إلى تمام الركعة كما وجه الفرق ؟ وأبوه حنيفة رحمه الله أيضا شرط دوامها إلى تمامها هناك وتمام لم يشترط تدرج من الفرق (قوله ويقرأ في الأخيرين لاحتمال التولية)

ويقرأ في الآخرين لاحتمال التولية . ولما أنه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهي ركعتان . ولا وجه لما ذكر لأتباعا مختلفان فلا يبنى أحدهما على تحريمه الآخر (وإذا خرج الإمام يوم الجمعة ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته) قال رضي الله عنه : وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله ، وقالوا : لا بأس بالكلام إذا خرج الإمام قبل أن ينحط وإذا نزل قبل أن يكبر لأن الكراهة للإخلال بفرض الاستماع ولا استماع هنا . بخلاف الصلاة لأنها قد تمتد . ولأبي حنيفة رحمه الله قوله عليه الصلاة والسلام « إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام » من غير فصل . ولأن الكلام قد يمتد طبعاً فأشبه الصلاة

ركعة من الجمعة أضاف إليها ركعة أخرى ، والأصل أربعاً لم يثبت ، وما في الكتاب من المعنى المذكور حسن (قوله ولأبي حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم « إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام ») رفعه غريب ، والمعروف كونه من كلام الزهري ، رواه مالك في الموطأ قال « خروجه يقطع الصلاة . وكلامه يقطع الكلام » . وأخرج

مختلفتان فكيف يصح بناء إحداهما على تحريم الأخرى . وعرض بأن فيها ذكر تم تجويز الجمعة مع عدم شرطها . وذلك فاسد لأن الشيء يبنى عند انتفاء شرطه . وأجيب بأن وجوده في حق الإمام جعل وجوداً في حق الموقوف كما في القراءة ، فأما الجمع بين صلاتين مختلفتين بتحريم واحدة فلا يوجد بحال . والقول بما يوجد بحال أولى منه بما لا يوجد بحال . فإن قيل : قد استدلت لهما في أول البحث بالحديث وهو أقوى فما وجه قوله بعد ذلك ولهما الخ ؟ قلت : لاتفاق في ذلك لجواز أن يستدل على مطلوب واحد بالمنقول والمعقول ، أو كان الأول استدلالاً على ما إذا كان المدرك أكثر . وذلك متفق عليه ، فليس الاستدلال لهما فقط بل لهما جميعاً . وكون الحديث يدل على المطلوب الثاني لهما أيضاً لا ينافيه . فإن قيل : قد روى الزهري بإسناده إلى أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من أدرك ركعة من الجمعة فقد أدركها » وليضف إليها ركعة أخرى . وإن أدركهم جلوساً صلى أربعاً وهذا كما ترى . نص على ما يقول محمد ، فما وجه ترك الاستدلال به لمحمد ؟ قلت : ضعفه فإنه ما رواه إلا ضعفاء أصحاب الزهري ، وأما الثقات منهم كعمر والأوزاعي ومالك فقد رووا عنه « من أدرك ركعة من صلاة الجمعة فقد أدركها » وأما إذا أدرك ما دونها فحكمه مسكوت عنه ولا دليل عليه . وما روى من قوله صلى الله عليه وسلم « ما أدركتم فصلاؤه الحديث يدل على مدعاهما فأخذوا به . وعلى تقدير ثبوته فتأويله أدركهم جلوساً قد سلموا . وقوله (وإذا خرج الإمام يوم الجمعة) يعني لأجل الخطية (ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته) يريد به ما سوى التسبيح ونحوه على الأصح . وقال بعضهم : كل كلام (وهذا عند أبي حنيفة . وقالوا : لا بأس بالكلام) قبل الخطبة وبعدها قبل التكبير . لأن حرمة الكلام إنما هي باعتبار الإخلال بفرض الاستماع لكونه في نفسه مباحاً ولا استماع فلا إخلال في هذين الوقتين . بخلاف الصلاة فإنها قد تمتد فتفضي

أقول : يبنى فيما بالنظر إلى احتمال كون الأولين جمعة (قوله فإن قيل قد استدلت بها في أول البحث بالحديث ، إلى قوله : قلت لاتفاق في ذلك الخ) أقول : فيه بحث ، فإن المؤيد مع الإمام فيحل النزاع ليس صلاة لأنه مادون الركعة فلا ينظم قوله صلى الله عليه وسلم « صلوا » فلا يتناولها « وما فاتكم » لظهور أن المراد وما فاتكم من تلك الصلاة التي سلمتم مع الإمام فليتم (قوله وعلى تقدير ثبوته فتأويله أدركهم جلوساً قد سلموا) أقول : لا يبنى عليك بعد هذا التأويل مع أن الجمعة مصرح بها في حديث الزهري ، فتأويل الحديث الأول بحمله على ما سوى الجمعة أقرب . قال المصنف (وإذا نزل قبل أن يكبر) أقول : وظاهر قوله حتى يفرغ من خطبته يدل على أن لا يكون فيه بأس ، في قوله وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله بحث فتلعل .

(وإذا أذن المؤذنون الأذان الأول ترك الناس البيع والشراء وتوجهوا إلى الجمعة) لقوله تعالى - فاسمعوا إلى ذكر

ابن أبي شيبة في مصنفه عن عليّ وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم : كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الإمام . والحاصل أن قول الصحابي حجة فيجب تقليده عندنا إذا لم يفه شيء آخر من السنة . ولو تجرد المعنى المذكور عنه وهو أن الكلام يمتد طبعاً ، أي يمتد في التدنس فيدخل بالاستئساغ ، أو أن الطبع يفرض بالمتكلم إلى المد فيلزم ذلك ، والصلاة أيضاً قد تستلزم المعنى الأول فتدخل به استقل بالمطاب . وأخرج ابن أبي شيبة عن عروة قال : « إذا قعد الإمام على المنبر فلا صلاة » . وعن الزهري قال في الرجل يجيء يوم الجمعة والإمام يخطب ، يجلس ولا يصلي . وأخرج السنة عن أبي هريرة رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم قال « إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والإمام يخطب أنصت فقد لغوت » وهذا يفيد بطريق الدلالة منع الصلاة وتحية المسجد لأن المنع من الأمر بالمعروف وهو أعلى من السنة وتحية المسجد ففقه منها أولى ، ولو خرج وهو فيها يقطع على ركعتين . فإن قيل : العبارة مقدمة على الدلالة عند المعارضة وقد ثبتت ، وهو ما روى « جاء رجل والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فقال : أصليت يا فلان ؟ قال لا ، قال : صل ركعتين وتجوز فيهما » فالجواب أن المعارضة غير لازمة منه لجواز كونه قطع الخطبة حتى فرغ وهو كذلك ، رواه الدارقطني في سننه من حديث عبيد بن محمد العبدى . حدثنا معمر عن أبيه عن قتادة عن أنس قال « دخل رجل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : قم فاركع ركعتين . وأمسك عن الخطبة حتى فرغ من صلاته » ثم قال : أسنده محمد بن عبيد العبدى وهم فيه ، ثم أخرجه عن أحمد بن حنبل : حدثنا معمر عن أبيه قال « جاء رجل الحديث ، وفيه » ثم انتظره حتى صلى » قال : وهذا المرسل هو الصواب ، ونحن نقول : المرسل حجة فيجب اعتماد مقتضاه علينا ، ثم رفعه زيادة إذا لم يعارض ما قبلها فإن غيره ساكت عن أنه أمسك عن الخطبة أولاً ، وزيادة الثقة مقبولة ومجرد زيادته لا توجب الحكم بطلانه وإلا لم تقبل زيادة . وما زاده مسلم فيه من قوله « إذا جاء أحدكم الجمعة والإمام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما » لا يثبت كون المراد أن يركع مع سكوت الخطيب لما ثبت في السنة من ذلك أو كان قبل تحريم الصلاة في حال الخطبة فتسلب تلك الدلالة عن المعارض .

وحده فروع تتعاق بالمثل وقد منها في باب صفة الصلاة ، ويتعين أن لا يخل عنها مطلقاً : يحرم في الخطبة الكلام وإن كان أمراً معروفاً أو تسييحاً ، والأكل والشرب والكناية ، ويكره تشميت العاطس ورد السلام . وعن أبي يوسف لا يكره الرد لأنه فرض . قلنا : ذلك إذا كان السلام مأذوناً فيه شرعاً وليس كذلك في حالة الخطبة بل يرتكب بسلامه ما أمّا لأنه به يشغل خاطر السامع عن الفرض . ولأن رد السلام يمكن تحصيله في كل وقت ، بخلاف سماع الخطبة . وعلى هذا الوجه الثاني فرغ بعضهم قول أبي حنيفة ، أنه لا يصل على النبي صلى الله عليه

إلى الإخلال . ولأبي حنيفة حديث ابن عمر وابن عباس أنهما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام » والمصير إليه واجب . فإن قيل : المصير إليه واجب إذا لم يكن له معارض ، وقد روى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا نزل عن المنبر سأل الناس عن حوائجهم وعن أسعار السوق ثم صلى » أجب بأن ذلك كان في الابتداء حين كان الكلام مباحاً في الصلاة وكان يباح في الخطبة أيضاً ثم نهى بذلك عن الكلام فيها . وقوله (وإذا أذن المؤذنون) ذكر المؤذنين بلفظ الجمع لإخراج الكلام مخرج العادة ، فإن المتوارث في أذان الجمعة اجتماع المؤذنين لتبلغ أصواتهم إلى أطراف المصر الجامع ، والأذان الأول هو الذي

الله وذروا البيع - (وإذا صعد الإمام المنبر جلس وأذن الموءذون بين يدي المنبر) بذلك جرى التوارث ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا هذا الأذان ، ولهذا قيل : هو المعتبر في وجوب السعي وحرمة البيع ، والأصح أن المعتبر هو الأول إذا كان بعد الزوال لحصول الإعلام به ، والله أعلم .

وسلم عند ذكره في الخطبة . وعن أبي يوسف : ينبغي أن يصلي في نفسه لأن ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة فكان إحرازاً للتفصيلين وهو الصواب . وهل يحمّد إذا عطس ؟ الصحيح نعم في نفسه ولو لم يتكلم ؛ لكن أشار بعينه أو بيده حين رأى منكراً للصحيح لا يكره . هذا كله إذا كان قريباً بحيث يسمع ، فإن كان بعيداً بحيث لا يسمع اختلف المتأخرون فيه ؛ فمحمد بن سلمة اختار السكوت ، ونصير بن يحيى اختار القراءة ، وعن أبي يوسف اختيار السكوت كقول ابن سلمة . وحكي عنه النظر في كتابه وإصلاحه بالقلم . ومجموع ما ذكر عنه أوجه ، فإن طلب السكوت والإنصات وإن كان للاستماع لا لذاته لكن الكلام والقراءة لغير من بحيث يسمع قد يصل إلى أذن من بحيث يسمع فيشغله عن فهم ما يسمع أو عن السماع ، بخلاف النظر في الكتاب والكتابة (قوله ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا هذا الأذان) أخرج الجماعة إلا مسلماً عن السائب بن يزيد قال : « كان النداء يوم الجمعة أوله إذا جلس الإمام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما . فلما كان عثمان رضي الله عنه وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء » وفي رواية للبخاري : « زاد النداء الثاني » وزاد ابن ماجه على دارق السوقي يقال لها الزوراء . وتسنيته ثانياً لأن الإقامة تسمى أذاناً كما في الحديث « بين كل أذانين صلاة » ، هذا وقد تعلقنا ذكرنا من أنه لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا هذا الأذان بعض من نفي أن للجمعة سنة ، فإنه من المعلوم أنه كان صلى الله عليه وسلم إذا رآه المنبر أخذ بلال في الأذان فإذا أكمله أخذ صلى الله عليه وسلم في الخطبة . فتي كانوا يصلون السنة ؟ ومن ظن أنهم إذا فرغ من الأذان قاموا فركعوا فهو من أجهل الناس . وهذا مدفوع بأن خروجه صلى الله عليه وسلم كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعد ما كان يصلي الأربع . ويجب الحكم بوقوع هذا المجوز لما قدمنا في باب النوافل من عموم « أنه كان صلى الله عليه وسلم يصلي إذا زالت الشمس أربعاً ويقول : هذه ساعة تفتح فيها أبواب السماء فأحب أن يصعد لي فيها عمل صالح » وكذا يجب في حقهم لأنهم أيضاً يعلدون الزوال ، إذا لفرق بينهم وبين الموءذن في ذلك الزمان لأن اعتمادهم في دخول الوقت اعتمادهم ؛ بل ربما يعلمونه بدخول الوقت ليؤذن على ما عرف من حديث ابن أم مكتوم . وفي الصحيح عن ابن عمر « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بعد الجمعة ركعتين » وفي أبي داود عن ابن عمر « أنه إذا كان بمكة فصل الجمعة تقدم فصل ركعتين ثم تقدم فصل أربعاً ، وإذا كان بالمدينة فصل الجمعة ثم رجع إلى بيته فصل ركعتين ولم يصل في المسجد . فقيل له : فقال : كان رسول الله صلى

حدث في زمن عثمان رضي الله عنه على الزوراء . وكان الحسن بن زياد يقول : المعتبر هو الأذان على المنارة لأنه لو انتظر الأذان عند المنبر يفوته أداء السنة وسماع الخطبة ، وربما تفوته الجمعة إذا كان بيته بعيداً عن الجامع ، وكان الطحاوي يقول : المعتبر هو الأذان عند المنبر بعد خروج الإمام فإنه هو الأصل الذي كان للجمعة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك في عهد أبي بكر وعمر وهو اختيار شيخ الإسلام . والأصح أن المعتبر في وجوب السعي وكراهة البيع هو الأذان الأول إذا كان بعد الزوال لحصول الإعلام به مع ما ذكرنا في قراء الحسن آنفاً وهو اختيار شمس الأئمة السرخسي .

(باب صلاة العيدين)

قال (وتجب صلاة العيد على كل من تجب عليه صلاة الجمعة) وفي الجامع الصغير : عيدان اجتماعا في يوم

الله عليه وسلم بفعل ذلك « فقد أثبت ستا بعد الجمعة بمكة ، فالظاهر أنها ستة . غير أنه إذا كان بالمدينة وفيها المنزل المهيأ له صلى فيه وهو بمكة في صلاة الجمعة إنما كان مسافرا فكان يصلها في المسجد فلم يعلم ابن عمر كل ما كان في بيته بالمدينة فهذا محمل اختلاف الحال في البلدين ، فهذا البحث يفيد أن السنة بعدها ست ، وهو قول أنى يوسف ، وقيل قولهما . وأما أبو حنيفة فالسنة بعدها عنده أربع أخذنا بما روى عن ابن مسعود « أنه كان يصل قبل الجمعة أربعاً وبعدها أربعاً » قاله الترمذى في جامعه ، وإليه ذهب ابن المبارك والثوري . وفي صحيح مسلم عن أنى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم « إذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربع ركعات . » وقد ذكر أبو داود عن ابن عمر « أنه كان إذا صلى في المسجد صلى أربعاً ، وإذا صلى في بيته صلى ركعتين » ، والله سبحانه أعلم .

(باب صلاة العيدين)

لاختصاص في وجه المناسبة بين صلاة العيد والجمعة . ولما اشتركت صلاة العيد والجمعة في الشروط حتى الإذن العام إلا الخطبة لم تجب صلاة العيد إلا على من تجب عليه الجمعة . واختصت الجمعة بزيادة قوة الافتراض فقدمت (قوله وفي الجامع الصغير) ذكره لتنصيصه على السنية ، وفي النهاية لخالفته لما في القدوري وهو ذاب فيه كل ما تخالف فيه رواية الجامع والقدوري ، وهذا سهو ؛ فإن القدوري لم يتعرض لصفة صلاة العيد أصلا . وقوله

(باب العيدين)

أى باب صلاة العيدين لأن الكلام في كتاب الصلاة حذف المضاف للعلم به ، وسمى يوم العيد بالعيد لأن الله تعالى فيه عوائد الإحسان إلى عباده . ومناسبتها لصلاة الجمعة في أن كلا منهما صلاة تبارية تؤدى بجمع عظيم يجهر بالقراءة فيها ويشترط لإحداهما ما يشترط للآخرى سوى الخطبة . ويشتركان أيضا في حق التكليف فلها تجب على من تجب عليه الجمعة ، وقدم الجمعة لقوتها لكونها فريضة أو لكثرة وقوعها . قال (وتجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة) لا تجب صلاة العيد على المسافر والعبد والمريض كالجمعة للمعنى الذي ذكرناه في باب الجمعة . فإن قيل : حال العبد هنا ليست كهى في الجمعة إذا أذن له المولى لأن للجمعة خلفا وهو الظاهر فلم تجب الجمعة ، وهما لاخلف فكان الواجب الوجوب إذا أسقط المولى حقه بالإذن . أجب بأن المنافع لاتصير مملوكة له بالإذن لأنها غير مستثناة على المولى ، فيبقى الحال بعد الإذن كهى قبله كما في الحج فإنه لايقع عن حجة الإسلام وإن حج بإذن مولاه ، وأعاد لفظ الجامع الصغير لخالفه روايته لرؤية القدوري ، فإنه ذكر في القدوري بلفظ الواجب ، وفي الجامع الصغير بلفظ السنة ، والمواد من اجتماع العيدين كون يوم الفطر أو الأضحى يوم الجمعة .

(باب العيدين)

(قوله أجب بأن المنافع لاتكون مملوكة له بالإذن) أقول : قال العلامة الكاكي : ألا ترى أن العبد لو حنت في يمينه فكفر بالمال بإذن المولى لايجوز لأنه لايملكه بإذنه ، فكذا في ميسوط شيخ الإسلام انتهى

واحد ، فالأول سنة ، والثاني فريضة ، ولا يترك واحد منهما . قال رضى الله عنه : وهذا تنصيص على السنة ، والأول على الوجوب وهو رواية عن أبي حنيفة . وجه الأول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليهما ، وجه الثاني قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الأعرابي عقيب سؤاله « قال : هل على غيرهن ؟ فقال : لا إلا أن تطوع » والأول أصح ، وتسمي سنة لوجوبه بالسنة (ويستحب في يوم الفطر أن يطعم قبل أن يخرج إلى المصل ويغتسل ويستاك ويتطيب) لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام كان يطعم في يوم الفطر قبل أن يخرج إلى المصل : وكان يغتسل في العيدين » ولأنه يوم اجتماع فيسن فيه الغسل والطيب كما في الجمعة (ويلبس أحسن ثيابه) لأنه

وتحب صلاة العيد على من نحب عليه الجمعة زيادة في البداية (قوله وجه الأول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم) أى من غير ترك وهو ثابت في بعض النسخ ، أما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب ، واقتصر المصنف لما رأى أن الاستدلال بقوله تعالى - ولتكبروا الله على ما هداكم - غير ظاهر لأنه ظاهر في التكبير لا صلاة العيد . وهو يصدق على التعظيم بلفظ التكبير وغيره . ولو حل على خصوص لفظه كان التكبير الكائن في صلاة العيد مخرجاً له عن العهدة ، وهو لا يستلزم وجوب الصلاة لجواز إيجاب شيء في مسنون ، بمعنى من فعل سنة صلاة العيد وجب عليه التكبير . نعم لو وجب ابتداء وشرط الصلاة في صحته وجبت الصلاة لأن إيجاب المشروط بإيجاب الشرط لكنه لم يقل به أحد ، وكذا الاستدلال بأنه شعار للدين مقصوداً لذاته بقاء ابتداء ، بخلاف الأذان وصلاة الكسوف لأنه لغيره فتعجب بالجمعة غير مستلزم لجواز استئذان شعار كذلك مع أنه تعدية غير حكم الأصل إلى الترفع ، إذ حكم الأصل الافتراض إلا أن يجعل اللزوم فيصح القياس ، وكونه على خلاف قدر ثبوته في الأصل غير قاض بل ذلك واجب فيها إذا كان حكم الأصل يقطع ، فإنه إذا عدى بالقياس لا يثبت في القرع قطعاً لأن القياس لا يفيد القطع أصلاً (قوله والأول هو الأصح) رواية ودراية للمواظبة بلا ترك ، وحديث الأعرابي إما لم يكن عمله لأنه من أهل البوادي ولا صلاة عيد فيها أو كان قبل وجوبها (قوله أن يطعم) الإنسان . ويستحب كون ذلك المطعم حلواً لما في البخاري « كان صلى الله عليه وسلم لا يفدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وتراً » وأما حديث الغسل للعيدين فتقدم في الطهارة ، وحديث لبسه جبة فنك أو صوف غريب . وروى البيهقي من طريق الشافعي « أنه صلى الله عليه وسلم كان يلبس برد حبرة في كل عيد » ورواه الطبراني في الأوسط « كان صلى الله عليه وسلم يلبس يوم العيد بردة حراء » انتهى ، واعلم أن الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما

وغلب لفظ العيد لخفته كما في العمرين أو لذكورته كما في القميرين (ولا يترك واحد منهما) أما الجمعة فلائها فريضة ، وأما العيد فلائ تركها بدعة وضلال . قوله (وجه الأول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليهما) وفي بعض النسخ وقع بلفظ من غير ترك ، وهو لا يحتاج إلى عناية . وفي بعضها ليس كذلك ويحتاج إلى أن يقال مغناه ذلك ، وإنما تركه اعتماداً على ما ذكر في آخر باب إدراك الفريضة ولا سنة دون المواظبة . والمواظبة إنما تكون دليل الوجوب إذا كانت من غير ترك . وقوله (وجه الثاني) ظاهر .

(قال المصنف : والأول أصح) أنزل : قوله في رواية الجامع ولا يترك واحد منهما يشهد الوجوب (قوله وغلب لفظ العيد) أقول :-
أى على لفظ الجمعة

عليه الصلاة والسلام كانت له جبة فلك أو صوف يابسها في الأعياد (ويؤدى صدقة الفطر) إغناء للفقير لينفرغ قابه للصلاة (ويتوجه إلى المصلى . ولا يكبر عند أبي حنيفة رحمه الله في طريق المصلى ، وعندهما يكبر) اعتباراً بالأضحى . وله أن الأصل في التناء الإخفاء . والشرع ورد به في الأضحى لأنه يوم تكبير . ولا كذلك يوم الفطر

خطوط حر وخضر لا أنه أمر بحت ، فليكن محل البردة أحدهما (قوله ويتوجه إلى المصلى) والسنة أن يخرج الإمام إلى الجبابة ويستخلف من يصلى بالضعفاء في المصير بناء على أن صلاة العيد في موضعين جائزة بالاتفاق . وعند محمد يجوز في ثلاثة مواضع وإن لم يستخلف له ذلك وتفرج العجايز للعبد لا الشواب . ولا يخرج المنبر إلى الجبابة ، واختافوا في بناء المنبر بالجبابة : قال بعضهم : يكبره ، وقال خواهر زاده : حسن في زماننا ، وعن أبي حنيفة لأبأس به (قوله ولا يكبر الخ) الخلاف في الجهر بالتكبير في الفطر لا في أصله لأنه داخل في عموم ذكر الله تعالى : فعندهما يجهر به كالأضحى ، وعنده لا يجهر . وعن أبي حنيفة كقولهما . وفي الخلاصة ما يفيد أن الخلاف في أصل التكبير وليس بشيء . إذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الألفاظ في شيء من الأوقات بل من إيقاعه على وجه البدعة ، فقال أبو حنيفة : رفع الصوت بالذكر بدعة يخالف الأمر من قوله تعالى - واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول - فيقتصر فيه على مورد الشرع . وقد ورد به في الأضحى وهو قوله تعالى - واذكروا الله في أيام معدودات - جاء في التفسير أن المراد التكبير في هذه الأيام ، والأولى الاكتفاء فيه بالإجماع عليه لما سنذكر في قوله تعالى - ولتكبروا الله على ما هداكم - فإن قيل : فقد قال تعالى - ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم - وروى الدارقطني عن سالم أن عبد الله بن عمر أخبره « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكبر في الفطر من حين يخرج من بيته حتى يأتي المصلى » فالجواب أن صلاة العيد فيها التكبير ، والمذكور في الآية بتقدير كونه أمرا على ما تقدم فيه أعم منه ومما في الطريق . فلا دلالة له على التكبير المتنازع فيه لجواز كونه مافي الصلاة ، ولما كان دلالتها عليه ظنية لاحتمال التعظيم كان الثابت الوجوب . والحديث المذكور ضعيف بموسى بن محمد بن عطاء أبي الطاهر المقدسي ، ثم ليس فيه أنه كان يجهر به وهو محل النزاع ، وكذا روى الحاكم مرفوعا ولم يذكر الجهر . ثم روى الدارقطني عن نافع موقوفا على ابن عمر : أنه كان إذا غدا يوم الفطر ويوم الأضحى يجهر بالتكبير حتى يأتي المصلى ثم يكبر حتى يأتي الإمام . قال البيهقي : الصحيح وقفه على ابن عمر . وقول صفاني لا يعارض به عموم الآية القطعية للدلالة : أعني قوله تعالى - واذكر ربك - إلى قوله - ودون الجهر - وقال صلى الله عليه وسلم « خير الذكر الخفي » فكيف وهو معارض بقول صفاني آخر . روى عن ابن عباس « أنه سمع الناس يكبرون فقال لقلاده : أكبر الإمام ؟ قيل لا ، قال : أجنّ الناس ؟ أدر كنا مثل هذا اليوم مع النبي صلى الله عليه وسلم فما كان أحد يكبر قبل الإمام » وقال أبو جعفر : لا ينبغي أن تمنع العامة عن ذلك لقلة رغبتهم في الحيرات . ويستحب أن

وقوله (ولا يكبر عند أبي حنيفة في طريق المصلى) يعني جهرا في الطريق الذي يخرج منه إلى عيد الفطر وهذه رواية المعل عنه . وروى الطحاوي عن أستاذه ابن عمر البغدادي عنه أنه يكبر في طريق المصلى في عيد الفطر جهرا وبه أخذ أبو يوسف ومحمد اعتباراً بالأضحى . وجه الأول أن الأصل في التناء الإخفاء ، والشرع ورد به في الأضحى لأنه يوم تكبير ، قال الله تعالى واذكروا الله في أيام معدودات - جاء في التفسير أن المراد به التكبير في هذه الأيام (ولا كذلك يوم الفطر) لأنه لم يرد به الشرع ، وليس في معناه أيضا لأن عيد الأضحى اختص بركن من أركان الحج ، والتكبير شرع علما على وقت أفعال الحج وليس في شؤال ذلك . فإن قيل : لا نسلم أن الشرع لم يرد به فإن الله تعالى قال ولتكملوا

(ولا يتنفل في المصلي قبل العيد) لأنه عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك مع حرصه على الصلاة، ثم قيل الكراهة في المصلي خاصة، وقيل فيه وفي غيره عامة لأنه عليه الصلاة والسلام لم يفعله (وإذا حلت الصلاة بارتفاع الشمس دخل وقتها إلى الزوال، فإذا زالت الشمس خرج وقتها) لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على قيد ربيع أو رحين، ولما شهدوا بالحلل بعد الزوال أمر بالخروج إلى المصلي من الغد

يرجع من غير الطريق التي ذهب منها إلى المصلي لأن مكان القربة يشهد ففيه تكثير للشهود (قوله ولا يتنفل في المصلي قبل صلاة العيد) وعامة المشايخ على كراهة التنفل قبلها في المصلي والبيت وبعدها في المصلي خاصة، لما في الكتب الستة عن ابن عباس «أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج فصلي بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها» وأخرج الترمذي عن ابن عمر «أنه خرج في يوم عيد فلم يصل قبلها ولا بعدها، وذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله» صححه الترمذي، وهذا النبي بعد الصلاة محمول عليه في المصلي لما روى ابن ماجه: أخبرنا محمد بن يحيى عن أبيه عن جميل عن عبد الله بن عمرو الرقي عن عبد الله بن محمد بن عجيل بن أبي طالب عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري قال «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئا فإذا رجع إلى منزله صلى ركعتين» (قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي العيد الخ) استدلل بالحدِيثين على أن وقتها من الارتفاع إلى الزوال، وذكر الحديث الأول كما ذكر، وفي أبي داود وابن ماجه عن يزيد بن خير بضم المعجمة قال: «خرج عبد الله بن بسر رضى الله عنه صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الناس في يوم عيد فطر وأضحى فأنكر إبطاء الإمام فقال: إنا كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم قد فرغنا داعتنا هذه، وذلك حين التسبيح» صححه

العدة وتكبروا الله على ما هداهم - أخبر بالتكبير بعد إكمال عدة أيام شهر رمضان، وروى نافع عن ابن عمر «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج يوم الفطر ويوم الأضحى رفعا صوته بالتكبير» وهذا نص في الباب. أحجب بأن المراد بما في الآية التكبير في صلاة العيد، والمعنى صلوا صلاة العيد وكبروا الله فيها، ومدار الحديث على الوليد بن محمد عن الزهري، والوليد متروك الحديث. قال (ولا يتنفل في المصلي قبل العيد) التنفل قبل صلاة العيد في المصلي وغيره للإمام، وغيره مكروه كما في الكتاب، وقد ورد النهي والإنكار في ذلك عن الصحابة كثيرا. روى عن ابن مسعود وحذيفة: أنهما قاما فنها الناس عن الصلاة قبل الإمام يوم الفطر. وروى: أن عليا خرج إلى المصلي فرأى قوما يصلون فقال: ما هذه الصلاة التي لم تكن نفرها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقيل له: ألا تنهاهم؟ فقال: أكره أن أكون الذي ينهى عبدا إذا صلى، وقوله (خاصة وعامة) نصب على الحال من الضمير الذي في المستقر في الظرف. وقوله (وإذا حلت الصلاة) عبر بالحلل عن جوازها لأنها كانت حراما قبل ارتفاع الشمس لما في الحديث. وقوله (لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على قيد ربيع) أي قدر ربيع (أو رحين) دليل دخول الوقت. وقوله (ولما شهدوا بالحلل) دليل خروج الوقت، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام (أمر بالخروج إلى المصلي من الغد) لأجل الصلاة، وكان ذلك تأخيرا بلا غير سبب، ولو لم يخرج الوقت لما فعل ذلك لأن الصلاة في وقتها أولى، وفعله عليه الصلاة والسلام

(قوله وكان ذلك تأخيرا بلا غير سبب) أقول: أي التأخير إلى الغد

ويصلي الإمام بالناس ركعتين ، يكبر في الأولى للافتتاح وثلاثا بعدها . ثم يقرأ الفاتحة وسورة . ويكبر تكبيرة يركع بها . ثم يبتدئ في الركعة الثانية بالقراءة . ثم يكبر ثلاثا بعدها ، ويكبر رابعة يركع بها) وهذا قول ابن مسعود . وهو قولنا . وقال ابن عباس : يكبر في الأولى للافتتاح وخمسا بعدها) وفي الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ . وفي رواية يكبر أربعاً ، وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس لأمر بنيه الخلفاء . فأما المذهب فالقول

النوى في الخلاصة . والمراد بالتسبيح التسفل . وفي أبي داود والنسائي : أن ركبا جاءوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يشهدون أنهم رأوا الهلال بالأمس فأمرهم أن يفطروا . وإذا أصبحوا غدوا إلى مصلاهم . وبين في رواية ابن ماجه والدارقطني أنهم قدموا آخر النهار . ولفظه عن ابن عمر بن أنس : حدثني عومتي من الأنصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا : أئمتنا علينا هلال شوال فأصبحنا صياما ، فجاء ركب من آخر النهار فشبهوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم رأوا الهلال بالأمس ، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يفطروا وأن يخرجوا إلى عيدهم من الغد . قال الشيخ جمال الدين : وبهذا اللفظ حسن الدارقطني إسناده ، هذا وصححه النووي في الخلاصة . ولا يخفى بعد هذا أن لفظ آخر النهار يصدق على الوقت المكروه من بعد العصر وقبله . فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بإيهاهم بالخروج من الغد لا يستلزم كونه لخروج الوقت بدخول الزوال بخوارج كونه للكرامة في ذلك الوقت ، فلا بد من دليل يفيد أن المراد بآخر النهار ما بعد الظهر ، أو يكون في تعيين وقتها هذا إجماع فيغني عنه ، وقد وجد ذلك الدليل وهو ما وقع في بعض طرقه من رواية الطحاوي : حدثنا فهد ، حدثنا عبد الله بن صالح ، حدثنا هشيم بن بشير عن أبي بشر جعفر بن إياس عن أبي عمير بن أنس بن مالك ، أخبرني عومتي من الأنصار أن الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من شهر رمضان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأصبحوا صياما ، فشبهوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد زوال الشمس أنهم رأوا الهلال الليلة الماضية . فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس بالفطر فأفطروا تلك الساعة ، وخرج بهم من الغد فصلى بهم صلاة العيد (قوله وهذا قول ابن مسعود) اعلم أنه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يوافق رأى الشافعي وما يوافق رأينا ، وكذا عن الصحابة . أما ما عنه صلى الله عليه وسلم ، ففي أبي داود وابن ماجه عن عائشة : « كان صلى الله عليه وسلم يكبر في العيدين في الأولى بسبع وفي الثانية بخمس قبل القراءة سوى تكبير في الركوع » ورواه الحاكم وقال : تفرد به ابن ليعة ، وقد استشهد به مسلم . قال : وفي الباب عن عائشة وابن عمر وأبي هريرة والطرق إليهم فاسدة ، وفي أبي داود وابن ماجه أيضا عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم « التكبير في الفطر سبع في الأولى وخمس في الثانية والقراءة بعدهما كلتيهما » زاد الدارقطني بعد « وخمس في الثانية سوى تكبيرة الصلاة » قال النووي : قال الترمذي في العلل : سألت البخاري عنه فقال صحيح :

لا يحمل إلا على الأولى مهما أمكن . وقوله (ويصلي الإمام بالناس ركعتين) ظاهر ، وحاصله أن الزوائد عندنا ثلاث ، والمراد في القراءة خلافا له . وقوله (وظهر عمل العامة) أي عمل الناس كافة بقول ابن عباس لأمر بنيه الخلفاء) فإن الولاية لما انتقلت إليهم أمروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا في مناشيرهم ذلك . وعن هذا صلى أبو يوسف بالناس حين قدم بغداد صلاة العيد وكبر تكبير ابن عباس فإنه صلى خلفه هارون الرشيد وأمره بذلك ، وكذا روى عن محمد لأمذهبا واعتقادا ، فإن المذهب هو القول الأول وهو قول ابن مسعود وهو

الأول لأن التكبير ورفع الأيدي خلاف المهود فكان الأخذ بالأقل أولى ثم التكريرات من اعلام الدين حتى يحجر به فكان الأصل فيه الجمع وفي الركعة الأولى يجب إلحاقها بتكبير الافتتاح لقوتها من حيث الفرضية والسبق . وفي

وأخرج الترمذى وابن ماجه عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزنى عن أبيه عن جده « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر في العيدين في الأولى سبعا قبل القراءة وفي الآخرة حسا قبل القراءة » قال الترمذى : حديث حسن وهو أحسن شيء روى في هذا الباب . وقال في علله الكبرى : سألت محمدا عن هذا الحديث فقال : ليس في هذا الباب أصح منه وبه أقول . وقد رويت أحاديث عدة غيرها توافق هذه . وفي أبي داود ما يعارضها ، وهو أن سعيد بن العاص « سأل أبا موسى الأشعري وحذيفة بن اليمان : كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر في الأضحية والفطر ؟ فقال أبو موسى : كان يكبر أربعاً تكبيرة على الجنائز ، فقال حذيفة : صدق ، فقال أبو موسى : كذلك كنت أكبر في البصرة حيث كنت عليهم » سكت عنه أبو داود ثم المنذرى في مختصره ، وهو ما حق بهذين ، إذ تصديق حذيفة رواية لثله ، وسكوت أبي داود والمنذرى تصحيح أو تحسين منهما ، وتضعيف ابن الجوزى له بعد الرحمن بن ثوبان قولا عن ابن معين والإمام أحمد معارض بقول صاحب التنقيح فيه وثقه غير واحد . وقال ابن معين : ليس به بأس ، لكن أبو عائشة في سننه . قال ابن القطان : لا أعرف حاله . وقال ابن حزم : مجهول ، ولو سلم فحديث ابن لميعة ضعيف أيضا به لولم يظهر فيه سبب غيره فكيف وقد بان اضطرابه فيه ؟ فرة وقع فيه عن ابن لميعة عن يزيد بن أبي حبيب عن الزهرى ، ومرة عنه عن عقيل عن الزهرى ، وقيل عنه عن أبي الأسود عن عروة عن عائشة ، وقيل عنه عن الأعرج عن أبي هريرة . قال الدارقطني : والاضطراب فيه من ابن لميعة ، والحديثان اللذان يليانه منع القول بتصحيحهما ابن القطان في كتابه وأوله وقال : ونحن إن خرجنا عن ظاهر اللفظ لكن أوجب أن كثير بن عبد الله عندهم متروك . قال أحمد : لا يساوى شيئا ، وضرب على حديثه في المسند ولم يحدث عنه . وقال ابن معين : ليس حديثه بشيء ، وقال النسائي والدارقطني : متروك ، وقال أبو زرعة : واهى الحديث ، وأفظع الشافعي رحمه الله فيه القول . وقال ابن حنبل رحمه الله : ليس في تكبير العيدين عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث صحيح ، وإنما أخذ فيه بفعل أبي هريرة . وأما ما عن الصحابة فأخرج عبد الرزاق أخبرنا سفيان الثوري عن أبي إسحق عن علقمة والأسود « أن ابن مسعود كان يكبر في العيدين تسعا ، أربعاً قبل القراءة ثم يكبر فيركع ، وفي الثانية يقرأ ، فإذا فرغ كبر أربعاً ثم ركع » . أخبرنا معمر عن أبي إسحق عن علقمة والأسود قال : كان ابن مسعود جالسا وعند حذيفة وأبو موسى الأشعري ، فسلم سعيد ابن العاص عن التكبير في صلاة العيد ، فقال حذيفة : سل الأشعري ، فقال الأشعري : سل عبد الله فإنه أقدمنا وأعلمنا ، فسأله ، فقال ابن مسعود : يكبر أربعاً ثم يقرأ ثم يكبر فيركع ، ثم يقوم في الثانية فيقرأ ثم يكبر أربعاً

مذهب عمر وأبي موسى الأشعري وحذيفة وابن الزبير وأبي هريرة وأبي مسعود الأنصاري . فكان أولى بالأخذ . وقال أبو بكر الرازي : حدث الطحاوى مسندا إلى النبي صلى الله عليه وسلم « أنه صلى يوم العيد وكبر أربعاً ، ثم أقبل بوجهه حين انصرف فقال : أربع لا تسهوا كتكبير الجنائز ، وأشار بأصابعه وقبض لإبهامه » ففيه قول وفعل وإشارة إلى أصل وتأكيده فلا جرم كان الأخذ به أولى . وأراد بقوله أربعاً : أربع تكبيرات متوالية ، ولأن التكبير ورفع الأيدي من حيث المجموع خلاف المهود في الصلوات ، فكان الأخذ بالقليل أولى ، ثم التكبير من اعلام الدين حتى يحجر به كتكبير الافتتاح ، وكان الأصل فيه الجمع لأن الجنسية علة الضم ، ففي الركعة الأولى يجب

الثانية لم يوجد إلا تكبيرة الركوع فوجب الضم إليها ، والشافعي أخذ بقول ابن عباس ، إلا أنه حل المروي كله على الزوائد فصارت التكبيرات عنده خمس عشرة أو ست عشرة .

بعد القراءة . طريق آخر رواه ابن أبي شبة : حدثنا هشيم ، أخبرنا مجالد عن الشعبي عن مسروق قال : « كان عبد الله بن مسعود يعلنا التكبير في العيدين تسع تكبيرات خمس في الأولى وأربع في الآخرة . ويوال بين القراءتين » والمراد بالخمسة تكبيرة الافتتاح والركوع وثلاث زوائد ، وبالأربع بتكبيرة الركوع . طريق آخر رواه محمد بن الحسن : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سلمان عن إبراهيم النخعي عن عبد الله بن مسعود ، وكان قاعدا في مسجد الكوفة ومعه حذيفة بن الغيمان وأبو موسى الأشعري . فخرج عليهم الوليد بن عقبة بن أبي معيط وهو أمير الكوفة يومئذ فقال : « إن غدا عيدكم فكيف أصنع ؟ » فقالوا : أخبره يا أبا عبد الرحمن . فأمره عبد الله بن مسعود أن يصلي بغير أذان ولا إقامة . وأن يكبر في الأولى خمسا وفي الثانية أربعة . وأن يوالى بين القراءتين . وأن يخطب بعد الصلاة على راحلته . قال الرملي : وقد روى عن ابن مسعود أنه قال : « في التكبير في العيد تسع تكبيرات : في الأولى خمسا قبل القراءة ، وفي الثانية يبدأ بالقراءة ثم يكبر أربعاً مع تكبيرة الركوع » . وقد روى عن غير واحد من الصحابة نحو هذا . وهذا أثر صحيح قاله بخضرة جماعة من الصحابة . ومثل هذا يعمل على الرفع لأنه مثل نقل أعداد الركعات . فإن قيل : روى عن أبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم ما يخالفه . قلنا : غايته معارضة . ويرجع أثر ابن مسعود بابن مسعود مع أن المروي عن ابن عباس متعارض ، فروى عنه كنههم من رواية ابن أبي شبة . حدثنا وكيع عن ابن جريج عن عطاء « أن ابن عباس كبر في عيد ثلاث عشرة سبعا في الأولى وستا في الآخرة » . حدثنا يزيد بن هرون أخبرنا حميد عن عمار بن أبي عمار « أن ابن عباس كبر في عيد ثلثي عشرة تكبيرة سبعا في الأولى وخمسا في الآخرة » . وروى عنه كنهنا . فروى ابن أبي شبة : حدثنا هشيم أخبرنا خالد الخذاء عن عبد الله بن الحارث قال : « صلى ابن عباس يوم عيد فكبر تسع تكبيرات خمسا في الأولى وأربعاً في الآخرة » . ووالى بين القراءتين » . ورواه عبد الرزاق وزاد فيه : « وفعل المنيعة بن شعبة مثل ذلك فاضطرب المروي . وأثر ابن مسعود لو لم يسلم كان مقدما فكيف وهو سالم لا اضطراب معارضة . وبه يرجع المرفوع الموافق له ويخص تر جميع المبالاة بين القراءتين منه بأن التكبير ثناء والثناء شرع في الأولى أول وهو دعاء الافتتاح فيقدم تكبيريها . وحيث شرع في الثانية شرع مؤخرا وهو القنوت فيؤخر تكبير الثانية على وفق المعهود قوله والشافعي أخذ بقول ابن عباس) يعني المروي عنه من التكبيرات ثلثي عشرة أو ثلاث عشرة . والمصنف لم يذكر الروايتين هكذا عنه بل إنه يكبر في الأولى للافتتاح وخمسا بعدها ، وفي الثانية خمسا ثم يقرأ أو أربعاً . إلا أن هذا بعد ما علم من طريقنا أن

الحالها بتكبيرة الافتتاح لقوتها من حيث القرصية والسبق ، وفي الثانية لم يوجد إلا تكبيرة الركوع فوجب الضم إليها . وقوله (والشافعي أخذ بقول ابن عباس إلا أنه حل المروي على الزوائد فصارت التكبيرات عنده خمسة عشر أو ستة عشر) فيه اشتباه ، لأن قوله حل المروي إما أن يريد به المروي في هذا الكتاب بقوله أولا . وقال ابن عباس : يكبر في الأولى للافتتاح وخمسا بعدها ، وفي الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ . وفي رواية : يكبر أربعاً أو غير ذلك ، فإن كان الثاني كان في الكلام تعقيد يعلو قدر المصنف عن ذلك ، وإن كان الأول لم ترتق التكبيرات إلى ذلك المقدار لأن الزوائد فيه تسع أو عشر ، وبالأصليات تكون ثلثي عشرة أو ثلاث عشرة . وأيضا قال : وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس . ثم قال : والشافعي أخذ بقول ابن عباس ، وذلك يقتضي أن يكون عمل العامة اليوم على

قال (ويرفع يديه في تكبيرات العيدين) يريد به ما سوى تكبيرتي الركوع لقوله عليه الصلاة والسلام « لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن » وذكر من جعلها تكبيرات الأعياد . وعن أبي يوسف أنه لا يرفع . والحجة عليه ما روينا

كل مروى في العدد يحمل على معموله الأصليات والزوائد تلفت منه إلى كون المروى عنه ثلاث عشرة تكبيرات الافتتاح والركوعين مع العشر أو التسع ، فاكفى بهذا القدر من الزوم في الإحالة على المروى عن ابن عباس ، إلا أن عد تكبيرة الافتتاح في الأولى دون تكبيرة القيام في الثانية تخصيص من غير محصص ، وعلى اعتبارها إنما يقع الالتفات إلى كون المروى أربع عشرة وثلاث عشرة . فإن قيل : المحصص اتصال الافتتاح بالزوائد قلنا : فلم يتجه عد تكبيرة ركوع الأولى وعلى عدم اعتباره يقع الالتفات إلى كونه أحد عشر أو عشرا (قوله وذكر من جعلها تكبيرات الأعياد) تقدم الحديث في باب صفة الصلاة وليس فيه تكبيرات الأعياد ، والله تعالى اعلم ، فما روى عن أبي يوسف أنه لا ترفع الأيدي فيها لا يحتاج فيه إلى القياس على تكبيرات الجناز ، بل يكفي فيه كون المتحقق من الشرع ثبوت التكبير . ولم يثبت الرفع فيبقى على عدم الأصل ، ويسكت بين كل تكبيرتين قدر ثلاث تسبيحات فإن المبالغة توجب الاشتباه على الناس . وإن كان من الكثرة بحيث لا يكفي في دفع الاشتباه عنهم هذا القدر فصل بأكثر أو كان يكفي لذلك أقل سكت أقل ، وليس بين التكبيرات عندنا ذكر مسنون لأنه لم ينقل ، وينبغي أن يقرأ في ركعتي العيد بسبع اسم ربك الأعلى و- هل أتاك حديث الغاشية - . وروى أبو حنيفة عن إبراهيم بن محمد بن المنتشر عن أبيه عن حبيب بن سالم عن العمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم « أنه كان يقرأ في العيدين ويوم الجمعة بسبع اسم ربك الأعلى و- هل أتاك حديث الغاشية - » ورواه أبو حنيفة رحمه الله مرة في العيدين فقط .

[فروع] أدرك الإمام زاكما تحرم ، ثم إن غلب على ظنه إدراكه في الركوع إن كبر قاعما كبر قائما ثم ركع

خمس عشرة تكبيرة أوسنة عشر وليس كذلك . وإزالة ذلك أن يقال : روى عن ابن عباس روايتان : إحداهما أنه يكبر في العيدين ثلاث عشرة تكبيرة . والأخرى أنه يكبر ثلثي عشرة تكبيرة : ففسر علماءنا روايته بأن ذلك إنما هو بإضافة الأصليات لأن الأصليات ثلاث : تكبيرة الافتتاح . وتكبيرتا الركوع في الركعتين ، فإذا أضيفت إلى خمسة وخمسة كانت ثلاثة عشر . وإذا أضيفت إلى خمسة وأربعة صارت ثلثي عشرة . وعلى هذا عمل العامة اليوم (وحمل الشافعي المروى على الزوائد) فإذا أضيفت إليها الأصليات صارت خمسة عشر أو ستة عشر ، فكان مراده بالمروى ما روى عن ابن عباس . ولا تعقيد في ذلك لأن التفسير المذكور في الكتاب يدل عليه . ومعنى قوله وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس على تفسير علمائنا لا على ما حمل عليه الشافعي . ويظهر من هذا البتة أن ما عليه عمل أصحابنا إنما هو مذهب ابن عباس لا مذهب الشافعي . قال في المحيط : ثم عملوا برواية الزيادة في عيد الفطر وبرواية النقصان في عيد الأضحى عملا بالروايتين . وخصوا الأضحى بالنقصان لاستعجال الناس بالفرايين . وقوله (ويرفع يديه في تكبيرات العيدين) ظاهر وليس بين التكبيرات ذكر مسنون . وروى عن أبي حنيفة أنه يسكت بين كل تكبيرتين بقدر ثلاث تسبيحات لأن صلاة العيد نقام بجمع عظيم ، فلو والى بين التكبيرات لاشتبه على من كان نائما عن الإمام ، والاشتباه يزول بهذا القدر من المكث . وقال في الميسر : ليس هذا القدر بلازم . بل يختلف ذلك بكثرة الزحام وقلته . لأن المقصود إزالة الاشتباه عن القوم . وذلك يختلف بحسب كثرة القوم وقلتهم (وعن أبي يوسف أنه لا يرفع) بديه لأن الرفع سنة الافتتاح ، ولا افتتاح في الزوائد فلا رجع كما في تكبيرة الركوع (والحجة عليه ما روينا) لأن ما قاله قياس ترك بالأثر ، ويأتي بالثناء عقيب تكبيرة الافتتاح قبل الزوائد . وكذلك التعوذ

قال (ثم يخطب بعد الصلاة خطبتين) بذلك ورد النقل المستفيض (يعلم الناس فيها صدقة الفطر وأحكامها) لأنها شرعت لأجابه (ومن فاتته صلاة العيد مع الإمام لم يقضها) لأن الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قرينة إلا بشرائط لا تتم

لأن القيام هو المحل الأصلي للتكبير ، ويكبر برأى نفسه لأنه مسبوق ، وهو منفرد فيما يقضى ، والذكر الفائت يقضى قبل فراغ الإمام بخلاف الفعل ، وإن خشي فوت ركوع الإمام ركع وكبر في ركوعه خلافاً لأبي يوسف . ولا يرفع يديه لأن الوضع على الركبتين سنة في محله والرفع يكون سنة لا في محله . وإن رفع الإمام رأسه سقط عنه ما بقى من التكبير لأنه إن أتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب ، والقومة ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصرمدركا للركعة بإدراكها فلا تكون محلاً للتكبير أداء ولا قضاء ، ولو أدركه في القومة لا يقضها فيه لأنه يقضى الركعة مع تكبيراتها المأموم يتبع الإمام وإن خالف رأيه ، لأنه بالاعتداء حكمه على نفسه فيما يجتهد فيه ، فلو تجاوز أقوال الصحابة إن سمع منه التكبير لا يتابعه . واختلفوا فيه ، قيل يتبعه إلى ثلاث عشرة ، وقيل إلى ست عشرة ، فإن زاد عليه فقد خرج عن حد الاجتهاد فلا يتابعه لثبوت خطئه كالتابعة في المنسوخ ، وإن سمع من المبلغ كبر معه ولو زاد على ست عشرة لجواز الخطأ من المبلغ فيما سبق فلا يترك الواجب للاحتيال . واللاحق يكبر برأى إمامه لأنه خلفه ، بخلاف المسبوق . ومن دخل مع الإمام في صلاة العيد في التشهد يقضى بعد فراغ الإمام صلاة العيد بالانفاق ، بخلاف الجمعة ، ولو قرأ الفاتحة أو بعضها فذكر أنه لم يكبر كبر وأعاد القراءة . وإن ذكر بعد ضم السورة كبر ولم يعد لأن القراءة تمت بالكتاب والسنة فلا يحتمل النقص ، بخلاف ما قبله فإنها لم تتم إذ لم يتم الواجب فكانه لم يشرع فيها فبيدها رعاية للترتيب ، ولو سبق بركعة ورأى رأى ابن مسعود رضى الله عنه بقرأ أولاً ثم يقضى ثم يكبر تكبيرات العيد . وفي النواذر : يكبر أولاً لأن ما يقضيه المسبوق أول صلاته في حق الأذكار إجماعاً . وجه الظاهر أن البداية بالتكبير يؤدي إلى الموالاة بين التكبيرات ، وهو خلاف الإجماع ، ولو بدأ بالقراءة يكون موافقاً لعل رضى الله عنه لأنه بدأ بالقراءة فيهما ، ولو كبر الإمام أربعة برأى ابن عباس فتحول إلى رأى ابن مسعود يدع ما بقى من التكبير ويبدأ في الثانية بالقراءة لأن تبدل الرأي يظهر في المستقبل ، ولو فرغ من التكبير فتحول إلى رأى علي رضى الله عنه وهو في القراءة لا يعيد التكبير لأن ماضى على الصحة لأنه يؤدي إلى توسيط القراءة بين التكبيرات وهو خلاف الإجماع ، ولو كبر برأى ابن مسعود فتحول إلى رأى ابن عباس بعد ماقراً الفاتحة كبر ما بقى وأعاد الفاتحة ، وإن تحول بعد ضم السورة لا يعيد القراءة (قوله ثم يخطب خطبتين بذلك ورد النقل المستفيض) لاشك في ورود النقل مستفيضاً بالخطبة ، أما بالتنصيص على الكيفية المستمرة فلا . إلا ماروى ابن ماجه : حدثنا يحيى بن حكيم ، حدثنا أبو بكر ، حدثنا عبد الله بن عمرو الرقي ، حدثنا إسماعيل بن مسلم ، حدثنا أبو الزبير عن جابر قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فطر أو أضحى

عند أبي يوسف ، وعند محمد يستعيد عند القراءة . قال (ثم يخطب بعد الصلاة خطبتين) الخطبة في صلاة العيد تخالف خطبة الجمعة من وجهين : أحدهما أن الجمعة لا تجوز بلا خطبة بخلاف العيد . الثاني أنها في الجمعة مقدمة على الصلاة بخلاف العيد ، ولو قدمها في العيد أيضاً جاز ولا تعاد الخطبة بعد الصلاة ، وما في الكتاب ظاهر . وقوله (ومن فاتته صلاة العيد مع الإمام) أى أدى الإمام صلاة العيد ولم يؤدها هو (لم يقضها) عندنا خلافاً للشافعي فإنه قال : يصلي وحده كما يصلي مع الإمام لأن الجماعة والسلطان ليس بشرط عنده فكان له أن يصلي وحده . وعندنا هي صلاة لا تجوز لإقامتها إلا بشرائط مخصوصة من الجماعة والسلطان ، فإذا فالت عجز عن

(قوله ولا تعاد الخطبة بعد الصلاة) أقول : متى لو كان يتم الخطبة .

بالمفرد (فإن غمّ الحلال وشبهوا عند الإمام بروية الحلال بعد الزوال صلى العيد من الغد) لأن هذا تأخير بعذر وقد ورد فيه الحديث (فإن حدث عذر بمنع من الصلاة في اليوم الثاني لم يصلها بعده) لأن الأصل فيها أن لا تقضى كالجمعة إلا أنا تركناه بالحديث . وقد ورد بالتأخير إلى اليوم الثاني عند العذر (ويستحب في يوم الأضحية أن يغتسل ويتطيب) لما ذكرناه (ويؤخر الأكل حتى يفرغ من الصلاة) لما روى أنه عليه الصلاة والسلام كان لا يطعم في يوم النحر حتى يرجع فيأكل من أضحيته ويتوجه إلى المصلى (وهو يكبر) لأنه عليه الصلاة والسلام كان يكبر في الطريق (ويصلي ركعتين كالقنطرة) كذلك نقل (ويخطب بعدها خطبتين) لأنه عليه الصلاة والسلام كذلك فعل (ويعلم الناس فيها الأضحية وتكبير التشريق) لأنه مشروع الوقت والخطبة ما شرعت إلا لتعظيمه (فإن كان عذر بمنع من الصلاة في يوم الأضحية صلاها من الغد وبعد الغد ولا يصليها بعد ذلك) لأن الصلاة مؤقّنة بوقت الأضحية فتتقيد بأيامها لكنه مسمى في التأخير من غير عذر لخالفه المنقول (والتعريف الذي يصنعه الناس ليس بشيء) وهو أن يجتمع الناس يوم عرفة في بعض المواضع تشبيهاً بالواقفين بعرفة لأن الوقوف عرف عبادة مختصة بمكان مخصوص فلا يكون عبادة دونه كسائر المناسك .

فخطب قائماً ثم قعد قعيدة ثم قام قال النووي في الخلاصة : وما روى عن ابن مسعود أنه قال : السنة أن يخطب في العيد بخطبتين يفصل بينهما يجلس ضعيف غير متصل . ولم يثبت في تكرير الخطبة شيء ، والمعتمد فيه القياس على الجمعة ، فلو خطب قبل الصلاة خالف السنة ولا بعيد الخطبة (قوله وقد ورد فيه الحديث) يعني الذي تقدم وفيه ما قلناه (قوله لما روى البخاري) أخرجه الترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک وصححه إسناده عن عبد الله بن بريدة عن بريدة قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم القنطرة حتى يطعم . ولا يطعم يوم الأضحية حتى يرجع » زاد الدارقطني وأحمد « فيأكل من الأضحية » وصححه ابن القطان في كتابه ، وصححه زيادة الدارقطني أيضاً (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام كان يكبر في الطريق) حاصل ما رأيناه فيه كنهنا فيما تقدم (قوله ليس بشيء) ظاهر مثل هذا اللفظ أنه مطلوب الاجتناب . وقال في النهاية : أي ليس بشيء يتعلق به الثواب وهو يصلح على الإباحة . ثم قال : وعن أبي يوسف ومحمد في غير رواية الأصول أنه

قضاؤها . فإن قيل : هي قائمة مقام صلاة الضحى ولهذا تكره صلاة الضحى قبل صلاة العيد فإذا عجز عنها يصير إلى الأصل كالجمعة إذا فاتت فإنه يصير إلى الظهر . أجيب بأننا إن سلمنا ذلك لا يضرننا لأنه إذا عجز عاد الأمر إلى أصل هو صلاة الضحى وهي غير واجبة فيتخير ، وفي الجمعة إذا عجز عاد إلى أصل هو فرض قبله أدأوه . وقوله (وقد ورد فيه الحديث) أي اليهود ، وهو ما ذكره قبل هذا بقوله : « ولما شهبوا بالحلال بعد الزوال أمر بالخروج إلى المصلى من الغد وما بعده ظاهر . وقوله (والتعريف الذي يصنعه الناس) إنما قيد بقوله يصنعه الناس لأنه يحكى لمعان : للإعلام والتطيل من العرف وهو الريح وإنشاد الضالة والوقوف بعرفات والتشبيه بأهل عرفة وهو المراد هنا . وقوله (ليس بشيء) أي ليس بشيء معتبر يتعلق به الثواب لما ذكر في الكتاب ، وما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فعل ذلك بالبصرة محمول على أنه كان للدعاء لا تشبيهاً بأهل عرفة .

(قوله فإن قيل هي قائمة مقام صلاة الضحى الخ) أقول : الكلام في القضاء وما ذكره ليس بقضاء كما لا يخفى .

(فصل في تكبيرات التشريق)

(ويبدأ بتكبير التشريق بعد صلاة الفجر من يوم عرفة ، ويختم عقيب صلاة العصر من يوم النحر) عند

لا يكره لما روى أن ابن عباس رضى الله عنه عنهما فعل ذلك بالبصرة انتهى . وهذه المقامعة تفيد أن مقابله من رواية الأصول الكراهة . وهو الذى يفيد التعليل بأن الوقوف عهد قربة في مكان مخصوص فلا يكون قربة في غيره . وجوابه عن المروى عن ابن عباس أنه ما كان للتشبه يقتضى أن الكراهة معلقة بقصد التشبه ، والأولى الكراهة للوجه المذكور ، ولأن فيه حسا لمفسدة اعتيادية تنوقع من العوام ، ونقص الوقوف وكشف الرءوس يستلزم التشبه وإن لم يقصد . فالحق أنه إن عرض الوقوف في ذلك اليوم بسبب يوجه كالاستسقاء مثلا لا يكره . أما قصد ذلك اليوم بالخروج فيه فهو معنى التشبه إذا تأملت . وما في جامع الترمذى لو اجتمعوا لشرف ذلك اليوم جاز يحمل عليه بلا وقوف وكشف .

(فصل في تكبير التشريق)

والإضافة بيانية أى التكبير الذى هو التشريق ، فإن التكبير لا يسمى تشريقا إلا إذا كان بتلك الألفاظ في شيء من الأيام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل ، وما في الكافي مما يدفع هذا . وهو ما ذكره في جواب الاعتراض على الاستدلال لأن حنيقة على اشتراط المصر بالتكبير باثر لا جمعة ولا تشريق أى لا تكبير إلا في مصر بأنه يستلزم أن الإضافة في تكبير التشريق معناها تكبير التكبير من أن المراد التشريق في هذا الأثر لاقى تلك الإضافة يقتضى عدم صحة الإضافة على معنى التكبير ، لكن الحق معها على اعتبار إضافة العام إلى الخاص مثل مسجد الجامع وحركة الإعراب فيجب اعتبارها كذلك تصحيحا ، فحينئذ ما قيل لقب الفصل إنما وقع على قولهما لأن شيئا من التكبير لا يقع في أيام التشريق عند أبي حنيفة ، أو باعتبار القرب ليكون على قول الكل غير لازم ، وأيضا إنما يلزم لو أضيفت التكبيرات إلى أيام التشريق ، لكن إنما أضيفت إلى التشريق نفسه ، فلنما يصح ما ذكر

(فصل في تكبير التشريق)

تكبير التشريق لما كان ذكرا مختصا بالأضحية ناسب ذكره في فصل على حدة ، ثم قيل ترجمة الفصل بتكبير التشريق وقع على قولهما لأن شيئا من التكبير لا يقع في أيام التشريق عند أبي حنيفة ، ويجوز أن يقال باعتبار القرب أخذ اسمه ، ومقوله (ويبدأ بتكبير التشريق) يختلف الصحابة في ابتداء التشريق وانتهائه ، فأما ابتداءه فكبار الصحابة كعمر وعلي وابن مسعود قالوا : يبدأ بالتكبير بعد صلاة الفجر من يوم عرفة ، وبه أخذ علمائنا في ظاهر الرواية ، وصغارهم كعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت قالوا : يبدأ بالتكبير من صلاة الظهر من يوم النحر ، وإليه رجع أبو يوسف في بعض الروايات عنه . وأما انتهائه فقال ابن مسعود : صلاة العصر من أول أيام النحر فعنده ثمان صلوات يكبر فيها ، وبه أخذ أبو حنيفة وقال علي وابن عمر في إحدى الروايتين عنه : انتهائه من صلاة العصر من آخر أيام التشريق فيكون ثلاث وعشرون صلاة وبه أخذ أبو يوسف

(فصل في تكبير التشريق)

أبي حنيفة . وقالوا : يتم عقب صلاة العصر من آخر أيام التشريق . والمسألة مختلفة بين الصحابة : فأخذنا بقول علي أخذنا بالكثير . إذ هو الاحتياط في العبادات ، وأخذ بقول ابن مسعود أخذنا بالأقل لأن الجهر بالتكبير بدعة

إذا أريد بالتشريق أيام التشريق . أو قدرت الأيام مقحمة بين المتضامين ولا داعي إليه فليرد به ما ذكرنا ، ولو أريد الذبح نفسه على بعد إضافة التكبير للذبح لم يلزم ما ذكر وهو ظاهر . وعلى هذا فإنا في الخلاصة من قوله أيام التشريق ثلاثة وأيام النحر ثلاثة تنفخى بأربعة . لأن الأول نحر فقط والآخر تشريق فقط والمتوسط نحر وتشريق لا يصح . فإن التشريق في أيام التشريق يجب أن يحمل على التكبير أو الذبيح . أو تشريق اللحم بإظهاره للشمس بعد تقطيعه ليتقدد . وعلى كليهما يدخل يوم النحر فيها إلا أن يقال : التشريق بالمعنى الثالث لا يكون في الأول ظاهرا . واختلف في أن تكبيرات التشريق واجبة في المذهب أو سنة ، والأكثر على أنها واجبة . ودليل السنة أنه في وهو ما اظنته صلى الله عليه وسلم . وأما الاستدلال بقوله تعالى - ويذكروا اسم الله في أيام معلومات - بل فإظهار منها ذكر اسمه على الذبيحة نسخا لذكرهم عليها غير هي الجاهلية بدليل على ما رزقهم من بهيمة الأنعام - بل قد قيل إن الذكر كناية عن نفس الذبيح (قوله والمسألة مختلفة بين الصحابة فأخذنا بقول علي رضي الله عنه) وهو ما رواه ابن أبي شيبة : حدثنا حسن بن علي عن زائدة عن عاصم عن شقيق عن علي رضي الله عنه أنه كان يكبر بعد الفجر يوم عرفة إلى صلاة العصر من آخر أيام التشريق . ورواه محمد بن الحسن : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي عن علي بن أبي طالب فذكره . وأخذ هو بقول ابن مسعود رضي الله عنه . وهو ما رواه ابن أبي شيبة أيضا . حدثنا أبو الأحوص عن أبي إسحق عن الأسود قال : كان عبد الله يكبر من صلاة الفجر يوم عرفة إلى صلاة العصر من يوم النحر يقول : الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر . الله أكبر والله الحمد . وقول من جعل الفتوى على قولهما خلاف مقتضى الترجيح . فإن الخلاف فيه مع رفع الصوت لا في نفس الذكر . والأصل في الأذكار الإخفاء والجهر به بدعة . فإذا تعارضا في الجهر ترجح الأقل . وأخرج الحاكم عن علي وعمارة قالاه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في المكتوبات بسم الله الرحمن الرحيم ، وكان يقنت في صلاة الفجر . وكان يكبر من يوم عرفة صلاة الفداة ويقطعها صلاة العصر آخر أيام التشريق وصححه . وتعقبه الذهبي وقال : إنه خبر واه كأنه موضوع . فإن عبد الرحمن صاحب مناكير . وسعيد إن كان

ومحمد . ووجه كل من ذلك ما ذكره في الكتاب . وذكر في الخلاصة أن أيام النحر ثلاثة وأيام التشريق ثلاثة ويمضي ذلك في أربعة أيام ، فإن العاشر من ذي الحجة نحر خاص . والثالث عشر تشريق خاص ، واليومان فيها بينهما للنحر والتشريق . وقوله (وهذا هو المأثور عن الخليل صلى الله عليه وسلم) قيل أصل ذلك ما روى « أن جبريل لما جاء بالقرآن خاف العجلة على إبراهيم عليهما السلام فقال الله أكبر الله أكبر . فلما رآه إبراهيم قال لا إله إلا الله والله أكبر . فلما علم إسماعيل بالفداء قال الله أكبر والله الحمد ، فبقى في الآخرين لما سئله أو واجبا على ما يذكر . وروى ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أفضل ما قلت وقالت الأنبياء قبلي يوم عرفة :

(قوله فلما رآه إبراهيم عليه السلام قال : لا إله إلا الله والله أكبر الخ) أقول : لازم ما ذكره أن يكون المأثور من الخليل عليه السلام بعض تكبير التشريق ، والمطلوب لم يكن ذلك

والتكبير أن يقول مرة واحدة : الله أكبر الله أكبر . لا إله إلا الله والله أكبر . الله أكبر والله الحمد . هذا هو المأثور عن الملائل صلوات الله عليه (وهو عقيب الصلوات المفروضة على المقيمين في الأمصار في الجماعات المستحبة عند أبي حنيفة . وليس على جماعات النساء إذا لم يكن معهن رجل . ولا على جماعة المسافرين إذا لم يكن معهم محرم . وقالوا : هو على كل من صلى المكتوبة) لأنه تبع للمكتوبة . وله ما روينا من قبل . والتشريق هو التكبير كذا نقل عن الخليل بن أحمد . ولأن الجهر بالتكبير خلاف السنة والشرع ورد به عند استجماع هذه الشرائط . إلا أنه

الكريزي فهو ضعيف وإلا فهو مجهول . وأخرجه البيهقي وضعفه (قوله والتكبير أن يقول . إلى قوله : وهو مأثور عن الخليل) لم يثبت عند أهل الحديث ذلك ، وقد تقدم مأثورا عن ابن مسعود رضي الله عنه عند ابن أبي شبة وسنده جيد . وقال أيضا : حدثنا يزيد بن هارون . حدثنا شريك قال : قلت لأبي إسحق : كيف كان يكبر على عبد الله بن مسعود ؟ قال : كانا يقولان الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر . الله أكبر والله الحمد ، ثم عزم عن الصحابة فقال : حدثنا جرير عن منصور عن إبراهيم قال : كانوا يكبرون يوم عرفة وأحدهم مستقبل القبلة في دبر الصلاة : الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر . الله أكبر والله الحمد . وكذا في الحديث الضعيف الذي ذكرناه على ما رواه الدارقطني عن جابر . فظهر أن جعل التكبيرات ثلاثا في الأولى كما يقوله الشافعي لا ثبت له . وأما تنقيح استنائه أو إيجابه بكونه عقيب المفروضات فلأن قولهم كان يفعل كذا دبر الصلاة يتبادر منه المكتوبات بحسب غلبة استعمالهم في ذلك (قوله وله ما روينا من قبل) أراد قوله لا جمعة . إلى قوله :

الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر : الله أكبر والله الحمد . قوله (مرة واحدة) احتراز عن قول الشافعي فإنه يذكر التكبير ثلاث مرات ، وله في ذكر التهليل بعده قولان . قوله (وهو عقيب الصلوات المفروضة على المقيمين) يشير إلى أنه اختار كونه واجبا وهو اختيار فخر الإسلام وصاحب الإسلام . والأصل فيه قوله تعالى - واذكروا الله في أيام معدودات - فإنه جاء في التفسير أن المراد به أيام التشريق فيكون واجبا عملا بالأمر . وذهب بعضهم إلى أنه سنة . قال الإمام الترمذ في تكبير التشريق سنة ، وبه قال الشافعي ومالك وأحمد ، وفي قوله عقيب الصلوات إشارة إلى أنه لا يجوز أن يخلل ما يقطع به حرمة الصلاة حتى لو قام وخرج من المسجد أو تكلم لم يكبر ؛ ففي قوله المفروضات إشارة إلى أنه لا يكبر بعد الوتر وصلاة العيد والناقلة . وقيد بالإقامة لأن المسافر لا يكبر إلا إذا اقتدى بمحرم ، وقيد بالأمصار لأنه لا يكبر في القرى ، وقيد بالجماعات لأنه لا تكبير على المنفرد ، وقيد بالمستحبة احترازاً عن جماعة النساء فإنه لا تكبير عليهن إذا لم يكن معهن رجل ، وقالوا هو واجب على كل من صلى المكتوبة لأنه تبع لها (وله ما روينا من قبل) يريد به ما ذكر في أول باب الجمعة وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحي إلا في مصر جامع . فإن قيل : هذه التكبيرات شرعت تبعاً للمكتوبات فكيف يشترط ما لم يشترط للمتبوع ؟ قلنا بالنص على خلاف القياس . واختلف المشايخ في اشتراط الحرية على قوله : فمنهم من اضطرطها قياساً على الجمعة والعيد . ومنهم من لم يشترطها قياساً على سائر الصلوات . وفائدته تظهر فيما إذا أم العبد

(قوله وقوله وهو عقيب الصلوات المفروضة على المقيمين) يشير إلى أنه اختار كونه واجبا (أقول : يعني يشير بكلمة على (قوله فإن قيل هذه التكبيرات شرعت تبعاً للمكتوبات الخ) أقول : ولأبي حنيفة رحمه الله أن يمنع كونه تبعاً للمكتوبات مطلقاً بل المكتوبات المؤداة بشرائط مخصوصة (قوله قلنا بالنص الخ) أقول : أراد من النص فعل النبي صلى الله عليه وسلم

يجب على النساء إذا اقتدين بالرجال : وعلى المسافرين عند اقتدائهم بالمقيم بطريق التبعية . قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهرت أن أكبر فكبر أبو حنيفة . دل أن الإمام وإن ترك التكبير لا يتركه المقتدى ، وهذا لأنه لا يؤدى فى حرمة الصلاة فلم يكن الإمام فيه حتماً وإنما هو مستحب .

ولا تشريق إلا فى مصر جامع . ولا يخفى عدم دلالة على المطلوب والتمحل لا يجدى إلا الدفع (قوله عند اقتدائهم بالمقيم) قيد به ، فإن المسافرين إذا اقتدوا بمسافر فى المصر فيه روايتان . والمختار أن لا وجوب عليهم . واختلفوا على قول أبى حنيفة هل الحرية شرط وجوبه أو لا ؟ وفائدته إنما تظهر إذا أمّ العبد قوماً من شرطها ؟ قال لا ، ومن لا قال نعم (قوله قال يعقوب) هذا لفظ محمد . ويعقوب هو أبو يوسف رحمه الله ، وتضمنت الحكاية من الفوائد الحكاية أنه إذا لم يكبر الإمام لا يسقط عن المقتدى بل يكبر هو والعرفية جلالة قدر أبى يوسف عند الإمام وعظم منزلة الإمام فى قلبه حيث نسي مالا ينسى عادة حين علمه خلفه ، وذلك أن العادة إنما هو نسيان التكبير الأول وهو الكائن عقب فجر عرفة . فأما بعد توالى ثلاثة أوقات يكبر فيها إلى الرابع فلم تجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد به ، ولو خرج من المسجد أو تكلم عامداً أو ساهياً أو أحدث عامداً سقط عنه التكبير . وفى الاستدبار عن القبلة روايتان : ولو أحدث ناسياً بعد السلام قبل التكبير الأصح أنه يكبر ولا يخرج للظاهرة . والمستبوق يتابع الإمام فى سجود السهو ولا يتابعه فى التكبير ، ولو تابعه لا تفسد . وفى التلبية تفسد ، ويبدأ المحرم بالتكبير ثم بالتلبية . ومن نسي صلاة من أيام التشريق ، فإن ذكر فى أيام التشريق من تلك السنة قضائها وكبر ، وإن قضى بعدها لم يكبر إلا فى رواية هن أبى يوسف فيها إذا قضى فى أيام تشريق أخرى .

فى صلاة مكتوبة فى هذه الأيام ، فمن شرطها لم يوجب التكبير . ومن لم يشرطها أوجب (قال يعقوب : صليت بهم المغرب فسهرت أن أكبر فكبر أبو حنيفة ، دل) أى قول أبى يوسف على (أن الإمام وإن ترك التكبير لا يتركه المقتدى) لما ذكره فى الكتاب ، بخلاف سجود السهو فإنه إذا تركه الإمام لا يسجد المقتدى لأنه يؤتى به فى حرمة الصلاة ، بخلاف التكبير ، ولكن إنما يكبر القوم قبل الإمام إذا وقع اليأس من تكبير الإمام بأن قام . قيل فى ذكر هذه الحكاية فوائد : منها بيان منزلة عند أستاذه حيث قدمه واقتدى به . ومنها بيان حرمة أستاذه فى قلبه ، فإنه لما علم أن المقتدى به أستاذه سها عما لا يسو المرء عنه عادة وهو التكبير . ومنها مبادرة أستاذه إلى السر عليه حيث كبر ليتذكر هو فكبر . وهكذا ينبغي أن تكون المعاملة بين كل أستاذ وتلميذه : يعنى أن التلميذ يعظم الأستاذ والأستاذ يستر عليه عيوبه .

(قوله قال يعقوب رحمه الله صليت بهم المغرب فسهرت أن أكبر فكبر أبو حنيفة رحمه الله إلى قوله : قيل فى ذكر هذه الحكاية فوائد : منها بيان منزلة عند أستاذه حيث قدمه واقتدى به . ومنها بيان حرمة أستاذه فى قلبه فإنه لما علم أن المقتدى به أستاذه سها عما لا يسو المرء عنه عادة وهو التكبير) أقول : قال ابن الميم : الذى نسيه أبو يوسف بعد صلاة المغرب فإن العادة إنما هو نسيان التكبير الأول وهو الكائن عقب فجر عرفة ، وأما بعد توالى ثلاث أوقات تكبر فيها إلى الرابع فلم تجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد انتهى .

(باب صلاة الكسوف)

قال (إذا انكسفت الشمس صلى الإمام بالناس ركعتين كهية النافلة في كل ركعة ركوع واحد) وقال

(باب صلاة الكسوف)

صلاة العيد والكسوف والاستسقاء مشاركة في عوارض هي الشرعية نهارا بلا أذان ولا إقامة . وصلاة العيد أكد لأنها واجبة . وصلاة الكسوف سنة بلا خلاف بين الجمهور أو واجبة على قويلة . واستئذان صلاة الاستسقاء مختلف فيه ، فظهر وجه ترتيب أبوابها . ، ويقال : كسف الله الشمس يعدى . وكسفت الشمس لا يتعدى . قال جرير :

حملت أمرا عظيما فاصطبرت له وقمت فيه بأمر الله يا عمرا
فالشمس طالعة ليست بكاسفة تبكي عليك نجوم الليل والقمر

قوله يا عمرا ندبة لا نداء . وهو شاهد النذب بيا على قلة والأكثر لفظ وا . ونجوم الليل نصب بتبكي لأنه مضارع بأكيته فيكبته : أى غلبته في البكاء . والقمر عطف عليه . وروى برفع النجوم فهو فاعل تبكى . والقمر منصوب على المعية . والألف ألف الإطلاق التي تلحق القوافي المطلقة . وسببها الكسوف . وضمتها سنة . واختار في الأسرار وجوبها للأمر في قوله صلى الله عليه وسلم : إذا رأيتم شيئا من هذه فافزعوا إلى الصلاة . قال : ولأنها صلاة تقام على سبيل الشهرة فكان شعارا للدين حال الفزع . والظاهر أن الأمر للتدب لأن المصلحة دفع الأمر المخوف فهي مصاحبة تعود إلينا دنيوية لأن الكلام فيما لو كان الخلق كلهم على الطاعة ثم وجدت هذه الأفراع فإنه بتقدير الحلاك يحشرون على نياتهم ولا يعاقبون . وإن لم يكونوا على ذلك فتفترض التوبة . وهي لا تتوقف على الصلاة وإلا لكانت فرضا . وقد بينا في باب العيدين أن المعنى المذكور لا يستلزم الوجوب . إذ لا مانع من استئذان شعار مقصود ابتداء فضلا عن شعار يتعلق بعارض . وأجمعوا على أنها تصلى بجماعة وفي المسجد الجامع أو مصلى العيد . ولا تصلى في الأوقات المكروهة (قوله كهية النافلة) أى بلا أذان ولا إقامة ولا خطبة ، وينادى الصلاة جماعة

(باب صلاة الكسوف)

قرن صلاة الكسوف بصلاة العيد لأنهما يؤديان بالجماعة في النهار بغير أذان وإقامة ، وأخرها عن العيد لأن صلاة العيد واجبة في الأصح على ما مر ، يقال : كسفت الشمس تكسف كسفا . وكسفها الله كسفا يعدى ولا يتعدى . قال جرير يرثى به عمر بن عبد العزيز :

الشمس طالعة ليست بكاسفة تبكي عليك نجوم الليل والقمر

قيل معناه : ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها . ولكن لقلة ضوئها وبكائها عليك لم يظهر لها نور . وقبل معناه : تغلب النجوم في البكاء . يقال باكبته فيكبته : أى غلبته في البكاء . وهي مشروعة اجتمعت الأمة على

(باب صلاة الكسوف)

(قوله لأن صلاة العيد) أقول : ولأنها صلاة كثيرة الوقوع (قوله واجبة في الأصح) أقول : صلاة الكسوف سنة على منعب العامة

الشافعي : ركوعان . له ماروت عائشة . ولنا رواية ابن عمر . والحال أكشف على الرجال لقربهم فكان الترجيح

ليجتمعوا إن لم يكونوا اجتمعوا (قوله له رواية عائشة) أخرج السنة عنها قالت « خسفت الشمس في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المسجد فقام فكبر وصف الناس وراءه ، فاقرأ قراءة طويلة ثم كبر فركع ركوعا طويلا ثم رفع رأسه فقال : سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد . ثم قال فاقرأ قراءة طويلة هي أدنى من القراءة الأولى . ثم كبر فركع ركوعا طويلا هو أدنى من الأول . ثم قال سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد . ثم فعل في الركعة الثانية مثل ذلك . فاستكمل أربع ركعات وأربع سجودات ، وانجلت الشمس قبل أن ينصرف . ثم قام فخطب الناس فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا حياته . فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى الصلاة » انتهى . وفي الصحيحين عن ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص نحوه . ولفظ ابن عمرو في مسلم « لما انكسفت الشمس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نودي الصلاة جامعة ، فركع صلى الله عليه وسلم ركعتين في سجدة ثم قام فركع ركعتين في سجدة ثم جلى عن الشمس » (قوله ولنا حديث ابن عمر) قيل لعنه ابن عمر : يعني عبد الله بن عمرو بن العاص فتصحف على بعض النساخ لأنه لم يوجد عن ابن عمر . أخرج أبو داود والنسائي والترمذي في السنن عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال « انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقام صلى الله عليه وسلم فلم يكذب ركع ثم ركع فلم يكذب ركع فلم يكذب يسجد ثم يسجد فلم يكذب رفع ثم رفع . وفعل في الركعة الأخرى مثل ذلك » وأخرجه الحاكم وقال صحيح . ولم يخرجاه من أجل عطاء بن السائب انتهى . وهذا وثيق منه لعطاء . وقد أخرج البخاري له مقرونا بأبي بشر . وقال أيوب هو ثقة . وقال ابن معين : لا يفتخ حديثه . ورفق الإمام أحمد بين من سمع منه قديما وحديثا . وأخرج أبو داود والنسائي عن ثعلبة بن عباد عن سمرة بن جندب قال « بينا أنا وغلان من الأنصار نرمي غرضين لنا حتى إذا كان الشمس قيد رمحين أو ثلاثة في عين

ذلك . وسبب شرعيتها الكسوف . ولذا تضاف إليه . وشروطها شروط سائر الصلوات ، وهي سنة لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاها . وكيفية أدائها أن يصلي إمام الجماعة أو في المصلي في الأوقات المستحبة بالناس ركعتين كهية النافلة بلا أذان ولا إقامة بركوع واحد . وقال الشافعي : إذا كسفت الشمس في وقت مكروه أو غيره نودي الصلاة جامعة وصلى الإمام بالناس ركعتين يقرأ في الأولى بفتح الكتاب وسورة البقرة إن حفظها وإلا فاعلمها من غيرها ، ثم يركع ويمكث في ركوعه قدر مامكث في قيامه . ثم يرفع رأسه ويقوم ويقرأ سورة آل عمران إن حفظها وإلا فاعلمها من غيرها ، ثم يركع ثانيا ويمكث في ركوعه مثلما مكث في قيامه هذا . ثم يرفع رأسه ثم يسجد سجدتين . ثم يقوم ويمكث في قيامه ويقرأ فيه مقدار ماقرأ في القيام الثاني من الركعة الأولى . ثم يركع ويمكث في ركوعه مثل مكثه في هذا القيام . ثم يقوم ويمكث في قيامه مثلما مكث في الركوع ثم يركع ويمكث فيه مثلما مكث في قيامه . ثم يرفع رأسه ويقوم مثل تلقى قيامه في القيام الأول من هذه الركعة ، ثم يسجد سجدتين ويتم الصلاة . واحتج على ذلك بحديث عائشة رضي الله عنها « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجودات » ولنا حديث عبد الله بن عمر والنعمان بن بشير وأبي بكر

على مايجي . (قوله وهي سنة لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاها) أقول : فيه بحث (قوله أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف ركعتين بأربع ركعات) أقول : هي ركوعات

التأخر من الألفى اسودت حتى أضمت كأنها تنومة ، فقال أحدنا لصاحبه : انطلق بنا إلى المسجد فوالله ليحدثن شأن هذا الشمس : لرسول الله صلى الله عليه وسلم في أمته حدثنا . قال : فدفعنا فإذا هو بأبرز . فاستقدم فضلى فقام كأطول ما قام بنا في صلاة قط لانسبح له صوتا . ثم ركع بنا كأطول ما ركع بنا في صلاة قط لانسبح له صوتا ثم سجد بنا كأطول ما سجد بنا في صلاة قط لانسبح له صوتا . ثم فعل في الركعة الأخرى مثل ذلك ، فوافق تجلى الشمس جلوسه في الركعة الثانية . ثم سلم فحمد الله وأثنى عليه وشهد أن لا إله إلا الله وشهد أنه عبده ورسوله . هذه رواية أبي داود . وفي أبي داود من حديث النعمان بن بشير « كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فجعل يصلى ركعتين ركعتين ويسأل عنها حتى انجلت » وفي النسائي من حديث أبي قلابه عن النعمان بن بشير قال « انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج يجر ثوبه فزعا حتى أتى المسجد فلم يزل يصلى حتى انجلت . قال : إن ناسا يزعمون أن الشمس والقمر لا ينكسفان إلا لموت عظيم من العظماء وليس كذلك . إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته . ولكنهما آيتان من آيات الله . إن الله إذا بدا لشيء من خلقه خضع له . فإذا رأيتم ذلك فصلوا كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة » وروى معنى هذه الجملة الأخيرة الإمام أحمد في مسنده والحاكم وقال على شرطهما . وأبو قلابه أدرك النعمان بن بشير قاله أبو حاتم بعد ما نقل عن ابن معين أبو قلابه عن النعمان بن بشير مرسل . ورواه أبو داود : حدثنا موسى بن إسماعيل ، حدثنا وهيب عن أيوب عن أبي قلابه عن قبيصة الحلالي قال « كسفت الشمس » وفيه « فصل ركعتين فأطال فيها القيام . ثم انصرف وقد انجلت فقال : إنما هذه الآيات يخوف الله بها عباده . فإذا رأيتموها فصلوا كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة » ثم رواه بسند آخر فأدخل بين أبي قلابه وقبيصة هلال بن عامر ، فقد عرف الساقط في السند الأول فلذا قال الشيخ النووي : هذا لا يقدح في صحة الحديث فإن هلالا ثقة . وأخرج البخاري عن أبي بكر « كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج يجر رداءه حتى انتهى إلى المسجد وثاب الناس إليه . فصلى بهم ركعتين فانجلت : فقال : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله يخوف الله بهما عباده . فإذا كان ذلك فصلوا حتى ينكسف ما بهن » فهذه الأحاديث منها الصحيح ومنها الحسن قد دارت على ثلاثة أمور : منها ما فيه أنه صلى ركعتين . ومنها الأمر بأن يجعلوها كأحدث ما صلوه من المكتوبة وهي

ومرة بن جندب بالفاظ مختلفة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في كسوف الشمس ركعتين كأطول صلاة كان يصليها فانجلت الشمس مع فراغه منها « وإذا تعارضت الروايتان كان الترجيح لرواية ابن عمر . والحال أكشف على الرجال لقربهم وتأويل ما رواه ما ذكره محمد في صلاة الأثر قال : يحتدل أن النبي صلى الله عليه وسلم أطال الركوع زيادة على قدر ركوع سائر الصلوات ، فرفع أهل الصف الأول رؤوسهم ظنا منهم أنه صلى الله عليه وسلم رفع رأسه من الركوع ، فمن خلفهم رفعوا رؤوسهم ، فلما رأى أهل الصف الأول رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع الركوع رفع الركوع رفع الركوع ، فلما رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه من الركوع رفع الركوع رفع الركوع

(قوله أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى في كسوف الشمس ركعتين) أقول : الركعة في عرف أهل الشرع الأنفال المخصوصة التي هي قيام واحد وقراءة واحدة وركوع واحد وسجدة واحدة (قوله والحال أكشف على الرجال لقربهم) أقول : تقدم أن ابن عباس رضي الله عنهما كان صبيبا

لروايته (ويطول القراءة فيها ويحرق عند أبي حنيفة . وقال ينجهر) وعن محمد مثل قول أبي حنيفة

الصحيح . فإن كسوف الشمس كان عند ارتفاعها قلدر رخين على ما في حديث سمرة . فأد أن السنة ركعتان . ومنها مفصل فأد تفصيله أنها بركوع واحد كما في حديث سمرة وابن عمرو بن العاص : وحل الركعتين على أن في كل ركعتين ركوعين خروج عن الظاهر . لا يقال : الركعة اسم للأفعال التي آخرها السجدة وقبلهما ركوع أعم من كونه واحدا أو أكثر لأننا نمنعه قبل المتبادر من لفظ ركعة الأفعال المخصوصة التي هي قيام واحد وقراءة واحدة وركوع واحد وسجدة واحدة فهو مفهوماً في عرف أهل الشرع لا ما شتمل على قراءتين وقيامين وركوعين . وأما في المصدر الأول فهو أيضاً كذلك . ويقال أيضاً لجذر الركوع . فهو إما مشترك بين مجموع الأفعال التي منها الركوع الواحد وبينه دليل ما روه عن عائشة رضي الله عنها قالت « فاستكمل أربع ركعات وأربع سجعات » والمراد عندهم أربع ركوعات قسمت كل ركوع ركعة . وكذا ما في حديث ابن عمرو الذي روه فركع ركعتين في سجدة . وإما مجاز عرفي فيه وهو الظاهر لأنهم حيث أرادوه فدلوه بالقرينة الدالة عليه كما في قوله ركعتين في سجدة . وقولها أربع ركعات وأربع سجعات . وحيث أرادوا الأول أطلقوا اسم الركعة والركعتين مع أن المجاز خير من الاشتراك . فظهر أن حقيقة لفظ ركعتين ما كان كل ركعة بركوع واحد ومجازها المستعمل نفس الركوع الواحد . فلإرادة قيامين وقراءتين وركوعين بعدهما سجودان بها ليس بحقيقة ولا مجاز ثبت استعمالهم له . فإن قيل إمكان الحمل عليه يكن في الحمل عليه إذا أوجبه دليل وقد وجد وهو كون أحاديث الركوعين أقوى . قلنا هذه أيضاً في رتبها . أما حديث البخاري آخر فلا شك . وكذا ما قبله من حديث النسائي وأبي داود . والباقي لا ينزل عن درجة الحسن وقد تعددت طرقه فيرتقي إلى الصحيح . فهذه عدة أحاديث كلها صحيحة حينئذ فكافأت أحاديث الركوعين وكون بعض تلك اتفق عليها الكل من أصحاب الكتب الستة . غاية ما فيه كثرة الرواة ولا ترجيح عندنا بذلك . ثم المعنى الذي رويناها أيضاً في الكتب الخمسة والمعنى هو المنظور إليه . وإنما تفرق في أحاد الكتب وثباتها من خصوصيات المتون . ولو سلمنا أنها أقوى سنداً فالضعيف قد ثبتت مع صحة الطريق بمعنى آخر . وهو كذلك فيها . فإن أحاديث تعدد الركوع اضطربت واضطرب فيها الرواة أيضاً . فإن منهم من روى ركوعين كما تقدم . ومنهم من روى ثلاث ركوعات . فروى مسلم عن جابر « كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلي ست ركعات بأربع سجعات . وهذا أيضاً يؤيد ما تقدم من إطلاق اسم الركعة . وروى مسلم أيضاً عن جابر نفسه حديث الركوعين قال « كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم شديد الحر فصلي بأصحابي فأطال القيام حتى جعلوا يبخرون . ثم ركع فأطال ثم رفع فأطال ثم ركع فأطال ثم سجد بسجدين ثم قام فصنع نحواً من ذلك . فكانت أربع ركعات وأربع سجعات » وكذا أخرج مسلم عن عائشة أنها بثلاث ركوعات وكما قلنا منها بركوعين وركوعين . وبخلاف رواية الركوع الواحد والركوعين وإن كانت رواية الركوع الواحد اختلفت في تصحيحها . بخلاف رواية الركوعين فإن ذلك لا يخلو عن إيهان ظن الرواية الأولى عنه . وأخرج مسلم أربع ركوعات عن ابن عباس « أنه صلى الله عليه وسلم صلى فقرأ ثم ركع ثم قرأ ثم ركع ثم قرأ

وعوسهم ومن كانوا خلف الصف الأول ظنوا أنه ركع ركوعين فرووا على حسب ما وقع عندهم . ومثل هذا الاشتباه قد يقع لمن كان في آخر الصفوف وعائشة كانت في صف النساء . فإن قيل : قد روى حديثاً من الرجال ابن عباس وقد كان في صفهم . أجيب بأنه كان في صف الصبيان في ذلك الوقت . وقوله (ويطول القراءة فيها)

أما التطويل في القراءة فبيان الأفضل . ويخفف إن شاء لأن المسنون استيعاب الوقت بالصلاة والدعاء، فإذا خفف أحدهما طول الآخر . وأما الإخفاء والجهر فلهما رواية عائشة « أنه صلى الله عليه وسلم جهر فيها »

ثم ركع ثم سجد . قال : والأخرى مثلها « وفي لفظ » ثمان ركعات في أربع سجّدت « وأخرج عن علي رضي الله عنه مثل ذلك . ولم يذكر لفظ علي بل أحال على ما قبله . وروى أيضا خمس ركوعات : أخرج أبو داود من طريق أبي جعفر الرازي عن أبي بن كعب « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم في كسوف الشمس فقرأ سورة من الطوال وركع خمس ركعات وسجد سجدتين . وفعل في الثانية مثل ذلك . ثم جلس يدعو حتى تجلى كسوفها » وأبو جعفر فيه مقال تقدم في باب الوتر . والاضطراب موجب للضعف فوجب ترك روايات التعدد كلها إلى روايات غيرها . ولو قلنا الاضطراب شمل روايات صلاة الكسوف فوجب أن يصلى على ما هو المهود صح ، ويكون متضمنا ترجيح روايات الاتحاد ضمنا لا قصدا وهو الموافق لروايات الإطلاق : أغنى نحو قوله صلى الله عليه وسلم « فإذا كان ذلك فصلوا حتى ينكشف ما بكم » وعن هذا الاضطراب الكثير وفق بعض مشايخنا بحمل روايات التعدد . على أنه لما أطال في الركوع أكثر من المهود جدا ولا يسمعون له صوتا على ما تقدم في رواية رفع من خلفه متوهين رفعه وعدم سماعهم الانتقال فرفع الصف الذي يلي من رفع ، فلما رأى من خلفه أنه صلى الله عليه وسلم لم يرفع فلعلمهم انتظروه على توهيم أن يدركهم فيه ، فلما يشأوا من ذلك رجعوا إلى الركوع فظن من خلفهم أنه ركوع بعد ركوع منه صلى الله عليه وسلم فرووا كذلك . ثم لعل روايات الثلاث والأربع بناء على اتفاق تكرار الرفع من الذي خلف الأول . وهذا كله إذا كان الكسوف الواقع في زمنة مرة واحدة . فإن حمل على أنه تكرر مرارا على بعد أن يقع نحو ست مرات في نحو عشرين سنة لأنه خلاف العادة . كان رأينا أولى أيضا لأنه لما لم ينقل تاريخ فعله المتأخر في الكسوف المتأخر فقد وقع التعارض فوجب الإحجام عن الحكم بأنه كان المتعدد على وجه الثنية أو الجمع ثلاثا أو أربعاً أو خمسا . أو كان المتحد فبقى المخزوم به استئذان الصلاة مع التردد في كيفية معينة من المرويات فيترك ويصار إلى المهود ثم يتضمن ما قدما من الترجيح . والله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة الحال . والمصنف رجح بأن الحال أكشف للرجال وهو يتم لو لم يرو حديث الركوعين أحد غير عائشة رضي الله عنها من الرجال ، لكن قد سمعت من رواه فالمعول عليه ما صرنا إليه (قوله أما التطويل فبيان الأفضل) لأنه صلى الله عليه وسلم فعله كما مر في حديث عائشة وعبد الله بن عمرو بن العاص من رواية عطاء بن السائب وسمرة ، وهذه الصورة حثيفة مستثناة مما سلف في باب الإمامة من أنه ينبغي أن يطول الإمام بهم الصلاة ، ولو خففها جاز ولا يكون مخالفا لثلاثة لأن المسنون استيعاب الوقت بالصلاة والدعاء ، فإن رواية أبي داود « فجعل يصلي ركعتين ركعتين ويسأل عنها حتى انجلت » يعطى أنه لم يبلغ في التطويل كما في رواية جابر أنه جعل الصحابة يخفون لظول القيام ، إذ الظاهر أنها لم تمكث مع مثل هذا الطول ما يسهل ركعتين ركعتين . والحق أن السنة التطويل والمندوب مجرد استيعاب الوقت كما ذكر مطلقا كما في حديث المنيرة بن شعبة في الصحيحين « انكسفت الشمس » إلى أن قال « فإذا رأيتموها فادعوا الله واصلوا حتى تتجلى » ولمسلم من حديث عائشة « فإذا رأيتم كسوفاً فاذكروا الله حتى تتجلى » (قوله فلهما رواية عائشة) في الصحيحين عنها قالت « جهر النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الخسوف بقرائه » الحديث . ولا يخارى من حديث أسماء « جهر صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف » ورواه أبو داود

أى في الركعتين . وقوله (فبيان الأفضل) لأن فيه متابعة النبي صلى الله عليه وسلم فإنه صح « أن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في الركعة الأولى بقدر سورة البقرة ، وفي الثانية بقدر سورة آل عمران . وقوله (فلهما رواية عائشة

ولأبي حنيفة رواية ابن عباس وسورة رضى الله عنهم . والترجيح قدم من قبل . كيف وإنها صلاة النهار وهي عجماء (ويدعو بعدها حتى تتجلى الشمس) لقوله عليه الصلاة والسلام إذا رأيتم من هذه الأفراع شيئاً فارغبوا إلى الله بالدعاء . والسنة في الأدعية تأخيرها عن الصلاة (ويصلي بهم الإمام الذى يصلى بهم الجمعة

والترمذى وحسنه وصححه . ولفظه « صلى صلاة الكسوف فجهر فيها بالقراءة » (قوله ولأبي حنيفة رواية ابن عباس وسورة) أما حديث ابن عباس فروى أحمد وأبو يعلى في مسنديهما عن ابن عباس « صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم الكسوف فلم أسمع منه حرفاً من القراءة » وفيه ابن طيبة . ورواه أبو نعيم في الحلية من طريق الواقدي عن ابن عباس قال « صليت إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم كسفت الشمس فلم أسمع له قراءة ، ورواه البيهقي في المعرفة من الطريقين ثم من طريق الحكم بن أبان كما رواه الطبراني ، ثم قال : وهؤلاء وإن كانوا لا يحتاج بهم ولكنهم عدد روايتهم توافق الرواية الصحيحة عن ابن عباس في الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم قرأ نحواً من سورة البقرة . قال الشافعي رحمه الله : فيه دليل على أنه لم يسمع ما قرأ ، إذ لو سمعه لم يتركه بغيره . ويدفع حمله على بعده رواية الحكم بن أبان « صليت إلى جنبه » ويوافق أيضاً رواية محمد بن إسحق بإسناده عن عائشة قالت « فحزرت قراءته » وأما حديث سمرة فمقدم . وفيه « لانسبح له صوته » قال الترمذى حسن صحيح . والحق أن تقدير ابن عباس لسورة البقرة لا يستلزم عدم سماعه لأن الإنسان قد يسمي المقروء المسبوع بعينه وهو ذاكر لقدرة فيقول قرأ نحو سورة كذا . فالأولى حمله على الإخفاء لا بالنظر إلى هذه الدلالة بل بالنظر إلى ما تقدم من حديث « صليت إلى جانب رسول الله صلى الله عليه وسلم » وإذا حصل التعارض وجب الترجيح بأن الأصل في صلاة النهار الإخفاء . وأما قول المصنف والترجيح قدم من قبل : يعنى أن الحال أكشفت للرجال فقد يقال بل في خصوص هذه المادة ترجح رواية النساء هنا لأنها إخبار عن القراءة ، ومعلوم أنهن في آخر الصنف أو في حجبهن ، فإذا أخبرن عن الجهر دل على تحققه بزيادة قوة بحيث يصل الصوت إليهن . فالمعتبر ما رجح إليه آخرنا من قوله كيف وإنها صلاة النهار لقوله عليه الصلاة والسلام « فاذكروا الله » إلى قوله « بالدعاء » حديثان . ومعنى الأول تقدم في حديث عائشة . وتقدم في حديث المغيرة قوله صلى الله عليه وسلم « فإذا رأيتموها فادعوا الله وصلوا حتى تتجلى » وفي مبسوط شيخ الإسلام قال : في ظلمة أو ربيع شديدة الصلاة حسنة . وعن ابن عباس أنه صلى لزلزلة بالبصرة (قوله والسنة في الأدعية تأخيرها) والإمام يخبر إن شاء دعا مستقبل جالساً أو قائماً أو يستقبل القوم بوجهه ودعا ويؤمنون . قال الحلواني : وهذا أحسن . ولو قام ودعا معتمداً على عصي أو قوس كان أيضاً

فإنها روت « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ قراءة طويلة فجهر بها : يعنى في صلاة الكسوف » (وله رواية ابن عباس وسورة) بن جندب أنه لم يسمع من قراءته فيها حرفاً (والترجيح قدم من قبل) يعنى قوله والحال أكشفت على الرجال لقربهم . فإن قيل : ذكر في المبسوط أن علياً رضى الله عنه روى حديثها ، فإن صح ذلك فما جوابه ؟ أجيب بأن الجواب بالرجوع إلى الأصل فإنها صلاة نهارية والأصل فيها الإخفاء . قال عليه الصلاة والسلام « صلاة النهار عجماء » وقد تقدم ذلك . وقوله (ويدعو بعدها) أى بعد صلاة الكسوف إن شاء جالساً مستقبل القبلة وإن شاء قائماً وإن شاء يستقبل القوم بوجهه والترمذى عن . وقوله (من هذه الأفراع) الفرع

فإن لم يحضر صلى الناس فرادى (تخرزا عن الفتنة) وليس في خسوف القمر جماعة (لتعلم الاجتماع في الليل أو لخوف الفتنة . وإنما يصلي كل واحد بنفسه لقوله عليه الصلاة والسلام « إذا رأيتم شيئا من هذه الأحوال فافزعوا إلى الصلاة ») وليس في الكسوف خطبة) لأنه لم ينقل .

حسنا (قوله وليس في خسوف القمر جماعة الخ) وما روى الدارقطني عن ابن عباس « أنه صلى الله عليه وسلم صلى في كسوف الشمس والقمر ثمان ركعات في أربع سجيدات » وإسناده جيد ، وما أخرج عن عائشة قالت « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي في كسوف الشمس والقمر أربع ركعات وأربع سجيدات » قال ابن القطان : فيه سعيد بن حفص ، ولا أعرف حاله ، فليس فيه تصريح بالجماعة فيه ، والأصل عندها حتى ثبت التصريح به . وما ذكره من المعنى يكنى لنفيها (قوله لأنه لم ينقل) أى بطريق قصد الشرعية بل لدفع وهم من توهم أنه لموت إبراهيم صلى الله عليه وسلم فهو لسبب عرض وانقضى .

الخوف وكلامه واضح . وقوله (فإن لم يحضر) يعنى الإمام (صلى الناس فرادى إن شاءوا ركعتين وإن شاءوا أربعاً) لأن هذا تطوع والأصل في التطوعات ذلك . وقوله (تخرزا عن الفتنة) أى فتنة التقديم والتقدم والمنازعة فيها . وقوله (وليس في كسوف القمر جماعة) غاب أهل الأدب محمداً في هذا اللفظ وقالوا : إنما يستعمل في القمر لفظ الخسوف ، قال الله تعالى . فإذا برق البصر وخسفت القمر - وقال في المغرب : يقال كسفت الشمس والقمر جميعاً ، وقوله صلى الله عليه وسلم « فافزعوا إلى الصلاة » الحديث . روى أبو مسعود الأنصارى قال « انكسفت الشمس يوم مات إبراهيم ولد النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال الناس : إنما انكسفت لموته ، فقال عليه الصلاة والسلام : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته ، فإذا رأيتم شيئا من هذه الأحوال فافزعوا إلى الصلاة » أى التجئوا إليها . فإن قيل : هذا أمر والأمر للوجوب فكان ينبغى أن تكون صلاة الكسوف واجبة . قلنا : قد ذهب إلى ذلك بعض أصحابنا ، واختاره صاحب الأسرار . والعامة ذهب إلى كونها سنة لأنها ليست من شعائر الإسلام فلها ما توجد بعارض لكن صلاحها التي عليه الصلاة والسلام فكانت سنة والأمر للتدب . وقوله (وليس في الكسوف) أى كسوف الشمس والقمر (خطبة) وقال الشافعى في كسوف الشمس : يخطب بعد الصلاة خطبتين كما في العيدين لما روت عائشة رضى الله عنها قالت « خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ثم خطب فحمد الله وأثنى عليه » ولنا أنه لم ينقل ، وذلك دليل على أنه لم يفعل ، وإن صح فتأويله أنه عليه الصلاة والسلام خطب لأن الناس كانوا يقولون إنها كسفت لموت إبراهيم فرأوا أن يرد عليهم .

(قوله والعامة ذهب إلى كونها سنة لأنها ليست من شعائر الإسلام فلها ما توجد بعارض) أقول : ما المانع من تعلق ما هو من الشعائر بعارض تأمل ، وقوله بعارض : يعنى عارض الكسوف (قوله ولنا أنه لم ينقل الخ) أقول : كيف لم ينقل وقد أخرج الستة عنها (قوله وإن صح فتأويله أنه صلى الله عليه وسلم خطب لأن الناس كانوا يقولون إنها كسفت لموت إبراهيم فرأوا أن يرد عليهم) أقول : للترعية الخلية.

(باب الاستسقاء)

(قال أبو حنيفة : ليس في الاستسقاء صلاة مسنونة في جماعة ، فإن صلى الناس وحدا ناجز . وإنما الاستسقاء الدعاء والاستغفار) لقوله تعالى - فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا - الآية . ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم ترو عنه الصلاة

(باب الاستسقاء)

يخرجون للاستسقاء ثلاثة أيام ، ولم ينقل أكثر منها متواضعين متخشعين في ثياب خلق مشاة يقدمون الصدقة كل يوم بعد التوبة إلى الله تعالى إلا في مكة وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد (قوله قال أبو حنيفة الخ) مفهومه استئناها فرادى وهو غير مراد (قوله ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم ترو عنه الصلاة) يعني في ذلك الاستسقاء فلا يرد أنه غير صحيح كما قال الإمام الزيلعي المخرج ، ولو تعدى بصره إلى قدر سطر حتى رأى قوله في جوابهما قلنا فعلة مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة لم يحمله على النفي مطلقا وإنما يكون سنة ماواظب عليه ، ولذا قال شيخ الإسلام : فيه دليل على الجواز . عندنا يجوز لو صلوا بجماعة لكن ليس بسنة ، وبه أيضا يبطل قول ابن العز : الذين قالوا بمشروعية صلاة الاستسقاء لم يقولوا بتعينها ، بل هي على ثلاثة أوجه : تارة يدعون عقيب الصلوات ، وتارة يخرجون إلى المصل فيدعون من غير صلاة ، وتارة يصلون جماعة ويدعون . وأبو حنيفة لم يبلغه الوجه الثالث فلم يقل به ، والعجب أنه قاله بعد نقله قول المصنف قلنا فعلة مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة وهو مصرح بعلمهم بفعله ، وكذا قول غير المصنف المروى فيه شاذ فيما تم به البلوى ، وهو ظاهر جواب الرواية ، فإن عبارته في الكافي الذي هو جمع كلام محمد قال : لا صلاة في الاستسقاء إنما فيه الدعاء ، بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم « أنه خرج ودعا » وبلغنا عن عمر ، أنه صعد المنبر فدعا فاستسقى ، ولم يبلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك صلاة إلا حديث واحد شاذ لا يؤخذ به انتهى ، وهذا صريح من جهة الرواية في علم محمد به . فإن قيل : من أين يلزم كون ما علمه محمد رحمه الله ومن بعده من الرواية معلوما لأبي حنيفة ؟ قلنا : ومن أين علم أنه لم يبلغه وبلغ أرباعه بل الظاهر تلقيم ذلك عنه . ثم الجواب عنه بما ذكر وفي عدم الأخذ به لشذوذه ، ويلزمه أنهم لو صلوا بجماعة كان مكروها ، وقد صرح الحاكم أيضا في باب صلاة الكسوف من الكافي بقوله

(باب الاستسقاء)

آخر صلاة الاستسقاء عن صلاة الكسوف لأن صلاة الكسوف سنة . وقال أبو حنيفة : ليس في الاستسقاء صلاة مسنونة في جماعة ، فإن صلى الناس وحدا ناجز ، وإنما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى - استغفروا ربكم إنه كان غفارا - يرسل السماء عليكم مدرارا - وروى أن قوم نوح عليه السلام لما كذبوه بعد طول تكريمه الدعوة حبس الله عنهم القطر وأعظم أرحام نساءهم أربعين سنة ، وقيل سبعين سنة ، فوعدهم أنهم إن آمنوا رزقهم الله الخصب ورفع عنهم ما كانوا عليه . ووجه الاستدلال به أن شرائع من قبلنا شرائع لنا إذا قص الله ورسوله من غير إنكار وهذا كذلك ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم يرو عنه الصلاة ، وإنما المروى عنه عليه الصلاة والسلام في ذلك الدعاء . روى أنس رضي الله عنه « أن الناس قد قحطوا في زمن رسول الله صلى الله

(وقالا : يصلي الإمام ركعتين) لما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلاة العيد » رواه ابن عباس . قلنا : فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة . وقد ذكر في الأصل قول محمد وحده

ويكره صلاة التطوع جماعة ما خلا قيام رمضان وصلاة الكسوف . وهذا خلاف ما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله ثم الحديث الذي روى من صلاته صلى الله عليه وسلم هو ما في السنن الأربعة عن إسحق بن عبد الله بن كنانة قال : أرسلني الوليد بن عتبة وكان أمير المدينة إلى ابن عباس أسأله عن استسقاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم مبتذلا متواضعا متضرعا حتى أتى المصلي فلم يخطب خطبتكم هذه . ولكن لم يزل في الدعاء والضرع والتكبير . وصلى ركعتين كما كان يصلي في العيد » صححه الترمذي . وقال المنذرى في مخرجه : رواية إسحق بن عبد الله بن كنانة عن ابن عباس وأبي هريرة مرسله ولا يضر ذلك . فقد صح من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم أخرجه الستة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بالناس يستقي فصلي بهم ركعتين وحول رداءه ورفع يديه فدعا واستسقى واستقبل القبلة » زاد البخاري فيه « جهر فيها بالقراءة » وليس هذا عند مسلم . وهو البخاري ابن عيينة في قوله إنه عبد الله بن زيد بن عبد ربه . بل هو ابن زيد بن عاصم المازني . وأما ما رواه الحاكم عن ابن عباس وصححه وقال فيه « فصلي ركعتين كبر في الأولى سبع تكبيرات وقرأ بسبح اسم ربك الأعلى . وقرأ في الثانية - هل أتاك حديث الغاشية - وكبر فيها خمس تكبيرات » فليس بصحيح كما زعم بل هو ضعيف معارض . أما ضعفه في محمد بن عبد العزيز بن عمر بن عبد الرحمن بن عوف ، قال البخاري : منكر الحديث والنسائي متروك . وأبو حاتم ضعيف الحديث ليس له حديث مستقيم . وقال ابن حبان : يروى عن الثقات المضطلات حتى سقط الاحتجاج به . وأما المعارضة فيما أخرجه الطبراني في الأوسط عن أنس عنه صلى الله عليه وسلم « استسقى فخطب قبل الصلاة ، واستقبل القبلة وحول رداءه ثم نزل فصلي ركعتين لم يكبر فيها إلا تكبيرة

عليه وسلم . فدخل رجل من باب المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فقال : يا رسول الله . هلكت المواشي وخشبنا الحلاك على أنفسنا فادع الله أن يسقينا ، فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه فقال : اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيئا مريئا غيثا مقفقا عاجلا غير راثث ، قال الراوى : ما كان في السماء قزعة ، فارتفعت السحاب من ههنا ومن ههنا حتى صارت ركاء ، ثم مطرت سبعا من الجدة إلى الجدة . ثم دخل ذلك الرجل والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب والسماء تسكب فقال : يا رسول الله تهدم الإيمان وانقطعت السبل فادع الله أن يسكنه ، فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم للملأة بنى آدم . قال الراوى : والله ما نرى في السماء خضراء . ثم رفع يديه فقال : اللهم حوالينا ولا علينا . اللهم على الآكام والمطرب وبعطون الأودية ومناكب الشجر . فاجابت السحابة عن المدينة حتى صارت حولها كالإكليل ولم يذكر غير الدعاء » (وقالا : يصلي الإمام ركعتين : لما روى أنه صلى الله عليه وسلم صلى فيها ركعتين كصلاة العيد) في الجهر بالقراءة ، والصلاة بلا أذان ولا إقامة رواه ابن عباس رضي الله عنهما . قلنا) إن ثبت ذلك دل على الجواز ونحن لانمنعه . وإنما الكلام في أنها سنة أولا ، والسنة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم . وههنا فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن) فعله أكثر من تركه حتى يكون مواظبة فلا يكون (سنة) فإن قيل كلام المصنف حينئذ متناقض لأنه قال أولا ولم تروعه الصلاة ثم قال لما روى عنه . فالجواب أن المروى لما كان شاذا فيما تعم به البلوى جعله كأنه غير مروى . قوله (وقد ذكر في الأصل قول محمد وحده) يعني أن أبا يوسف مع أبي حنيفة . وهكذا ذكر في الميسوط والمحيط .

(ويجهز فيها بالقراءة) اعتبارا بصلاة العيد (ثم يخطف) لما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب » ثم هي كخطبة العيد عند محمد . وعند أبي يوسف خطبة واحدة

تكبيرة » وأخرج أيضا عن ابن عباس قال : لم يزد صلى الله عليه وسلم على ركعتين مثل صلاة الصبح » ووجه الشذوذ أن فعله صلى الله عليه وسلم لو كان ثابتا لاشتهر نقله اشتها وإسعا ولعله عمر حزين استسقى ولأنكروا عليه إذا لم يفعل لأنها كانت بمحضرة جميع الصحابة لتوافر الكل في الخروج معه صلى الله عليه وسلم للاستسقاء . فلما لم يفعل ولم يتكروا ولم يشتهروايتها في الصدر الأول بل هو عن ابن عباس وعبد الله بن زيد على اضطراب في كيفيةها عن ابن عباس وأنس كان ذلك شذوذا فيما حضره الخاص العام والصغير والكبير . واعلم أن الشذوذ يزداد باعتبار الطريق إليهم . إذ لو تيقنا عن الصحابة المذكورين رفعه لم يبق إشكال . وإذا شئنا على ما اختاره شيخ الإسلام وهو الجواز مع عدم الأغية فوجبه أنه صلى الله عليه وسلم إن فعله مرة كما قلتم فقد تركه أخرى فلم يكن سنة . بدليل ما روى في الصحيحين « أن رجلا دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطف . فقال : يا رسول الله هلكت الأروال وانقطعت السبل فادع الله يتيئنا . فقال صلى الله عليه وسلم : اللهم أغثنا اللهم أغثنا اللهم أغثنا . قال أنس رضي الله عنه : فلا والله ما نرى بالساء من محاب ولا قرعة وما بيننا وبين سلم من بيت ولا دار قال : فطلعت من ورائه محابة مثل الترس . فلما توسطت السماء انتشرت ثم أمطرت » الحديث (قوله ثم هي كخطبة العيد عند محمد) يعني فيكون خطبتين يفصل بينهما مجلس ولذا قابله بقوله وعند أبي يوسف خطبة واحدة ، ولا صريح في المرويات يوافق قول محمد إنها خطبتان . ويحتمل أنه أخذ من المولى عن ابن عباس « أنه صلى الله عليه وسلم صلى في الاستسقاء ركعتين كصلاة العيدين مع رواية الخطبة في حديث أنس المذكور في رواية الطبراني السابقة . وفي حديث أبي هريرة من رواية ابن ماجه قال فيه « ثم خطبنا ودعا الله » فتكون كخطبة العيد ، وهو غير لازم . ثم في حديث ابن عباس على ما قدمناه قوله « فلم يخطف بخطبتكم هذه » فإنه يفيد نفي الخطبة المعهودة وهي خطبة الجمعة لأصل الخطبة . فإن النفي إذا دخل على مقيد انصرف إلى القيد ثم أفاد ثبوت أصل الحكم في المحاورات الخطابية لا بالنسبة إلى الأحكام الشرعية عندنا . ومطلقا عند الثلاثة فلذا لم ينتهض . استدلل من استدلل بحديث ابن عباس هذا الإمام أحمد على نفي الخطبة في الاستسقاء ، فإن أحمد ينفيها كقول أبي حنيفة رضي الله عنه . وأما على أصلنا فحاصله نفي الخطبة المخصوصة . وهو لا يستلزم ثبوت أصلها نفيًا للدلالة المفهوم في الأحكام فتبقى على عدم حتى يقوم دليل ، وأنت قد علمت أنها رويت ولا بد للإمام أحمد إذ كان ينفيها أن يحكم بعدم صحة الوارد فيها فينتي الدليل ونفي المدرك الشرعي يكفي لنفي الحكم الشرعي . أما حديث ابن عباس المتقدم من رواية الأربعة فإن لم يدل على وجود الخطبة فلا إشكال . وإن دل ، فإن صححه الترمذي فقد سكوت عنه الحاكم وسكوته يشعر بضعفه عنده . وتقدم حكم الحافظ المنزوي أنها مرسل ، وحديث أبي هريرة « أنه تفرد به الثعالب بن راشد عن الزهري . وقال البخاري فيه : هو صدوق ولكن في حديثه وهم كثير اه فلا يحتمل التفرد مع هذا وقد روى الإمام أحمد في مسنده من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم « خرج صلى الله عليه وسلم يستسقى فبدأ

وذكر في شرح الطحاوي قوله مع محمد كما ذكر في الكتاب . وقوله (ويجهز فيها بالقراءة) اتفاقا على الجهر بالقراءة اعتبارا بصلاة العيد . واختلفا في الخطبة فقال محمد : هي كخطبة العيد . وقال أبو يوسف : خطبة

(ولا خطبة عند أبي حنيفة) لأنها تبع الجماعة ولا جماعة عنده (ويستقبل القبلة بالدعاء) لما روى «أنه صلى الله عليه وسلم استقبل القبلة وحول رداءه» (ويقلب رداءه) لما رويناه. قال: وهذا قول محمد. أما عند أبي حنيفة فلا يقلب رداءه لأنه دعاء فيعتبر باسائر الأدعية.

الصلاة قبل الخطبة» ولم يقل باستانتها وذلك لآزم ضعف الحديث، وأنت علمت أن ضعفه لا يلزم فيه كونه بضعف بعض الرجال بل العلة كثيرة. وفي سنن أبي داود عن عائشة رضي الله عنها قالت «شكى الناس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قحوط المطر، فأمر بمنبر فوضع له في المصلى ووعد الناس يوما يخرجون فيه، قالت: فخرج صلى الله عليه وسلم حين بدا حاجب الشمس فقعد على المنبر فبكى وحمد الله عز وجل ثم قال إنكم شكوتم جذب دياركم واستخار المطر عن زمانه عنكم وقد أمركم الله عز وجل أن تدعوه ووعدكم أن يستجيب لكم، ثم قال: الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ملك يوم الدين لا إله إلا الله يفعل ما يريد. اللهم أنت الله لا إله إلا أنت الغنى ونحن الفقراء، أنزل علينا الغيث واجعل ما أنزلت لنا قوة وبلاغاً إلى حين، ثم رفع يديه فلم يزل في الرفع حتى بدا بياض لإبطيه، ثم حول إلى الناس ظهره. وقلب أو حول رداءه وهو رافع يديه ثم أقبل على الناس ونزل من المنبر فصلى ركعتين. فأنشأ الله سبحانه فرعدت وبرقت ثم أمطرت بإذن الله. فلم يأت صلى الله عليه وسلم مسجده حتى سألت السيول. فلما رأى سرعهم إلى الكن صرحك حتى بدت نواجذه. فقال: أشهد أن الله على كل شيء قدير وإلى عبده ورسوله» انتهى. قال أبو داود «حديث غريب وإسناده جيد. وذلك الكلام السابق هو المراد بالخطبة كما قاله بعضهم. ولعل الإمام أحمد أنه بهذه الغرابة أو الاضطراب، فإن الخطبة فيه مذكورة قبل الصلاة، وفيها تقدم من حديث أبي هريرة بعد ما وكذا في غيره. وهذا إنما يتم إذا تم استبعاد أن الاستسقاء وقع حال حياته بالمدينة أكثر من سنتين. السنة التي استسقى فيها بغير صلاة. والسنة التي صلى فيها، وإلا فالله سبحانه أعلم بحقيقة الحال. وفيه أنه أمر بإخراج المنبر. وقال المشايخ: لا يخرج وليس إلا بناء على عدم حكمهم بصحته، هذا ويستحسن أيضاً الدعاء بما يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يدعو به في الاستسقاء وهو: «اللهم اسقنا غيثاً مغيثاً هنيثاً مريئاً مريعاً غلغلاً محلاً بما عاما طيقاً دائماً. اللهم اسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين. اللهم إن بالبلاد والعباد والخلق من الأواء والضنك ما لا نشكو إلا إليك. اللهم أنبت لنا الزرع وأدر لنا الضرر واسقنا من بركات السماء وأنبت لنا من بركات الأرض. اللهم إنا نستغفرك إنك كنت غفاراً فأرسل السماء علينا مدراراً» فإذا مطروا قالوا: اللهم صبها نافعاً. ويقولون مطرنا بفضل الله وبرحمته، فإن زاد المطر حتى خيف الضرر قالوا:

واحدة. وبكل ذلك ورد الحديث (ولا خطبة عند أبي حنيفة لأنها تبع الجماعة ولا جماعة عنده) وقال ابن عباس «خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم مبتذلاً متضرعاً حتى أتى المصلى فرقى المنبر، فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع والتكبير» (ويستقبل القبلة لما روى أنه عليه الصلاة والسلام فعل ذلك) روى عن أبي يوسف أنه قال: إن شاء رفع يديه بالدعاء، وإن شاء أشار بأصابعه (ويقلب رداءه) وصفة التحلب إن كان الرداء مربعا أن يجعل أعلاه أسفله وأعلاه، وإن كان مدوراً بأن كان جبة أن يجعل الأيمن أيسر والأيسر أيمن. وقوله لما رويناه يريده به قوله لما روى أنه عليه الصلاة والسلام استقبل القبلة وحول رداءه قال المصنف (وهذا قول محمد: أنه عند أبي حنيفة فلا يقلب) ولم يذكر قول أبي يوسف لأنه مضطرب، ذكره الحاكم مع أبي حنيفة والكزبي مع محمد. وقوله (لأنه) أي الاستسقاء (دعاء) وليس في شيء من الأدعية قلب رداء

وما رواه كان تفاؤلا (ولا يقلب القوم أرويتهم) لأنه لم ينقل أنه أمرهم بذلك

اللهم حوالينا ولا علينا . اللهم على الآكام والظراب وبطون الأودية ومناكب الشجر . كبقية ما سبق من الحديث : أئني استسقاء على المنبر حين قال ذلك الرجل « يا رسول الله هلكت الأموال وانقطعت السبل ، فادع الله بغيثنا ، فرفع يديه وقال : اللهم أغثنا اللهم أغثنا اللهم أغثنا » قال أنس : فلا والله ما نرى في السماء من سحب ولا قرعة وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار . قال : فطلعت من ورائه صحابة مثل الترس . فلما توسطت السماء انتشرت ثم أمطرت ، فلا والله ما رأينا الشمس سبتا . قال ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يحطب فاستقبله قائما فقال : يا رسول الله هلكت الأموال وانقطعت السبل فادع الله بمسكها عنا . قال : فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه ثم قال : اللهم حوالينا ولا علينا ، اللهم على الآكام والظراب وبطون الأودية ومناكب الشجر . قال : فأقلعت وخرجنا نمشي في الشمس وقياس ما ذكرنا من الاستسقاء إذا تأخر المطر عن أوانه فعله أيضا لو ملحت المياه المحتاج إليها أو غارت (قوله وما رواه كان تفاؤلا) اعتراف بروايته ومنع استدلاله لأنه فعل لأمر لا يرجع إلى معنى العبادة . والله أعلم (قوله لم ينقل) قال الزبلي : المخرج ليس كذلك عند أبي داود « استسقى النبي صلى الله عليه وسلم وعليه خيصة سوداء ، فأراد أن يأخذ بأسفلها فيجعلها أعلاها فلما ثقلت قلبها على عاتقه زاد الإمام أحد » وتحول الناس معه « قال الحاكم على شرط مسلم انتهى . ودفع بأنه إنما قال في الهداية لأنه لم ينقل أنه أمرهم بذلك فنقل أنهم فعلوا ذلك لا يسمه . وأجيب بأن تقريره بإمامه إذ جوهل أحد الأدلة ، وهو مدفوع بأن تقريره الذي هو من الحجج ما كان عن علمه ولم يدل شيء مما روى على علمه بفعلهم ثم تقريره بل اشتمل على ما هو ظاهر في عدم علمه به وهو ما تقدم من رواية أنه إنما حول بعد تحويل ظهره إليهم .

فكذلك هذا . وقوله (وما رواه كان تفاؤلا) جواب عن استدلالهم بالحديث . ومعناه أن النبي صلى الله عليه وسلم تعامل بتغيير الهيئة لتغيير الهواء يعني غيرنا ما كانا عليه فقير اللهم الحال . وفي كلامه نظر من وجهين : أحدهما أنه تعليل في مقابلة النص وهو باطل . والثاني هب أنه عليه الصلاة والسلام تعامل بذلك فليتفاعل كل من يتأمل بذلك تأسبا به عليه الصلاة والسلام . والجواب عن الأول أنه ليس تعليل في مقابلة النص بل من باب العمل بالقياس بعد تعارض النصين ، وذلك لأن ما رواه محمد يدل على القلب . وما روى أنس يدل على أنه لا تحويل فيه فتعاضدا فصير إلى ما بعدهما من الحججة وهو القياس ، والمصنف لم يتعرض لذكره لتقديم ذكره . وعن الثاني بأن النبي صلى الله عليه وسلم يجوز أن يكون علم بالوحي أن الحال يتقلب إلى الخصب متى قلب الرداء ، وهذا مما لا يتأتى من غيره فلا فائدة في التأسى ظاهرا فيما ينفيه القياس . وقوله (ولا يقلب القوم أرويتهم) قيل هو بالشديد لأن فيه تكريرا بخلاف الأول . وقوله (لأنه لم ينقل أنه عليه الصلاة والسلام أمرهم بذلك) فيه نظر لأنه استدلال بالنفي وهو باطل لأنه احتجاج بلا دليل . ومثل هذا صنع في آخر باب الكسوف حيث قال : لأنه لم ينقل . والجواب أن التعليل بالنفي لا يصبح إذا لم تكن العلة متعينة ، أما إذا كانت فلا بأس به لأن انتفاء العلة الشخصية يستلزم انتفاء الحكم ، ألا ترى إلى قول محمد في ولد المغصوب إنه لا يضمن لأن الغصب لم يرد عليه وهو وضعه أصول الفقه

(قوله وما روى أنس رضي الله عنه يدل على أنه لا تحويل فيه) أقول : بل هو ما كتبت عنه (قوله وعن الثاني أن النبي صلى الله عليه وسلم يجوز أن يكون علم بالوحي الخ) أقول : فيه بحث ، فإن الأصل في أقواله صلى الله عليه وسلم أن يكون شرعا عاما ما لم يثبت دليل المخصوص

(ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء) لأنه لاستئزال الرحمة . وإنما تنزل عليهم اللعنة .

(باب صلاة الخوف)

(إذا اشتد الخوف جعل الإمام الناس طائفتين : طائفة إلى وجه العدو . وطائفة خلفه .

واعلم أن كون التحويل كان تفادولاً جاء مصرحاً به في المستدرک من حديث جابر وصححه قال : « وحول رداءه ليتحول القحطه » . وفي طوالات الطبرانی من حديث أنس « وقلب رداءه لكي ينقلب القحط إلى الخصب » وفي مسند إسحق : « لتتحول السنة من الجلب إلى الخصب » ذكره من قول وكيع (قوله لأنه لاستئزال الرحمة وإنما تنزل عليهم اللعنة) أورد عليه أنه إن أريد الرحمة الخاصة فمنوع . وإنما هو لاستئزال الغيث الذي هو الرحمة العامة لأهل الدنيا والكافر من أهلها . وهذا ولكن لا يمكنون من أن يستقوا وحدهم لاحتمال أن يسقوا فقد بقتن به ضعفاء العوام . والله الموفق .

(باب صلاة الخوف)

أوردتها بعد الاستسقاء لأنها وإن اشتركا في أن شرعتهما بعارض خوف لكن سبب هذا الخوف في الاستسقاء سببها وحنا اختيارى للعباد . وهو كفر الكافر وظلم الظالم . ولأن أثر العارض في الاستسقاء في أصل الصلاة وهنا في وصفها (قوله إذا اشتد الخوف) اشتداده ليس بشرط بل للشرط حضور عدو أوسع . فلورأوا سوادا ظنوه عدوا صابوها . فإن تبين كما ظنوا جازت لتبين سبب الرخصة . وإن ظهر خلافه لم تجز . إلا إن ظهر بعد أن انصرفت الطائفة من نوبتها في الصلاة قبل أن تتجاوز الصفوف فإن لم أن بينوا استحسانا كمن انصرف على ظن الحدث يتوقف الفساد إذا ظهر أنه لم يحدث على مجاوزة الصفوف ، ولو شرعوا بحضرة العدو فذهب لا يجوز

فإن قيل : قد روى أن القوم قبلوا أريدتهم حين رأوا قلب النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليهم . أوجب بأن قلبهم هذا كخلفهم التعال حين رأوه عليه الصلاة والسلام خلع نعليه في صلاة الجنائزة ولم يكن ذلك حجة فكذا هذا . وإنما لم ينكر عليهم لأنه ليس بحرام بلا خلاف ، وإنما الكلام في كونه سنة . وقوله (ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء) ظاهر ، وإنما يخرج المسلمون ثلاثة أيام ولم يتقل أكثر من ذلك . قيل يستحب للإمام أن يأمر الناس بصيام ثلاثة أيام ، وما أطلقوا من الصدقة والخروج من المظالم والتوبة من المعاصي ، ثم يخرج بهم اليوم الرابع وبالعبائز والصبيان منتظفين في ثياب بذلة متواضعين لله . ويستحب لإخراج الدواب .

(باب صلاة الخوف)

وجه المناسبة بين البابين أن شرعية كل منهما لعارض خوف ، وقدم الاستسقاء لأن العارض ثمة انقطاع المطر وهو سببها واختيارى وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر . وصورة صلاة الخوف ما ذكر في الكتاب وقوله (إذا اشتد الخوف) ليس اشتداد الخوف شرطاً عند عامة مشايخنا . قال في التحفة : سبب جواز صلاة

(قوله فإن قيل قد روى أن القوم قبلوا أريدتهم) أقول : يعني فلم تكن اللة متعينة (قوله أوجب بأن قلبهم هذا كخلفهم المال الخ) أقول : فيه أنه ثبت فيه دليل الخصوص على ما بين في الأصول

فيصلي بهذه الطائفة ركعة وسجدتين ، فإذا رفع رأسه من السجدة الثانية مضى هذه الطائفة إلى وجه العدو وجاءت تلك الطائفة ، فيصلي بهم الإمام ركعة وسجدتين وتشهد وسلم ولم يسلموا . وذهبوا إلى وجه العدو ، وجاءت الطائفة الأولى فصلوا ركعة وسجدتين وحدانا بغير قراءة) لأتيم لاحقون (وتشهدوا وسلموا ومضوا إلى وجه العدو ، وجاءت الطائفة الأخرى وصلوا ركعة وسجدتين بقراءة) لأتيم مسبوقون (وتشهدوا وسلموا) والأصل فيه رواية ابن مسعود « أن النبي صلى عليه الصلاة والسلام صلى صلاتنا بالخوف على الصفة التي قلنا » .

لم الانحراف والانصراف لزوال سبب الرخصة . ولو شرعوا في صلاتهم ثم حذر جاز الانحراف لوجود المبيع . وأعلم أن صلاة الخوف على الصفة المذكورة إنما تلزم إذا تنازع القوم في الصلاة خلف الإمام . أما إذا لم يتنازعوا فالأفضل أن يصلي بإحدى الطائفتين تمام الصلاة . ويصلي بالطائفة الأخرى إمام آخر تمامها (قوله فيصلي بهذه الطائفة ركعة وسجدتين) من الرباعية إن كان مسافرا أو كانت النجس أو الجمعة أو العيد (قوله مضى هذه الطائفة) يعني مشاة . فإن ركبوا في ذهابهم فصلت صلاتهم (قوله وجاءت الطائفة الأولى إلى قوله : لأتيم مسبوقون) يدخل في هذا المعنى خلف المسافر حتى يقضى ثلاث ركعات بلا قراءة إن كان من الطائفة الأولى . وبقرعة إن كان من الثانية (قوله والأصل فيه رواية ابن مسعود رضي الله عنه الخ) روى أبو داود عن خذيف الجذري عن أبي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال « صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ققاما صفا خلفه وصفا مستقبلي العدو فصلى بهم صلى الله عليه وسلم ركعة . ثم جاء الآخرون ققاما في مقامهم واستقبل هؤلاء العدو فعلى بهم صلى الله عليه وسلم ركعة . ثم سلم ققام هؤلاء فصلوا لأنفسهم ركعة وسلموا . ثم ذهبوا ققاما فقام أولئك مستقبلي العدو . ورجع أولئك إلى مقامهم فصلوا لأنفسهم ركعة ثم سلموا . وأعلّ بأبي عبيدة لم يسمع من أبيه وخذيف ليس بالقوى . قيل : ويمكن أن يعمل على حديث ابن عمر في الكتب الستة والنقطة للبخاري قال « غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل نجد . فوازينا العدو فصافناهم . فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي لنا ، فقامت طائفة معه فصلى وأقبلت طائفة على العدو وركع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمن معه وسجد سجدتين ثم انصرفوا مكان الطائفة الأولى التي لم تصل . فجاءوا فركع رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم ركعة وسجد سجدتين ثم سلم ، فقام كل واحد منهم فركع لنفسه ركعة وسجد سجدتين » ولا يخفى أن كلا من الحديثين إنما يدل على بعض المطالب وهو مشى الطائفة الأولى وإتمام الطائفة الثانية في مكانها من خلف الإمام وهو أقل تغيرا . وقد روى تمام صورة الكتاب موقوفا على ابن عباس من رواية أبي حنيفة ، ذكره محمد في كتاب الآثار ، وساق إسناده الإمام ، ولا يخفى أن ذلك مما لا مجال للرأى فيه لأنه تغيير

الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد . وقال فخر الإسلام في مبسوطه : المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لاحقيقة الخوف . لأن حضرة العدو أقيم مقام الخوف على ما عرف من أصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لاحقيقة المشقة لأن السفر سبب المشقة فأقيم مقامها . فكذا حضرة العدو ههنا سبب الخوف فأقيم مقام حقيقة الخوف . قبل صلاة الخوف على الوجه المذكور في الكتاب إنما يحتاج إليها إذا تنازع القوم في الصلاة خلف الإمام فقال كل طائفة منهم نحن نصلي معك . وأما إذا لم يتنازعوا فالأفضل أن يصلي الإمام بطائفة تمام الصلاة ويرسلهم إلى وجه العدو ويأمر رجلا من الطائفة التي كانت يلزاه العدو أن يصلي بهم تمام صلاتهم أينما يتقدمون إلى

وأبو يوسف وإن أنكر شرعيتها في زماننا فهو محجوج عليه بما روينا . قال (وإن كان الإمام مقبلاً صلى بالطائفة الأولى ركعتين وبالثانية ركعتين)

بالمائى في الصلاة فالوقوف فيه كالمرقوع (قوله وأبو يوسف) روى عن أبي يوسف جوازها مطلقاً . وقيل هو قوله الأول . وصفتها عنده فيما إذا كان العدو في جهة القبلة أن يحرموا مع الإمام كلهم ويركعوا . فإذا سجد سجد معه الصف الأول والثاني يحسبهم . فإذا رفع رأسه تأخر الصف الأول وتقدم الثاني ، فإذا سجد سجدوا معه . وهكذا يفعل في كل ركعة . والحجة عليه ما روينا من حديث ابن عمر وابن مسعود ، وقال سبحانه - فلتقم طائفة منهم معك ولتأتم طائفة أخرى لم يصالحوا فليصلوا معك - جعلهم سبحانه طائفتين . وصرح بأن بعضهم فاته شيء من الصلاة معه وعلى ما ذكره لم يفهم شيء . وقول الشافعي : إذا رفع رأسه من السجدة الثانية انتظر هذه الطائفة حتى تصل ركعتي الثانية وتسلم وتذهب وتأتى الأخرى فيصل بهم ركعتي الثانية . فإذا رفع رأسه من السجدة الثانية انتظر هذه الطائفة حتى تصل ركعتي الثانية وتشهد وسلم وسلموا معه . ومذهب مالك هذا أيضاً إلا أنه يشهد وسلم ولا يغلزهم فيصرون ركعتهم بعد تسليمه . والكل من فعله عليه الصلاة والسلام مقبول ، ورجحنا نحن ما ذهبنا إليه من الكيفية بأنه أوفق بالمعهود استقراره شرعاً في الصلاة ، وهو أن لا يركع المومئ ويسجد قبل الإمام لأنه منه . وأن لا يتقلب موضوع الإمامة حيث ينتظر الإمام المأموم . وروى عنه أنها ليست بمشروعة إلا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى - وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة - الآية . شرط لإقامتها

صاح مع الإمام بإزاء العدو . وقوله (وأبو يوسف وإن أنكر شرعيتها) أى كونها مشروعة . وكان يقول أولاً مثلاً قالاً لم يرجع وقال : كانت مشروعة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لقوله تعالى - وإذا كنت فيهم - الآية . لينال كل طائفة فضيلة الصلاة خلفه عليه الصلاة والسلام . وقد ارتفع ذلك بعده عليه الصلاة والسلام ، وكل طائفة تتمكن من أداء الصلاة بإمام على حدة ، فلا يجوز أدائها بصفة الذهاب والمجيء . وقوله (بما روينا) يريد به قوله . والأول فيه رواية ابن مسعود «أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف على الصفة التي قلنا . قال بعض الشارحين : هذا في غاية البعد عن التحقيق ، لأن أبا يوسف لم ينكر شرعيتها في زمنه عليه الصلاة والسلام ، فكيف تكون صلاته عليه الصلاة والسلام حجة على أبي يوسف ؟ والجواب أنه حجة على أبي يوسف من حيث الدلالة لا من حيث العبارة ، وذلك لأن السبب هو الخوف ، وهو يتحقق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان في حياته ، ولم يكن ذلك لنيل فضيلة الصلاة خلفه عليه الصلاة والسلام لأن ترك المثنى والاستدبار في الصلاة فريضة والصلاة خلفه قضية : ولا يجوز ترك الفرض لإحراز القضية . والخطاب للرسول قد لا يختص به كما في قوله تعالى - خذ من أموالهم صدقة - والمعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدمه عندنا على ما عرف بل هو موقوف إلى قيام الدليل ، وقد قام الدليل على وجوده وهو فعل الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، فإنه روى عن سعد بن أبي وقاص وأبي عبيدة بن الجراح وأبي موسى الأشعري أقاموا صلاة

(قوله قال بعض الشارحين هذا في غاية البعد) أقول : القائل هو الإتيان (قوله والجواب أنه حجة على أبي يوسف من حيث الدلالة الخ) أتول : لأبي يوسف أن يمنع كون المناط الخوف فقط لم لا يجوز أن يكون هو ونيل فضيلة الصلاة خلفه صلى الله عليه وسلم كما هو الظاهر من التعليق

لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين » (ويهـ.ب. الطائفة الأولى من المغرب ركعتين : وبالثانية ركعة واحدة)

كونه فيهم فجلا تجوز إذا لم يكن فيهم . قال في النهاية : لا حجة لمن تمسك بها لما عرف من أصاننا أن المجاع بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط بل هو موقوف على قيام الدليل . فإذا قام على وجود الحكم لزم وقد قام هنا ، وهو فعل الصحابة رضوان الله عليهم بعد وفاته عليه الصلاة والسلام انتهى . ولا يخفى أن استدلال أبي يوسف ليس باعتبار مفهوم الشرط ليدفع بأنه ليس بخجة ، بل بأن الصلاة مع المنافي لا تجوز في الشرع ثم إنه أجازها في صورة بشرط فعند عدمه تبقى على ما كان من عدم الشرعية لا أن عدم الشرعية عند عدمه مدلول لأتركيب الشرطي فاجواب الحق أن الأصل كما انتهى بالآية حال كونه فيهم كذلك انتهى بعده بفعل الصحابة من غير تكبر ، فدل إجماعهم على علمهم من جهة الشارع بعدم اختصاصها بحال كونه فيهم . فمن ذلك ما في أبي داود : أنهم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرة كابل فصلى بنا صلاة الخوف . وروى أن عليا صلاها يوم صفين ، وصلاها أبو موسى الأشعري بأصبهان . وسعد بن أبي وقاص في حرب الجوس بطبرستان ومعه الحسن بن علي وحذيفة بن الجبان وعبد الله بن عمرو بن العاص . وسأله سعيد بن العاص أبا سعيد الخدري فعابه فأقدها . وما في البخاري في تفسير سورة البقرة عن نافع : أن ابن عمر كان إذا سئل عن صلاة الخوف قال : يتقدم الإمام وطائفة من الناس فيصلي بهم ركعة وتكون طائفة منهم بينهم وبين العدو لم يصاوا ، فإذا صلى الذين معه ركعة استأخروا مكان الذين لم يصاوا ولا يسلمون ، ويتقدم الذين لم يصاوا فيصلون معه ركعة ثم ينصرف الإمام وقد صلى ركعتين ، فيقوم كل واحد من الطائفتين فيصلون لأنفسهم ركعة بعد أن ينصرف الإمام ، فيكون كل واحد من الطائفتين قد صلى ركعتين ، فإن كان خوف هو أشد من ذلك صلا رجالا قياما على أقدامهم أو ركبا مستقبل القبلة أو غير مستقبلها . وفي الترمذي عن سهم بن أبي حشمة أنه قال في صلاة الخوف قال : يقوم الإمام الحديث . فالصيفتان في الحديثين صيغة الفتوى لا إختيار عما كان عليه الصلاة والسلام فعل وإلا لقالا : قام عليه الصلاة والسلام فصف خلفه الخ دون أن يقول يقوم الإمام ، ولذا قال مالك في الأول : قال نافع : لا أرى عبد الله بن عمر ذكر ذلك إلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال محمد بن بشر في الثاني : سألت يحيى بن سعيد القطان عن هذا الحديث فحدثني عن شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن صالح بن خوات عن سهل بن أبي حشمة عن النبي صلى الله عليه وسلم بمثل حديث يحيى بن سعيد الأنصاري . قال الترمذي : حسن صحيح ، لم يرفعه يحيى بن سعيد الأنصاري عن القاسم بن محمد ، ورفعه شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد ، وحذيفة لا يخفى أن قول المصنف فهو محجوج بما رويناه ليس بشيء لأن أبا يوسف أخبر بما روى عنه عليه الصلاة والسلام ثم يقول لا تتبلى بعده (قوله لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين ») أخرجه أبو داود عن أبي بكره قال « صلى النبي صلى الله عليه وسلم في خوف الظهر فصفت بعضهم خافه ودينهم بإزاء العدو فصلى ركعتين ثم سلم ، فانطلق الذين صلاوا معه فوقفوا موقف أصحابهم ثم جاء أولئك فصلوا خلفه فصلى بهم ركعتين

الخوف بأصفهان . وكذا روى عن سعيد بن أبي العاص أنه حارب الجوس بطبرستان ومعه الحسن بن علي وحذيفة ابن الجبان وعبد الله بن عمرو بن العاص وصلوا بهم صلاة الخوف ولم ينكر عليه أحد فحل مثل الإجماع . وقوله (ويصلي بالطائفة الأولى من المغرب ركعتين) منهجنا . وقال الثوري بالعكس لأن فرض القراءة في الركعتين

لأن تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن . فجعلها في الأولى أولى بحكم السبق (ولا يقاثلون في حال الصلاة : فإن فعاراً بطلت صلاتهم) لأنه عليه الصلاة والسلام شغل عن أربع صلوات يوم الحندق .

ثم سلم . فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أربعاً ولأصحابه ركعتين . وروى مسلم في صحيحه عن جابر قال : « أقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إذا كنا بذات الرفاع قال : كنا إذا أتينا على شجرة ظليلة تركناها الرسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فجاء رجل من المشركين وسيف رسول الله صلى الله عليه وسلم معلق بشجرة فأخذته فاختارطه ثم ذل رسول الله صلى الله عليه وسلم : من يمنك مني ؟ قال : الله يمنك . قال فهذه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . فأخذ السيف وعلقه . قال : ثم نودي بالصلاة فصلى بطائفة ركعتين ثم تأخروا . وصلى بالطائفة الأخرى ركعتين . قال : فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أربع ركعات وللقوم ركعتان . فهذان الحديثان هما المعمول عليه في هذه المسئلة . وعلى اعتبار الأول لا يكون مقياً لأنه صرح بالسلام فيه على رأس الركعتين . ومطلوب المصنف أنه إذا كان متبياً فعل ذلك . وإن اعتبر الثاني فليس فيه أنها الظهر وإن حل عليه حمل له على حديث أبي بكر . وغاية الأمر أنه سكت فيه عن تسمية الصلاة وعن السلام على رأس كل ركعتين لزم كونه في السفر لأنها غزوة ذات الرقاع ثم يلزم ابتداء المفترض بالمتنفل . وإن لم يحمل عليه لزم إما ابتداء المفترض بالمتنفل في الأخيرين . أو جواز الإتمام في السفر . أو خلط النافلة بالمكتوبة قصداً . والكل ممنوع عندنا . والأخير مكروه فلا يحمل عليه فعلة عليه الصلاة والسلام . واختار الطحاوي في حديث أبي بكر أنه كان في وقت كانت الفريضة تصل مرتين . وتحقيقه ما سلف في باب صفة الصلاة فارجع إليه . وإلى الآن لم يتم دليل على المسئلة من السنة . والأولى فيه التمسك بالدلالة فإنه لما شطرت الصلاة بين الطائفتين في السفر غير المغرب كذلك في الحضر عند تحقق الدبيب وهو الخوف . لكن الشطر في الحضر ركعتان فيصلي بالأولى ركعتين وبالثانية ركعتين (قوله فجعلها في الأولى أولى) أي يترجع . وإذا ترجع عند التعارض فيها لزم اعتباره . فلذا لو أخطأ فصل بالطائفة الأولى ركعةً بالثانية ركعتين فسدت على الطائفتين . أما الأولى فلا تصرفهم في غير أوانه . وأما الثانية فلا تنهم لما أدركوا الركعة الثانية صاروا من الطائفة الأولى لإدراكهم الشفع الأول وقد انصرفوا في أوان رجوعهم فتبطل . والأصل أن الانصراف في أوان العود . بطل . والعود في أوان الانصراف لا يبطل لأنه مقبل والأول معرض . فلا يعذر إلا في المنصوص عليه وهو الانصراف في أوانه . ولو أخر الانصراف ثم انصرف قبل أوان عوده صح لأنه أوان انصرافه فلم ينجى أوان عوده . ولو جعلهم ثلاث طوائف وصلى بكل طائفة ركعة ففلاة الأولى فافلاة وصلاة الثانية والثالثة صحيحة . والمعنى ما قدمنا . وتقضى الثانية الثالثة أولاً بلا قراءة لأنهم لاحقون فيها وتشبهوا . ثم الركعة الأولى بقراءة لأنهم مسبقون والمسبوق لا يقضى ما سبق به حتى يفرغ من قضاء ما أدركه . ولو صلى بالأولى ركعة وبالثانية ركعة ثم بالأولى ركعة فسدت صلاة الأولى أيضاً لما قلنا . وكذا تفسد صلاة الطائفتين في الرابعة إذا صلى بكل ركعة . وعلى هذا لو جعلهم أربعاً في الرابعة وصلى بكل ركعة فسدت صلاة

الأولين فيذهب أن يكون لكل طائفة في ذلك حظ . وقوله (لأن تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن) معناه : أنه يصلى بكل طائفة شطر الصلاة وشطر المغرب ركعة ونصف فيكون حتى الطائفة الأولى نصف ركعة والركعة الواحدة لا تنجز أفتبت في كلها بحكم السبق . وقال الشافعي : إن شاء صلى مثل مذهبنا وإن شاء صلى مثل مذهب الثوري (ولا يقاثلون في حال الصلاة . فإن فعلوا ذلك بطلت صلاتهم) وقال مالك : لا تفسد . وهو قول

ولو جاز الأخاء مع القتال لما تركها

الأولى والثالثة دون الثانية والرابعة : ثم تقضى الطائفة الثانية الثالثة والرابعة أولا بغير قراءة : ثم الأولى بقراءة والطائفة الرابعة تقضى ركعتين بقراءة . ويتخير من في الثالثة لأنهم مسبقون بثلاث ركعات ، ولو جعلهم طائفتين فصلى بالأولى ركعتين فانصرفوا إلا رجلا منهم فصلى الثالثة مع الإمام ثم انصرف فصلاته تامة لأنه من الطائفة الأولى وما بعد الشطر الأول إلى الفراغ أو أن انصرفهم ، وكذا لو انصرف بعد الرابعة قبل التعمود ، ولو انحرف بعد التشهد قبل السلام لانتفسد وإن كان في غير أوانه لأنه أوان عود الطائفة الأولى وهو منهم لكنها لا تنفسد لانتهاء الأركان حتى لو بقي عليه شيء بأن كان مسبوqa بركعة فسدت ، وصلاة الإمام جائزة بكل حال لعدم المفسد في حقه (قوله ولو جاز الأخاء مع القتال لما تركها) قيل فيه نظر لأن صلاة الخوف إنما شرعت في الصحيح بعد الخندق فلذا لم يصلها إذ ذاك . وقوله في الكافي : إن صلاة الخوف بذات الرقاع وهي قبل الخندق هو قول ابن إسحق وجماعة أهل السير في تاريخ هذه الصلاة وهذه الغزوة . واستشكل بأنه قد تقدم في طريق حديث الخندق للنسائي التصريح بأن تأخير الصلاة يوم الخندق كان قبل نزول صلاة الخوف . ورواه ابن أبي شبة وعبد الرزاق والبيهقي والشافعي والدارمي وأبو يعلى الموصلي كلهم عن ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه « حبسنا يوم الخندق » فذكره إلى أن قال « وذلك قبل أن نزل - فريجالا أو ركباناً - » انتهى . وهذا لا يس ماعن فيه لأن الكلام في الصلاة حالة القتال ، وهذه الآية تفيد الصلاة راكبا للخوف ونحن نقول به وهي المسئلة التي بعد هذه ولا تلازم بين الركوب والقتال . فالحق أن نفس صلاة الخوف بالصفة المعروفة من اللذباب والإياب إنما شرعت بعد الخندق ، وأن غزوة ذات الرقاع بعد الخندق ، ثم لا يضرننا في مدعى المصنف في هذه المسئلة : أما الأول فقد ثبت أنه عليه الصلاة والسلام صلى بعسفان صلاة الخوف كما قال أبو هريرة « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم نازلا بين ضحجان وعسفان فهاصر المشركين فقال المشركون : إن هؤلاء صلاة هي أحب إليهم من أنبائهم وأمواتهم . أجمعوا أمركم ثم ميلوا عليهم ميلة واحدة - فجاء جبريل فأمره أن يقسم أصحابه نصفين » وذكر الحديث . قال الترمذي : حديث حسن صحيح . وفي رواية أبي عياش الزرقى : « كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بنا الظهر وعلى المشركين يومئذ خالد فساقه وقال فنزلت صلاة الخوف بين الظهر والعصر - وصلى بنا العصر ففرقنا فرقتين » الحديث ، رواه أحمد وأبو داود والنسائي . ولا خلاف أن غزوة عسفان كانت بعد الخندق . وأما الثاني فقد صح « أنه عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الخوف بذات الرقاع » على ما ذكرناه من رواية مسلم عن جابر ، فلزم أنها بعد الخندق وبعد عسفان . ويؤيد هذا أن أبا هريرة وأبا موسى الأشعري شهدا غزوة ذات الرقاع كما في الصحيحين عن أبي موسى « أنه شهد غزوة ذات الرقاع . وأنهم كانوا يأمون على أرجلهم الحرق لما تقبت فسميت غزوة ذات الرقاع » . وفي مسند أحمد والسنن « أن مروان ابن الحكم سأل أبا هريرة : هل صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف ؟ قال نعم ، قال متى ؟ قال عام غزوة نجد . وهذا يدل على أنها بعد غزوة خيبر : فإن إسلام أبي هريرة رضي الله عنه كان في غزوة خيبر

الشافعي في القديم لظاهر قوله تعالى - وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم - والأمر بأخذ السلاح في الصلاة لا يكون إلا للقتال به . ولنا ما ذكره « أن النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم الأحزاب » فالو جاز الأخاء مع القتال لما تركها . والأمر بأخذ الأسلحة لكي لا يطمع العدو فيهم إذا رآهم غير مستعدين أو ليقاتلوا بها إذا احتاجوا

(فإن اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومئون بالكوع والسجود إلى أى جهة شاءوا إذا لم يقدرُوا على التوجه إلى القبلة) لقوله تعالى - فإن خفتم فرجالا أو ركبانا - وسقط التوجه للضرورة . وعن محمد أنهم المصلون بجماعة ، وليس بصحيح لانعدام الاتحاد في المكان .

وهي بعد الخندق . فهي بعد ما هو بعد . فمن جعلها قبل الخندق فقد وهم . وأما الثالث فلما ذكرناه . وتوضيحه أن المدعى أن لاتصل حالة المقاتلة والمسافة . وهذا مما يدل عليه تأخير الصلاة يوم الخندق ، إذ لو جازت في تلك الحالة لم يؤخروا لمشروع بعدها من صلاة الخوف بالصفة الخاصة لم يفد جوازه ، وإن اشتملت الآية على الأمر بأخذ الأسلحة فإنه لا ينفى وجوب الاستئناف إن وقع محاربة ، فالقدر المتحقق من غائلة الأمر بأخذ الأسلحة إباحة القتال الذي هو ليس من أعمال الصلاة بل هو من المفاسد . فأفادت حل فعل هذا المفسد بعد أن كان حراما فيبقى كل ما علم على ما علم لم ينشئ ناف . والذي كان معلوما حرمة مباشرة الفساد وثبوت الفساد بفعله . والقدر الذي يستلزمه الأمر بأخذ الأسلحة رفع الحرمة لا غير فيبقى الآخر فتجب الإعادة (قوله وإذا اشتد الخوف) بأن لا يدعهم العدو يصلون نازلين بل يهاجمونهم (قوله وعن محمد أنهم يصلون بجماعة) يعنى الركبان (قوله لانعدام الاتحاد في المكان) لكن محمد يقول : قد جوز لهم ما هو أشد من ذلك وهو الذهاب والنجى ، والانخراط عن القبلة . والجواب بأن ما ثبت شرعا مما لا مدخل للرأى فيها لا يتعدى بها ، إنما ينتهض إذا كان إلحاق محمد بالقياس لكنه بالدلالة حيث ذال : جوز لهم ما هو أشد لكن تمامه موقوف ، على أن تجوز ما هو أشد شرعا كان لحاجة فضيلة الجماعة ، وهو مما لا يفتر الاطلاع عليه على أهلية اجتهد وهو ممنوع ، هذا . ولو كان على دابة واحدة جاز اقتداء المتأخر منهما بالمقدم اتفاقا .

ثم يستبأوا الصلاة ، وقوله (فإن اشتد الخوف) بأن لا يدعهم العدو أن يصلوا نازلين بل يهاجمونهم بالمحاربة (صلوا ركبانا الخ) فيه إشارة إلى أن اشتداد الخوف شرط جواز الصلاة ركبانا فرادى مومنين لاشتراط جواز صلاة الخوف حتى لو ركب في غير حالة الاشتداد بطلت صلاته لأنه عمل كثير لم يرد فيه نص . بخلاف المشى والذهاب فإنه ورد فيه النص لبقاء التحريم وإن كانا عملا كثيرا . وعن محمد أنهم يصلون جماعة استحس ذلك لنيل فضيلة الصلاة بالجماعة ، وليس بصحيح لأن اتحاد المكان شرط صحة الاقتداء ولم يوجد إلا أن يكون الرجل مع الإمام على دابة واحدة فيصح الاقتداء بانتفاء المسامح . والخوف من سبع يعاينونه كالخوف من العدو ولأن الرخصة لدفع سبب الخوف عنهم . ولا فرق في هذا بين السبع والعدو .

(باب الجنائز)

(إذا احتضر الرجل وجهه إلى القبلة على شقه الأيمن) اعتباراً بحال الوضع في القبر لأنه أشرف عليه ، واختار في بلادنا الاستقامة لأنه أيسر لخروج الروح والأول هو السنة (ولقن الشهادتين) لقوله صلى الله عليه وسلم :

(باب الجنائز)

صلاة الجنائز صلاة من وجه لامةطقة . ثم هي متعلقة بعارض هو آخر ما يعرض للحى في دار التكليف وكل منهما يستقل بمناسبة تأخيرها عن كل الصلوات فكيف وقد اجتمع . ولهذا الصلاة كغيرها صفة وسبب وشرط وركن وسنن وآداب . أما صفتها ففرض كفاية . وسببها الميت المسلم فإنها وجبت قضاء لحقه . وركنها سيأتي بيانه . وأما شرطها فما هو شرط للصلاة المطلقة وتزيد هذه بأمر سذكها . وسننها كونه مكفناً بثلاثة أثواب أو يشابه في الشهيد . وكون هذا من سنن الصلاة تساهل ، وآدابها كغيرها . والجنائز بالفتح الميت وبالكسر السرير . والاحتضر من قرب من الموت . وصف به لحضور موته أو ملائكة الموت ، وعلامات الاحتضار أن تسترخي قدماء فلا ينصبان ، ويتعرج أنفه وتخسف صدغاه . وتمتد جلدة خصبه لانشار الخصيتين بالموت . ولا يجتمع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار (قوله لأنه أيسر) لم يذكر فيه وجه ولا يعرف إلا نقلاً ، والله أعلم بالأيسر منها ، ولا شك أنه أيسر لتفديضه وشذحيه وأمنع من تقوس أعضائه . ثم إذا ألقى على القفا يرفع رأسه قليلاً ليصير وجهه إلى القبلة دون السماء (قوله والأول هو السنة) أما توجيهه « فأنه عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة سأل عن البراء بن معمر فقالوا توفى وأوصى بذلك ، وأوصى أن يوجه إلى القبلة لما احتضر . فقال عليه الصلاة والسلام أصاب الفطرة . وقد رددت ثلثه على ولده ، رواه الحاكم . وأما أن السنة كونه على شقه الأيمن فمبيل يمكن الاستدلال عليه بحديث النور في الصحيحين عن البراء بن عازب عنه عليه الصلاة والسلام قال « إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن قل : اللهم إني أسلمت نفسي إليك ، إلى أن قال : فإن متَّ متَّ على الفطرة » وليس فيه ذكر القبلة ، وما روى الإمام أحمد عن أم سلمة قالت « اشتكت فاطمة رضي الله عنها شكواها التي قبضت فيها فكنت أمرتها ، فأصبحت يوماً كأمثل

(باب الجنائز)

الجنائز جمع جنازة . والجنائز بالكسر السرير . وبالفتح الميت . وقيل هما لغتان . وعن الأصمعي لا يقال بالفتح . ولما كان الموت آخر العوارض ذكر صلاة الجنائز آخرًا للمناسبة . إلا أن هذا يقتضي أن يذكر الصلاة في الكعبة قبلها . ولكن آخرها ليكون ختم كتاب الصلاة بما يتبرك بها حالاً ومكاناً (إذا احتضر الرجل) أى قرب من الموت ، وقد يقال احتضر إذا مات لأن الوفاة حضرته أو ملائكة الموت . وقوله (على شقه) أى جنبه (الأيمن اعتباراً بحال الوضع في القبر) فإنه يوضع فيه كذلك بالاتفاق (لأنه أشرف عليه) أى على الوضع في القبر ، والشئ إذا قرب من الشئ يأخذ حكمه . وقوله (ولقن الشهادة) تلقينها أن يقال عنده وهو يسمع ، ولا

(باب الجنائز)

أى باب صلاة الجنائز وذكر غيرها استطراداً

« لفتنوا موتاكم شهادة أن لا إله إلا الله » والمراد الذى قرب من الموت (فإذا مات شد لحياه ونمض عيناه) بذلك جرى الوارث ، ثم فيه تحسينه فيستحسن .

ما رأيتها . وخرج على بعض حاجته فقالت : يا أمه أعطني ثيابي الجدد ، فأعطيتها فلبستها . ثم قالت : يا أمه قد دعى لى فراثى وسط البيت . ففعلت واضطجعت فاستقيت القباة ، وجعلت يدها تحت خدها . ثم قالت : يا أمه إني مقبوضة الآن وقد تطلعت فلا يكشفنى أحد ، فقبضت مكانها « فضعيف » ، ولذا لم يذكر ابن شاهين فى باب المختصر من كتاب الجنائز له غير أثر عن إبراهيم النخعى قال « يستقبل بالميت القباة » وعن عطاء بن أنس رباح نحوه بزيادة « على شقه الأيمن ماعلمت أحدا تركه من ميت » . ولأنه قريب من الوضع فى القبر ومن أضاعه فى مرضه . والسنة فيهما ذلك فكذلك فىا قرب منهما . وحديث « لفتنوا موتاكم شهادة أن لا إله إلا الله » أخرجه الجماعة إلا البخارى عن الحدرى . وروى من حديث أبي هريرة وأخرجه مسلم نحوه سواء (قوله والمراد الذى قرب من الموت) مثل لفظ القنيل فى قوله عليه الصلاة والسلام « من قتل قتيلاً فله مائة » وأما التائقين بعد الموت وهو فى القبر فقيل يفعل لحقيقة ما روينا ، ونسب إلى أهل السنة والجماعة وخلافه إلى المعتزلة . وقيل لا يؤمر به ولا ينهى عنه ويقول : يافلان يا ابن فلان اذكر دينك الذى كنت عليه فى دار الدنيا شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . ولا شك أن اللفظ لا يجوز إخراجها عن حقيقته إلا بدليل فيجب تعيينه . وما فى الكافي من أنه إن كان مات مسلماً لم ينسج إليه بعد الموت وإلا لم يفد يمكن جعله الصارف : يعنى أن المقصود منه التذكير فى وقت تعرض الشيطان وهذا لا يفيد بعد الموت . وقد نثار الشئ الأول والاحتياج إليه فى حق التذكير لتثبيت الجنان للسؤال فنفى الفائدة مطلقاً ممنوع . نعم الفائدة الأصاية منتفية . وعندى أن مبنى ارتكاب هذا المجاز هنا عند أكثر مشايخنا هو أن الميت لا يسمع عندهم على ما صرحوا به فى كتاب الأيمان فى باب التمين بالضرب . لو حلف لا يكلمه فكلمه ميتاً لا يخطئ لأنها تعتقد على ما بحيث يفهم الميت ليس كذلك لعدم السماع . وأورد قوله صلى الله عليه وسلم فى أهل القليب « ما أنتم بأجمع لما أقول منهم » وأجابوا تارة بأنه مردود من عائشة رضى الله عنها قالت : كيف يقول صلى الله عليه وسلم ذلك والله تعالى يقول . وما أنت بمسمع من فى القبور . إنك لاتسمع الموتى . وتارة بأن تلك خصوصية له صلى الله عليه وسلم معجزة وزيادة حسرة على الكافرين . وتارة بأنه من ضرب المثل كما قال على رضى الله عنه . ويشكل عليهم ما فى مسلم « إن الميت لسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا » اللهم إلا أن يخصوا ذلك بأول الوضع فى القبر مقدمة للسؤال جمعا بينه وبين الآيتين فإنهما يفيدان تحقيق عدم سماعهم ، فإنه تعالى شبه الكفار بالموتى لإفادة تعذر سماعهم وهو فرع عدم سماع الموتى ، إلا أنه على هذا يذنبى التائقين بعد الموت ، لأنه يكون حين إرجاع الروح فيكون حينئذ لفظ موتاكم فى حقيقته . وهو قول طائفة من المشايخ . أو هو مجاز باعتبار ما كان نظرا إلى أنه الآن حى ، إذ ليس معنى الحى إلا من فى بدنه الروح . وعلى كل حال يحتاج إلى دليل آخر

يقال له قل لأن الحال صعب عليه فرمما يجتمع عن ذلك والعياذ بالله . وقوله (والمراد الذى قرب من الموت) دفع لوهم من يتوهم أن المراد به قراءة التلقين على القبر كما ذهب إليه بعض فيكون من باب قوله - إنك ميت - ومن قتل قتيلاً فله سلبه « وقوله (ثم فيه تحسينه) لأنه إذا ترك مفتوح العين يصير كرهى المنظر ويقبح فى أعين الناس .

(قوله وقوله ثم فيه تحسينه الخ) أقول : فيكون المراد بالتحسين إزالة قبح المنظر

(فصل في الغسل)

(وإذا أرادوا غسله)

في التلقين حالة الاحتضار ، إذ لا يراد الحقيقي والمجازي معا ولا مجازيان ، وليس يظهر معنى يعم الحقيقي والمجازي يعتبر مستعملا فيه ليكون من عموم المجاز للتضاد ، وشرط إعماله فيما أن لا يتضادا ، ثم ينبغي في التلقين في الاحتضار أن يقال بحضرته وهو يسمع ولا يقال له قل . قالوا : وإذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة موتى المسلمين حلا على أنه في حال زوال عقله ، ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف ، وبعضهم اختاروا قيامه حال الموت ، والعبد الضعيف مؤلف هذه الكلمات فوَّض أمره إلى الرب الخفي الكريم متوكلا عليه طالبا منه جلّت عظمته أن يرحم عظيم فائق بالموت على الإيمان والإيقان - ومن يتوكل على الله فهو حسبه - ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ؛ ثم يقول مغمضه بسم الله وعلى دلة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، اللهم يسر عليه أمره ، وسهل عليه ما بعده ، وأسعه ما تانك ، واجعل ما خرج إليه خيرا مما خرج عنه .

(فصل في الغسل)

غسل الميت فرض بالإجماع إذا لم يكن الميت خنثى بشكلا فإنه يختلف فيه : قيل ييسم ، وقيل يغسل في ثيابه والأول أولى . وسند الإجماع من السنة : قيل ونوع من المعنى . أما السنة فما روى الحاكم في المستدرک من طريق ابن إسحق عن محمد بن ذكوان عن الحسن بن أبي بن كعب رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كان آدم رجلا أشعر طولا كأنه نخاعة يحوق فلما حضره الموت نزلت الملائكة بخنوطه وكفنه من الجنة » فلما مات عليه الصلاة والسلام غسلوه بالماء والسدر ثلاثا وجعلوا في الثالثة كافورا ، وكفنوه في وتر من الثياب وحفروا له لحدا وصلوا عليه وقالوا : هذه سنة ولد آدم من بعده » وسكت عنه ، ثم أخرجه عن الحسن بن عتي بن ضمرة السعدي عن أبي بن كعب مرفوعا نحوه . وفيه قالوا « يا بني آدم هذه سنتكم من بعده فكلواكم فافعلوا » وقال صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه لأن عتي بن ضمرة ليس له راو غير الحسن . وحديث ابن عباس في الذي وقصته

(فصل)

في ذكر أحوال الميت في فصول . وقدم الغسل لأنه أول ما يصنع به ، وهو واجب على الأحياء بالإجماع . واختلفوا في سبب وجوب الغسل ، فقيل إنما وجب لحدث يعمل باسترخاء المفاصل لا لنجاسة تحل به ، فإن الآدمي لا يتنجس بالموت كرامة ، إذ لو تنجس لما طهر بالغسل كسائر الحيوانات ، وكان الواجب الاقتصاد في الغسل على أعضاء الوضوء كما في حال الحياة ، لكن ذلك إنما كان نفيا للخرج فيما يتكرر كل يوم ، والحدث بسبب الموت لا يتكرر فكان كالجناية لا يكتفى فيها بغسل الأعضاء الأربعة بل يبقى على الأصل وهو وجوب غسل جميع البدن لعدم الحرج فكذلك هذا . وقال العراقيون : وجب غسله لنجاسة الموت لا بسبب الحدث ، لأن للآدمي دما سائلا كالحيوانات الباقية فيتنجس بالموت قياسا على غيره منها ، ألا ترى أنه إذا مات في البئر نجسها ، ولو حمله المصل لم تنجز صلاته ، ولو لم يكن نجسا لحازت كما لو حل محدثا ، ويجوز أن تزول نجاسته بالغسل كرامة . قوله (وإذا أرادوا غسله

(فصل)

وإذا أرادوا غسله

وضمعه على سرير) لينصب الماء عنه (وجعلوا على عورته خرقة) إقامة لواجب السر ، ويكتفى بستر العورة الغليظة

راحته في الصحيحين - وفيه « اغسلوه بماء وسدر » الحديث . وحديث أم عطية أنه عليه الصلاة والسلام قال لمن أتى أبنته « اغسلها ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً » رواه الجماعة . وقد غسل سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر بعده والناس يترارونه . ولم يعرف تركه إلا في الشهيد . وما في الكافي عنه عليه الصلاة والسلام « للمسلم على المسلم ثمانية حقوق » وذكر منها غسل الميت - الله أعلم به . والذى في الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام « حق المسلم على المسلم خمس : رد السلام - وعيادة المريض - وإتباع الجنائز - وإجابة الدعوة - وتشميت العاطس » وفي لفظ دحا « خمس يجب للمسلم على أخيه » وفي لفظ مسلم « حق المسلم على المسلم ست » فزاد « وإذا استنصحك فانصع له » ثم عقل أهل الإجماع أن إيجاباً لقضاء حقه فكان على الكفاية لصيرورة حقه مقضياً بفعل البعض . وأما المعنى فلأنه كإمام القوم حتى لاتصح هذه الصلاة بدونه ، وطهارة الإمام شرط فكذا طهارته فهو فرع ثبوت وجوب غسله سمعاً فليس هو معنى مستقلاً بالنظر إلى نفسه في إفادة وجوب الغسل . هذا واختلف في سبب وجوبه قيل ليس لتنجاسة تحمل بالموت بل لحدث لأن الموت سبب للاسترخاء وزوال العقل وهو القياس في الحي ، وإنما اقتصر على الأعضاء الأربعة فيه للخرج لكثرة تكرر سبب الحدث منه : فلما لم يلزم سبب الخرج في الميت عاد الأصل . ولأن نجاسة الحدث تزول بالغسل لانتجاسة الموت لقيام موجبها بعده . وقيل وهو الأقيس سببه نجاسة الموت . لأن الآدمي حيوان دموي فيتنجس بالموت كسائر الحيوان ، ولذا لو حمل ميتاً قبل غسله لاتصح صلاته ، ولو كان للحدث لصحت كحمل المحدث . غاية ما في الباب أن الآدمي المسلم خص باعتبار نجاسته الموتية زائلة بالغسل تكرماً ، بخلاف الكافر فإنه لا يظهر بالغسل بالفصل ولا تصح صلاة حامله بعده . وقولكم نجاسة الموت لاتزول لقيام موجباً مشترك الإلزام فإن سبب الحدث أيضاً قائم بعد الغسل . وقد روى في حديث أبي هريرة « سبحان الله إن المؤمن لا ينجس حياً ولا ميتاً » فإن صححت وجب ترجيح أنه لحدث . وهل يغسل الكافر إن كان له ولي مسلم ، وهو كل ذي رحم محرم غسله من غير مراعاة سنة الغسل بل كفصل الثوب النجس وإن لم يكن لا يغسل ، وهل يشترط للغسل النية ؟ الظاهر أنه يشترط لإسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو . وشرط صحة الصلاة عليه عن أبي يوسف في الميت إذا أصابه المطر أو جرى عليه الماء لا ينوب عن الغسل لأننا أمرنا بالغسل انتهى ، ولأنما لم نقض حقه بعد . وقالوا في الفريق : يغسل ثلاثاً في قول أبي يوسف ، وعن محمد في رواية : إن نوى الغسل عند الإخراج من الماء يغسل مرتين ، وإن لم ينو ثلاثاً . جعل حركة الإخراج بالنية غسلة ، وعنه يغسل مرة واحدة كأن هذه ذكر فيها القدر الواجب (قوله وضموه على سريره) قيل طويلاً إلى القبلة ، وقيل عرضاً . قال السرخسي : الأصح كيفما يسر (قوله وضموه على عورته خرقة) لأن العورة لا يسقط حاكمها بالموت ، قال عليه الصلاة والسلام « لعل » لاتنظر إلى قصده حي ولا ميت « ولذا لا يجوز تغسيل الرجل المرأة وبالعكس ، وكذا

وضمعه على سرير لينصب الماء عنه) أي عن الميت . قوله لينصب علة الوضع على السرير ، فإنه لو وضع على الأرض تلطخ بالطين ، ولم يبين كيفية وضع الثغب إلى القبلة طويلاً وعرضاً ولا كيفية وضع الميت على الثغب ، أما الأول فن أصابنا من اختار الوضع طويلاً كما كان يفعل في مرضه إذا أراد الصلاة بالإيماء ، ومنهم من اختاره عرضاً كما يوضع في القبر . قال : شمس الأئمة السرخسي : الأصح أنه يوضع كيف اتفق فإنه يختلف باختلاف الأماكن والمواضع . وأما الثاني فليس فيه رواية ، إلا أن العرف فيه أن يوضع مستلقياً على قفاه (وجعلوا على عورته خرقة إقامة لواجب السر) فإن الآدمي محترم حياً وميتاً فستر عورته كذلك (ويكتفى بستر العورة الغليظة)

هو الصحيح تيسيراً (ونزعوا ثيابه) ليكنهم التنظيف (ووضوه من غير مضضة واستنشق) لأن الوضوء سنة

يجب على الفاسد في استنجاء الميت على قول أبي حنيفة ومحمد أن يلف على يده خرقة لئلا يسوءه ، وكذا على الرجال إذا ماتت امرأة ولا امرأة تضاماً أن يمسحاً رجل ويألف على يده خرقة لذلك ، ولا يستنجى الميت عند أبي يوسف (قوله هو الصحيح) احتراز عن رواية النوادر أنه يسر من سرته إلى ركبته ، ومصححها في النهاية لحديث على المذكور آتفاً (قوله ونزعوا عنه ثيابه) وعند الشافعي : السنة أن يغسل في قميص واسع الكفين أو يشرط كراه لأنه عليه الصلاة والسلام غسل في قميصه . قلنا : ذلك خصوصية له عليه الصلاة والسلام بدليل ما روى أنهم قالوا نجردناه كما نجرد موتانا أم نغسله في ثيابه ؟ فسمعوا هاتفاً يقول : لا تجردوا رسول الله صلى الله عليه وسلم . وفي رواية : اغسلوه في قميصه الذي مات فيه ، فقلنا يدل على أن عادتهم المستمرة في زمنه صلى الله عليه وسلم التجريد ، وأنه يتنجس بما يخرج منه ويتنجس الميت به ويشيع بصب الماء عليه ، بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم لأنه لم يخرج منه إلا طيب ، فقال علي رضي الله عنه : طبت حيا ميتنا (قوله من غير مضضة واستنشق) واستحب بعض العلماء أن يلف الغاسل على أصبعه خرقة يمسح بها أسنانه ولحاه وشفتيه ومنخريه وعليه عمل الناس اليوم ، وهل يمسح رأسه في رواية صلاة الأثر لا ؟ والمختار أن يمسح ولا يؤخر غسل رجله عن الغسل ولا يقدم غسل يديه بل يبدأ بوجهه ، بخلاف الجنب لأنه يتطهر بهما ، والميت يغسل يده غيره . قال الحلواني : ما ذكر من الوضوء

بأن تستر السوء ويترك فخذاه مكشوفتين في ظاهر الرواية تيسيراً لأنه ربما يشق عليهم غسل ماتحت الأزار . وقوله (هو الصحيح) احتراز عن رواية النوادر فإنه قال فيها : ويوضع على عورته خرقة من السرة إلى الركبة (ونزعوا ثيابه ليكنهم التنظيف) وهذا لأن المقصود من الغسل هو التطهير ، والتطهير لا يحصل إذا غسل مع ثيابه ، لأن الثوب متى تنجس بالغسالة تنجس به بدنه ثانياً بنجاسة الثوب فلا يفيد الغسل فيجب التجريد . وفيه نفي لقول الشافعي : إن السنة أن يغسل في قميص واسع الكفين حتى يدخل الغاسل يده في الكفين ويغسل بدنه ، وإن كان ضيقاً خرق الكفين لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما توفى غسل في قميصه الذي توفى فيه ، وما كان سنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم كان سنة في حق أمته مالم يقم دليل التخصيص . وقلنا قد قام دليل التخصيص ، روت عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم لما توفى اجتمعت الصحابة لغسله ، فقالوا لا ندري كيف نغسله ، فغسله ، فغسله كما نغسل موتانا أو نغسله وعليه ثيابه ؟ فأرسل الله تعالى عليهم النوم فما منهم أحد إلا نام وذقنه على صدره إذ ناداهم مناد : أن غسلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه ثيابه ، فقد أجمعت الصحابة أن السنة في سائر الموتى التجريد ، وقد خص عليه الصلاة والسلام بخلاف ذلك بالنص لعظم حرمة (ووضوه من غير مضضة واستنشق) أما الوضوء فلأنه سنة الاغتسال . وأما تركهما فلأن إخراج الماء من فيه متعذر فيكون سقياً لا مضضة ، ولو كبره على وجهه لربما خرج من جوفه ما هو شر منه . وقال الشافعي رحمه الله : بمضمض ويستنشق اعتباراً بحال الحياة . وأوجب بأنه اعتبار فاسد لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : الميت يوضأ وضوءه للصلاة ولا بمضمض ولا يستنشق . ولم يذكر محمد في الكتاب أنه يستنجى أولاً . وذكر في صلاة الأثر أن علي قول أبي حنيفة ومحمد يستنجى . وعلى قول أبي يوسف لا يستنجى لأن المسكة تزول بالموت والمفاصل تسترخي . فربما زاد الاستنجاء بالاستنجاء فيخرج نجاسة من باطنه فلا يفيد الاستنجاء فائدته . ولهما أن موضع استنجاء الميت قائداً بخارج عن نجاسة حقيقة فيجب إلزاقها كما لو كانت في موضع آخر من البدن ، ثم الاكتفاء على المضضة والاستنشق في الاستثناء يدل

الاعتسار . غير أن إخراج الماء منه متعلق بفتركان (ثم يفيضون الماء عليه) اعتبارا بحال الحياة (ويجدر سريره وترا) لما فيه من تعظيم الميت . وإنما يوتر لقوله عليه الصلاة والسلام « إن الله وتر يحب الوتر » (ويغلى الماء بالسرير أو بالخرص) مبالغة في التنظيف (فإن لم يكن فالماء القراح) للحصول أصل المقصود

في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة ، فأما الذي لا يعقلها فيجب له ولا يوضأ لأنه لم يكن بحيث يصل (قوله ثم يفيض الماء عليه ثلاثا اعتبارا بحالة الحياة) فإنه إذا أراد الخسل المسنون في حالة الحياة توضأ ثم أفاض الماء عليه ثلاثا . وسنذكر كيفية ذلك (قوله ويجدر سريره وترا) أي يبخر ، وهو أن يبلور من يديه المجدرة حول سريره ثلاثا أو خسا أو سبعا . وإنما يوتر لأن الله تعالى وتر يحب الوتر كما في الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام « إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا . من أحصاها دخل الجنة » ، إنه وتر يحب الوتر « وأخرج الحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه عن جابر رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا أجزتم الميت فأوتروا » وجميع ما يجر فيه الميت ثلاث : عند خروج روحه لإزالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ، ولا يجر خلفه ولا في القبر لما روى « لا تأتبعوا الجنائزة بصوت ولا نار » (قوله ويغلى الماء بالسرير الخ) وعند الشافعي لا يغلى . وحديث غسل آدم وقول الملائكة : كذلك فافعلوا . ثم تقريره في شريعتنا بشيوت التصريح بقاء ذلك وهو قوله عليه الصلاة والسلام في الذي وقعته راحلته « اغسلوه بماء وسدر » وفي ابنته « اغسلها ثلاثا أو خسا أو سبعا » فيبد أن المطلوب المبالغة في التنظيف لا أصل للتطهير وإلا فالماء كاف فيه ، ولا شك أن تسخينه كذلك مما يزيد في تحقيق المطلوب فكان مطلوباً شرعاً ، وحقيقة هذا الوجه إلحاق التسخين بخاطه بالسرير في حكم هو الاستحباب بجماع المبالغة في التنظيف ، وما يخال مانعاً وهو كون صفوته توجب انحلال ما في الباطن فيفكر الخارج هو عندنا داع لأمانيه . لأن المقصود يتم إذ يحصل باستفراغ ما في الباطن تمام النظافة والأمان من تاويف الكفن عند حركة

على أن بقية الأفعال من تقديم غسل اليدين إلى الرسف والمسح على الرأس كما كانت في حياته هو الصحيح ، وفي صلاة الأثر لا يبدأ بغسل اليدين بل يغسل الوجه ولا يمسح على الرأس . وقوله (ثم يفيضون الماء عليه) يعني ثلاثا ، وإن زادوا على ذلك جاز كما في حال الحياة . وقوله (ويجدر سريره) أي يبخر . يعني يدار المحمر وهو الذي يوقد فيه العود حوالى المرير ثلاثا أو خسا أو سبعا ، أما التجمير فلأن فيه تعظيم الميت . وأما الإيتار فلقوله صلى الله عليه وسلم « إن الله وتر يحب الوتر » قوله (ويغلى الماء) من الإغلاء لامن الغلي ، لأن الغلي والغليان لازم . قال الشافعي : الغسل بالماء البارد أفضل حذرا عن زيادة الاسترخاء الموجب لخروج النجاسة الموجبة لتنجس الكفن . ولنا : غسل الميت شرع للتنظيف والماء الحار . أبلغ في التنظيف فيكون أفضل ، وزيادة الاسترخاء قد تعين على المقصود وهو التنظيف لأنه يخرج جميع ما هو معد للخروج فلا يتنجس الكفن بعد الفراغ من الغسل (فإن لم يكن) أي فإن لم يوجد الماء المغلي بالسرير أو بالخرص وهو الأشتان (يغسل بالماء القراح) أي الخالص ، وأما إذا وجد ذلك فالترتيب ما ذكر في مبسوط شيخ الإسلام والمحيط وهو المروى عن ابن مسعود أنه يبدأ أو لا بالماء القراح حتى يبتل ما على البدن من الدرن والنجاسة ، ثم بماء السدر أو الخرص ليزول ما على البدن من ذلك لأنه أبلغ في التنظيف ، ثم بماء الكافور إن وجد تطيبا لبدن الميت : كذا فعلت الملائكة بآدم عليه السلام حين غسلوه

(ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي) ليكون أنظف له (ثم يضمج على شقه الأيسر فيغسل بالماء والسدر حتى يرى أن الماء قد وصل إلى مايلي التخت منه ، ثم يضمج على شقه الأيمن فيغسل حتى يرى أن الماء قد وصل إلى مايلي التخت منه) لأن السنة هو البداية بالميا من (ثم يحلمه ويسنده إليه ويمسح بطنه مسحاً رقيقاً) تحزراً عن تلويث الكفن (فإن خرج منه شيء غسله ولا يعيد غسله ولا وضوءه) لأن الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة

الحاملين ، والحرص أشنان غير مطحون ، والماء القراح الخالص وإنما يغسل رأسه بالخطمي : أي خطمي العراق إذا كان فيه شعر (قوله ثم يضمج على شقه الأيسر) شروع في بيان كيفية الغسل . وحاصله أن البداية بالميا من ستة في البخاري من حديث أم عطية قالت لما غسنا ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ابدأن بميا مني ومواضع الوضوء منها ، وهو دليل بتقديم وضوء الميت . فإذا فرغ من وضوئه غسل رأسه ولحيته بالخطمي من غير تسريح . ثم يضمجه على شقه الأيسر لتكون البداية في الغسل بشقه الأيمن فيغسل بالماء القراح حتى يتقيه ويرى أن الماء قد خلس إلى مايلي التخت منه وهو الجانب الأيسر . وهذه غسلة : ثم يضمجه على جانبه الأيمن فيغسل بالماء المغل فيه سدر أو حرض إن كان حتى يتقيه ويرى أن الماء قد وصل إلى مايلي التخت منه وهو الجانب الأيمن وهذه ثانية . ثم تقعد وتسنده إليك وتمسح بطنه مسحاً رقيقاً ، فإن خرج منه شيء غسلت ذلك المحل المصاب ثم تضجعه على الأيسر فتصب غاسلاً بالماء الذي فيه الكافور وقد تمت الثلاث . ولم يفصل المصنف في مياه الغسلات بين القراح وغيره . وذكره شيخ الإسلام وغيره كذلك . وهو ظاهر من كلام الحاكم ، وإنما يبدأ بالقراح أولاً ليعتدل ما عليه من الدرن بالماء أولاً فيتم قلعه بالماء والسدر . ثم يحصل تطيب البدن بعد النظافة بماء الكافور . والأولى أن يغسل الأوليان بالسدر كما هو ظاهر الكتاب هنا . وأخرج أبو داود عن محمد بن سيرين : أنه كان يأخذ الغسل عن أم عطية . يغسل بالسدر مرتين والثالث بالماء والكافور . وسنده صحيح . ثم ينشف ثم يقمص ثم يمسح الكفن على ما ذكر ثم يوضع عليه . فإذا وضع قمصاً عليه وضع حينئذ الخنوط في رأسه ولحيته وسائر جسده ، والكافور على ما سجدته وما تيسر من الطبب إلا ما سذكر (قوله لأن الغسل) أي المفعول على وجه السنة عرف

(ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي ليكون أنظف له) لأنه مثل الصابون في التنظيف . وقوله (ثم يضمج على شقه الأيسر) ظاهر . وقوله (لأن السنة هي البداية بالميا من) روى عن أم عطية رضي الله عنها : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للنساء في غسل ابنته : ابدأن بميا مني (ثم يحلمه ويسنده إليه ويمسح بطنه مسحاً رقيقاً) يعني بلا عنف حتى إن بقي عند المخرج شيء يسيل تحزراً من تلويث الكفن ، والأصل فيه ما روى : أن علياً رضي الله عنه لما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح بطنه بيده رقيقاً طلب منه ما يطلب من الميت فلم ير شيئاً فقال : طبت حياً وميتاً (وإن خرج منه شيء غسله) قيل بعد أن يمسح لأن الغسل قبل المسح ربما بعدتها عن ذلك الموضع (ولا يعيد غسله) روى بضم الغين وفتحها (ولا وضوءه لأن الغسل قد عرفناه بالنص) وهو قوله صلى الله عليه وسلم للمسلم على المسلم ستة حقوق ، وذكر منها الغسل بعد الموت . وقد حصل مرة وسقط الواجب فلا يعيده . وأما الوضوء فلأن الخارج إن كان حدثاً فالموت أيضاً حدث وهو لا يوجب الوضوء فكذلك هذا الحدث . والمذكور

وإلا يكون سفياً لا مفسدة ولا استنقاء (قوله وأما الوضوء فلأن الخارج إن كان حدثاً فالموت أيضاً حدث وهو لا يوجب الوضوء تكذا هذا الحدث) أقول : لو لم يوجب لم وضوءاً ، غايته أن يكون مثل المنقور لا يوضأ مرة أخرى لهذا الحدث القائم ، وأما عدم التسمية لحادث

(ثم ينشفه بثوب) كى لا تبتل أكفانه (ويجعله) أى الميت (فى أكفانه) يجعل الخنوط على رأسه ولحيته والكافور على مساجده (لأن التطيب سنة والمساجد أولى بزيادة الكرامة) ولا يسرح شعر الميت ولا لحيته ولا يقص ظفره ولا شعره (لقول عائشة رضى الله عنها : علام تصون ميتكم ،

وجوبه بالنسبة واحدة مع قيام سبب النجاسة والحدث وهو الموت مرة واحدة أعم من كونه قبل خروج شىء أو بعده فلا يعاد الوضوء ولا الغسل . لأن الحاصل بعد إعادته هو الذى كان قبله . والخنوط عطر مركب من أشياء طيبة . ومساجده مواضع يتجود بها جمع مسجد بالفتح لا غير كذا فى المغرب . وهى الجهة واليدان والركبتان والرجلان . ولا بأس بماء الطيب إلا الزعفران والورس فى حق الرجل لا المرأة . وأخرج الحاكم عن أبى وائل قال : كان عند على رضى الله عنه مسك فأوصى أن يحنط به وقال : هو فضل حنوط رسول الله صلى الله عليه

فى الكتاب من مسح البطن بعد المرة الثانية من الغسل ظاهر الرواية . وروى عن أبى حنيفة فى غير رواية الأصول أنه قال : يقعه أولاً ويمسح بطنه ثم يغسله . لأن المدح قبل الغسل أولى حتى يخرج ما فى بطنه من النجاسة فيقع الغسل ثلاثاً بعد خروج النجاسة . وجه الظاهر أن النجاسة قد تكون منعقدة لا تخرج إلا بعد الغسل مرتين بماء حار . فكان المسح بعد المرتين أقدر على إخراج ما به من النجاسة فيكون أولى . واعلم أن الثالث فى غسله سنة لحديث أم عطية « اغسلنا ثلاثاً أو خسا » وقال أبو بكر الرازى فى شرحه لمختصر الطحاوى : يغسل أولاً وهو على جنبه الأيسر ، ثم يغسل وهو على جنبه الأيمن ، ثم يغسل وهو على جنبه الأيسر ليحصل الغسل ثلاثاً . وقال بعض الشارحين : ترك المصنف ذكر الثالث . وقال بعضهم : الثالث هو قوله ثم يفيضون الماء عليه . ورد بأنه قال بعد ذلك : ويغسل رأسه ولحيته بالخطمى . وغسل الرأس بعد الوضوء قبل الغسل بالإجماع فكيف يكون ذلك ثلاثاً ، وإنما ذلك ذكر الغسل لإجمالاً وما بعده تفصيلاً . وقال بعضهم : يجوز أن يكون المذكور فى الكتاب من الغسل مرتين مختار المصنف . والثالث فى الصب سنة عند كل إضجاع وهذا أنسب . قيل النية لابد منها فى غسل الميت حتى لو أخرج الفريق وجب غسله إلا إذا حركه عند الإخراج بنية الغسل ، لأن الخطأ بالغسل توجه على بنى آدم ولم يوجد منهم شىء عند عدم التحريك . وفيه نظر لأن الماء مزيل بطبيعته . فكما لا تجب النية فى غسل الحى فكذا لا تجب فى غسل الميت . ولهذا قال فى فتاوى قاضيه خان : ميت غسله أهله من غير نية الغسل أجزأهم ذلك . وقوله (ثم ينشفه) ظاهر . والخنوط عطر مركب من أشياء طيبة . والمراد بالمساجد الجهة والأنف واليدان والركبتان والقدمان لأنه كان يسجد بهذه الأعضاء فخص بزيادة الكرامة (قوله ولا يسرح شعر الميت) تسريح الشعر تخليص بعضه عن بعض . وقيل تحليله بالمشط . وقيل مشطه . وقوله (ولا يقص ظفره) روى عن أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله أن الظفر إذا كان منكسراً فلا بأس بأخذه . وقوله (علام) أصله « على ما » دخل حرف الجر على ما الاستفهامية فأمسقط ألفها كما فى قوله تعالى - عم يتساءلون - ويتال نصوت الرجل نصوا أخذت ناصيته ومددتها . روى أن عائشة رضى الله عنها سئلت عن تسريح شعر الميت فقالت : علام تصون ميتكم ؟ كأنها

أعز فلا يدل ما ذكره عليه فإن المعلوم إذا أحدث بحث آخر يجب عليه الوضوء (قوله وقال بعض الشارحين ترك المصنف الخ) أقول : القائل هو الإنفاخى (قوله ورد بأنه قال بعد ذلك ويغسل رأسه ولحيته بالخطمى ، وغسل الرأس بعد الوضوء قبل الغسل بالإجماع فكيف يكون ثلاثاً الخ) أقول : لادلالة القائل على الترتيب (قال المصنف : ثم ينشفه بثوب) أقول : أى ينشف مائه . قال فى المغرب : تنف الماء أحد من أرض أو غدر بجزءة أو غير ما من باب ضرب (قال المصنف : والمساجد أولى) أقول . جمع مسجد بفتح الجيم وهو موضع السجود (قال المصنف : لقول عائشة رضى الله عنها علام تصون ميتكم) أقول : تصون بوزن تبتكون . قال أبى عبد : هو مأخوذ من نصوت

ولأن هذه الأشياء للزينة وقد استغنى الميت عنها . وفي الحى كان تنظيفا لاجتماع الوسخ تحته وصار كالحلتان .

وسلم . ورواه ابن أبي شبة والبيهقي . وقال النووي : إسناده حسن (قوله لقول عائشة رضى الله عنها : علام تنصون ميتكم) تنصون بوزن تبيكون . قال أبو عبيد : هو مأخوذ من نصوت الرجل إذا مددت ناصيته . فأرادت عائشة أن الميت لاجتماع إلى تسريح الرأس . وعبرت بالأخذ بالناصية تنفيرا عنه . وبنت عايه الاستعارة التبعية في الفعل والأثر . ورواه عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن حماد عن إبراهيم عن عائشة : أنها رأت امرأة بكدون رأسها بمشط فقالت : علام تنصون ميتكم . ورواه أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم به . ورواه إبراهيم الحري في كتابه غريب الحديث : حدثنا هشيم أخبرنا المغيرة عن إبراهيم عن عائشة أنها سئلت عن الميت يسرح رأسه فقالت .

[فروع] لا يغسل الزوج امرأته ولا أم الولد سيدها . خلافا للشافعي في الأول ولزفر في الثاني لأنها صارتا أجنبتين . وعدة أم الولد للاستبراء لا أنها من حقوق الوصاة الشرعية . بخلاف عدة الزوجة فلذا تغسل هي زوجها وإن كانت محرمة أو صائغة أو مظاهرا منها إلا أن تكون معتدة عن نكاح فاسد بأن تزوجت المتكوجة ففرق بينهما وردت إلى الأول فأت وهي في عدة النكاح الفاسد . ولو انقضت بعيد موته غسلته . وإلا إن كانت أختان أقامت كل منهما البينة أنه تزوجها ودخل بها ولا يدري الأولى منهما . أو كان قال لفسائه إحداكن طالق ومات قبل البيان فلا تغسل واحدة منهن . ولو بانث قبل موته بسبب من الأسباب بردتها أو تمكينها ابنه

كرهت تسريح رأس الميت فجعلته بمنزلة الأخذ بالناصية في كونه غير محتاج إليه . قال : وفي النهاية : قوله في الحى كان تنظيفا جواب إشكال : أى لا يشكل علينا الحى حيث يسرح شعره ويقص ظفره لأنه محتاج إلى الزينة فلا يعتبر في حقه زوال الجزء . بخلاف الميت فإنه لايسن فيه إزالة الجزء كما في الختان حيث يفرق بين الحى والميت فيه بأن يحتم الحى ولا يحتم الميت بالاتفاق : فكذا في كل زينة تتضمن إبانة الجزء يجب أن يفرق بينهما ، ولم أجد له ربطا بكلام المصنف أصلا ولكنى أقول قوله (ولأن هذه الأشياء للزينة) أى لزينة الميت (وقد استغنى الميت عنها) أى عن الزينة فاستغنى عن هذه الأشياء . فإن قيل : لا نسلم أن هذه الأشياء لزينة الميت فإنها تفعل بالحى أيضا . أجاب بقوله (وفي الحى كان تنظيفا) يعنى ما كانت تعمل بالحى من حيث أنها زينة بل من حيث أنها تنظيف (لاجتماع الوسخ تحته) وذكر الضمير في تحته بتأويل المذكور . بقى أن يقال : هب أنه كان في الحى

الرجل إذا مددت ناصيته (قوله قال في النهاية قوله وفي الحى كان تنظيفا جواب إشكال : أى لا يشكل علينا الحى الخ) أقول : لابد من التأمل كيف يتمشى الإشكال بالحى ، ولعل ذلك هو الذى أشار إليه الشارح بقوله ولم أجد له ربطا . وكذلك قوله لا يعتبر في حقه زوال الجزء الخ لا ربط له بكلام المصنف على تقريره فتأمل (قوله فكذا في كل زينة تتضمن إبانة الجزء يجب أن يفرق بينهما) أقول : ينمى هذا أن كل زينة لاتضمنها لايفرق بينهما . وهو مخالف لقول المصنف وقد استغنى الميت عنها (قوله ولم أجد له ربطا بكلام المصنف أصلا ولكنى أقول قوله ولأن هذه الأشياء للزينة : أى لزينة الميت وقد استغنى الميت عنها : أى عن الزينة فاستغنى عن هذه الأشياء . فإن قيل : لا نسلم أن هذه الأشياء لزينة الميت فإنها تفعل بالحى أيضا الخ) أقول : الظاهر أن مراد الملل حينئذ أن هذه الأشياء إذا فعلت بالميت تكون لزينة لا مطلقا فإنه لا يضر بهال عاقل وحينئذ لا يرتبط السند بالمع ولا يتأيد به ، ثم السائل أن يمنع أنها ما كانت تعمل بالحى من حيث أنها زينة بل الظاهر أنها تعمل لها ، ثم كون هذه الأشياء في الحى لزينة الحى لا يمنع كونها في الميت لزينة حتى يبذل السعى في دفعه لئلا يمل (قوله يعنى ما كانت تعمل بالحى) أقول : لفظ ما في قوله ما كانت فانمى

أو طلاقه لا تغسله وإن كانت في العدة . ولو ارتدت بعد موته فأسلمت قبل غسله لا تغسله . خلافا لزرقي هنا . هو يقول : الردة بعد الموت لا ترفع النكاح لا ارتفاعه بالموت وقد زال المانع بالإسلام في العدة بخلافها قبله . والعدة الواجبة عليها بطريق الاستبراء حتى تقدر بالأقراء . قلنا النكاح قائم لقيام أثره فارتفع بالردة . وكذا لو كانا مجوسيين فأسلم ولم نسلم هي حتى مات لا تغسله . فإن أسلمت غسلته . خلافا لأبي يوسف . هكذا ذكر في المبسوط وذكر أيضا مثله فيمن وطئ أخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته إلى أن تنقضي عدة الموطوعة فمات فانقضت لا تغسله زوجته . وذكر في المنظومة والشرح في هذه ومسألة المجوسية أنه يحل لها غسله عندنا خلافا لزرقي . فالجبر في حله عندنا حالة الغسل وعنده حالة الموت . وكذا لو أن نفس الزوجة وطئت بشبهة فاعتدت فمات زوجها فانقضت عدتها بأثره . وإذا لم يكن للرجل زوجة ولا رجل يغسله لا تغسله بنته ولا أحد من ذوات محارمه . بل تيممه إحداهن أو أمته أو أمة غيره بغير ثوب ، ولا تيممه من تعتق بموته إلا بثوب . والصغير والصغيرة إذا لم يبلغا حد الشهوة يغسلهما الرجال والنساء ، وقدره في الأصل بأن يكون قبل أن يتكلم . والخصي والمجبوب كالتمحل . وإذا ماتت المرأة ولا امرأة . فإن كان محرم من الرجال يمحمها باليد . والأجنبي بالخرقة ويغض بصره عن ذراعيها لا فرق بين الشابة والعجوز . والزوج في امرأته أجنبي إلا في غرض البصر . ولو لم يوجد ماء فيمسحوا الميت وصلوا عليه ثم وجدوه غسلوه وصلوا عليه ثانيا عند أبي يوسف . وعنه يغسل ولا تعاد الصلاة عليه . ولو كفنوه وقد بقى منه عضو لم يغسل يغسل ذلك العضو . ولو بقى نحو الأصبع لا يغسل . ولو دفن بلا غسل وأهالوا عليه التراب يصل على قبره ولا ينش . هكذا عن محمد فرق بين الصلاة عليه بلا غسل قبل الدفن وبعده . وإذا وجد أطراف ميت أو بعض بدنه لم يغسل ولم يصل عليه بل يدفن إلا إن وجد أكثر من النصف من بدنه فيغسل ويصلى عليه . أو وجد النصف ومعه الرأس فيحنث ويصل . ولو كان مشقوقا نصفين لم يوجد أحد الشقين لم يغسل ولم يصل عليه . وإذا وجد ميت لا يدري أسلم هو أم كافر ؟ فإن كان في قرية من قرى أهل الإسلام وعليه سباهم غسل وصلى عليه . وإن كان في قرية من قرى أهل الكفر وعليه سباهم لم يصل عليه . وليس في الغسل استعمال القطن في الروايات الظاهرة . وعن أبي حنيفة أنه يجعل القطن المخلوج في منخريه وفه . وقال بعضهم : في صاخيها أيضا . وقال بعضهم : في دبره أيضا . قال في الظهيرية . واستقبحه عامة العلماء . ولا يجوز الاستنجار على غسل الميت . ويجوز على الحمل والدفن . وأجازوه بعضهم في التسل أيضا . ويكره للغاسل أن ينسل وهو جنب أو حائض . ويندب الغسل من غسل الميت .

تنظيفا لكن الميت أيضا محتاج إلى التنظيف ولهذا قال ويغسل الماء بالمدر أو بالخرص مبالغة في التنظيف ويغسل رأسه وحيته بالخطمي ليكون أنظف فليعمل به من حيث التنظيف . ويمكن أن يقال : إنه تنظيف بإبانة جزء . وذلك في الميت غير مسنون كما في الختان . هذا مستحب في حل هذا المقام :

(قوله ويمكن أن يقال إنه تنظيف بإبانة جزء . وذلك في الميت غير مسنون كما في الختان) أقول : فليمال بذلك من أول الأمر وليسترح .

(فصل في تكفينه)

(السنة أن يكفن الرجل في ثلاثة أثواب إزار وقميص ولقافة) لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام كفن

(فصل في التكفين)

هو فرض على الكفاية . ولذا قدم على الدين . فإن كان الميت موسرا وجب في ماله ، وإن لم يترك شيئا فالكفن على من تجب عليه نفقته إلا الزوج في قول محمد . وعند أبي يوسف يجب على الزوج ولو تركت مالا رعية الفتوى ، كذا في غير موضع . وإذا تعدد من وجبت النفقة عايه على ما يعرف في النفقات فالكفن عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم . ولو كان معتق شخص ولم يترك شيئا وترك خالة موسرة يومه معتقه بتكفينه ، وقال محمد : على خالته . وإن لم يكن له من تجب عليه نفقته فكفته في بيت المال ، فإن لم يعط ظلما أو عجزا فعلى الناس . ويجب عليهم أن يسألوا له . بخلاف الحى إذا لم يجد ثوبا يصلى فيه لا يجب على الناس أن يسألوا له بل يسأل هو ، فلو جمع رجل الدراهم لذلك ففضل شىء منها إن عرف صاحب الفضل رده عليه . وإن لم يعرف كفن محتاجا آخر به ، فإن لم يقدر على صرفها إلى الكفن يتصدق بها . ولو مات في مكان ليس فيه إلا رجل واحد ليس له إلا ثوب واحد ولا شىء للميت له أن يلبسه ولا يكفن به الميت ، وإذا نبش الميت وهو طرى كفن ثانيا من جميع المال ، فإن كان قسم ماله فالكفن على الوارث دون الغرماء وأصحاب الوصايا ، فإن لم يكن فضل عن الدين شىء من التركة ، فإن لم يكن الغرماء قبضوا ديونهم بدئ بالكفن ، وإن كانوا قبضوا لا يسترد منهم شىء وهو في بيت المال . ولا يخرج الكفن عن ملك المتبرع به . فإذا لو كفن رجلا ثم رأى الكفن مع شخص كان له أن يأخذه ، وكذا إذا أقرس الميت سبع كان الكفن لمن كفته لا للورثة (قوله لما روى أنه صلى الله عليه وسلم كفن) في الكب الستة عن عائشة قالت « كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض سميولة من كرسف ليس فيها قميص ولا عمامة » وسمول قرية باليمن . وفتح السين هو المشهور . وعن الأزهري الضم . فإن حمل على أن المراد أن ليس القميص من هذه الثلاثة بل خارج عنها كما قال مالك رحمه الله لزم كون السنة أربعة أثواب . وهو مردود بما في البخارى عن أبي بكر قال لعائشة رضى الله عنها « في كم ثوب كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقالت في ثلاثة أثواب » . وإن عورض بما رواه ابن عدى في الكامل عن جابر بن سمرة رضى الله عنه قال « كفن

(فصل في التكفين)

رتب هذه الفصول على حسب ترتيب ما فيها من الأفعال . تكفين الميت : لفه بالكفن . وهو واجب يدل عليه تقديمه على الدين والإرث والوصية ولذلك قالوا : من لم يكن له مال فكفته على من عليه نفقته كما تقرر . كسوته في حال حياته . وقوله (السنة أن يكفن) يعنى تكفينه (في ثلاثة أثواب) ستة . وذلك لا يثنى كون أصل التكفين واجبا ، ثم التكفين إما أن يكون في حالة الضرورة أو لا . فإن كان الأول كفن بما وجد ، لما روى « أن مصعب بن عمير صاحب راية رسول الله صلى الله عليه وسلم استشهد يوم أحد وترك ثمرة وهي كساء فيه خطوط بيض وسود » فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فأمر بأن يكفن فيها . وإن كان الثاني فهو على نوعين : كفن سنة وهو في حق الرجال ثلاثة (أثواب : إزار ، وقميص . ولقافة) لما ذكر في الكتاب . والسجولة

في ثلاثة أثواب بيض سحوية ، ولأنه أكثر ما يلبسه عادة في حياته فكذلك بعد مماته (فإن اقتدروا على ثوبين جاز ، والثوبان إزار ولقافة) وهذا كفن الكفاية لقول أبي بكر : اغسلوا ثوبَي هذين وكفنوني فيهما . ولأنه أدق لباس

الذي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب : قميص ، وإزار . ولقافة « فهو ضعيف بناصع بن عبد الله الكوفي ، ولينه السائي » ثم إن كان ممن يكتب حديثه لا يوازى حديث عائشة . وما روى محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي « أن النبي صلى الله عليه وسلم كفن في حلة بمانية وقميص « مرسل ، والمرسل وإن كان حجة عندنا لكن ما وجه تقديمه على حديث عائشة : فإن أمكن أن يعادل حديث عائشة بحديث التميمي بسبب تعدد طرقه منها الطريقان اللذان ذكرنا . وما أخرج عبد الرزاق عن الحسن البصري نحوه مرسل . وما روى أبو داود عن ابن عباس قال « كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب : قميصه الذي مات فيه ، وحلة نجرافية » وهو ضعف بيزيد بن أبي زياد . ثم ترجع بعد المعادلة بأن الحال في تكفينه أشكف للرجال ثم البحث وإلا ففيه تأمل . . وقد ذكروا أنه عليه الصلاة والسلام غسل في قميصه الذي توفي فيه فكيف يلبسونه الأكفان فوقه وفيه بللها ؟ والله سبحانه أعلم . والحالة في عرفهم مجموع ثوبين إزار ورداء . وليس في الكفن عمامة عندنا ، واستحسنها بعضهم لما روى عن ابن عمر أنه كان يعممه ويحعل العذبة على وجهه وأحبا البياض ولا بأس بالبرود والعصب والكتان للرجال ، ويموز للنساء الحرير والمزعر والمعصر اعتبارا لكفن باللباس في الحياة . والراحت في التكنين كالبالغ . والمراقة كالبالغة (قوله ولأنه) أي عدد الثلاث أكثر ما يلبسه عادة في حياته فكذلك بعد مماته ، فأفاد أن أكثر ما يكفن فيه الرجل ثلاثة . وصرح بأن أكثر ما يكفن فيه الرجل ثلاثة غير واحد من المصنفين . وقد يقال : مقتضاه أنه إذا مات ولم يترك سوى ثلاثة أثواب هو لا يلبسها ليس غير وعليه ديون يعطى لرب الدين ثوب منها لأن الأكثر ليس بواجب بل هو المسنون ، وقد قالوا : إذا كان بالمال كثرة وبالورثة قلة فكفن السنة أولى من كفن الكفاية ، وهذا يقتضي أن كفن الكفاية وهو الثوبان جائز في حالة السعة ، ففي حال عدمها ووجود الدين ينبغي أن لا يعدل عنه تقديم الواجب ، وهو الدين على غير الواجب وهو الثلاثة ، لكنهم سخطوا في غير موضع أنه لا يباع منه شيء للدين كما في حال الحياة إذا أفلس وله ثلاثة أثواب هو لا يلبسها لا ينزع عنه شيء فيباع ولا يبعد الجواب (قوله فإن اقتصروا على ثوبين جاز) إلا أنه إن كان بالمال قلة وبالورثة كثرة فهو أولى ، وعلى القلب كفن السنة أولى ، وكفن الكفاية أقل ما يجوز عند الاختيار ، وفي حالة الضرورة بحسب ما يوجد (قوله لقول أبي بكر) روى الإمام أحمد في كتاب الزهد : حدثنا يزيد بن هرون ، أخبرنا إسماعيل ابن أبي خالد عن عبد الله التيمي مولى الزبير بن العوام عن عائشة رضي الله عنها قالت : « لما احتضر رضي الله عنه تمثلت بهذا البيت :

أعاذل ما يغني الثراء عن الفقى إذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر

فقال لها : يا بنية ليس كذلك ، ولكن قولى - وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد - ثم انظروا ثوبَي هذين فاغسلوهما ثم كفنوني فيها فإن الحى أحوج إلى الجديد . وروى عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت : « قال أبو بكر لتوبيه الذين كان يمرض فيهما : اغسلوهما وكفنوني فيهما ، فقالت عائشة : ألا نشتري لك جديدا ؟ قال لا ، الحى أحوج إلى الجديد من الميت . وفي القروع : الفضيل والجديد سواء في الكفن .

نسبة إلى تحول بفتح السين . وعن الأزهري بالضم : وهى قرية باليمن . وفي حق النساء خمسة أثواب : إزار . ودرع ،

الأحياء . والإزار من القرن إلى القدم . واللفافة كذلك . والقميص من أصل العتيق إلى القدم (فإذا أرادوا لف الكفن ابتدعوا بجانبه الأيسر فلفوه عليه ثم بالأيمن) كما في حال الحياة ، وبسطه أن تبسط اللفافة أولاً ثم ببسط عليها الإزار ثم يقمص الميت ويوضع على الإزار ثم يعطف الإزار من قبل اليسار ثم من قبل اليمين . ثم اللفافة كذلك (وإن خافوا أن ينتشر الكفن عنه عقوده بخرقه) صيانة عن الكشف (وتكفن المرأة في خمسة أثواب درع وإزار وخمار ولفافة وخرقة تربط فوق ثديها) لحديث أم عطية « أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى اللواتي غسلن

ذكره في التحفة . هذا وفي البخارى غير هذا عن عائشة أن أبا بكر قال لها « في كم كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قالت : في ثلاثة أثواب بيض ليس فيها قميص ولا عمامة . قال في أى يوم توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قلت يوم الاثنين . قال فأى يوم هذا ؟ قلت يوم الاثنين . قال أرجو فيها بيني وبين الليل فنظر إلى ثوب عليه كان يمرض فيه به ردع من زعفران فقال اغسلوا ثوبى هذا وزيدوا عليه ثوبين وكفنوا فيها . قلت : إن هذا خلق ، قال الحى أحق بالجديد من الميت إنما هو المهلة ، فلم يتوف حتى أسس من ليلة الثلاثاء ودفن قبل أن يصبح والردع بالمحملات الأثر . والمهلة مثلث الميم : صديد الميت . فإن وقع التعارض في حديث أبى بكر هذا حتى وجب تركه لأن سند عبد الرزاق لا ينقص عن سند البخارى ، فحديث ابن عباس في الكتب الستة في المحرم الذى رقصته ناقته قال فيه عليه الصلاة والسلام « وكفنوه في ثوبين » وفى لفظ « في ثوبيه » واعلم أن الجمع ممكن . فلا يترك بأن يحمل ما فى عبد الرزاق وغيره من حديث أبى بكر . على أنه ذكر بعض المتن دون كله بخلاف ما فى البخارى ، وحينئذ فيكون حديث ابن عباس هو الشاهد ، لكن رواية ثوبيه تقتضى أنه لم يكن له معه غيرها فلا يفيد كونه كفن الكفاية ، بل قد يقال إنما كان ذلك للضرورة فلا يستلزم جواز الاقتصاد على ثوبين حال القدرة على الأكثر ، إلا أنه خلاف الأولى كما هو كفن الكفاية ، والله سبحانه أعلم (قوله والإزار من القرن إلى القدم ، واللفافة كذلك) لا إشكال فى أن اللفافة من القرن إلى القدم ، وأما كون الإزار كذلك فى نسخ من المختار وشرحه اختلاف فى بعضها : يقمص أولاً وهو من المنكب إلى القدم ، ويوضع على الإزار وهو من القرن إلى القدم ، ويعطف عليه إلى آخره . وفى بعضها : يقمص ويوضع على الإزار وهو من المنكب إلى القدم ، ثم يعطف ، وأنا لا أعلم وجه مخالفة إزار الميت إزار الحى من السنة ، وقد قال عليه الصلاة والسلام فى ذلك المحرم « كفنوه فى ثوبيه » وهما ثوبا إحرامه إزاره ورداؤه ، ومعلوم أن إزاره من الحق ، وكذا أعطى اللاتي غسلن ابنته حقوه على ما سذكر (قوله والقميص من أصل العتيق) بلا جيب وذخريص وكين كذا فى الكافي ، وكونه بلا جيب بعيد ، إلا أن يراى بالجيب الشق النازل على الصدر (قوله ابتدعوا بجانبه الأيسر) ليقع الأيمن فوقه ولم يذكر العمامة ، وكرهها بعضهم لأنه يصير الكفن بها شفعاً ، واستحسنه بعضهم لأن ابن عمر كان يعمم الميت ويجعل ذنب العمامة على وجهه (قوله لحديث أم عطية) قيل الصواب ليل بنت قانف قالت : « كنت فيمن غسل أم كلثوم بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان أول ما أعطانا الحقاً ثم الدرع ثم الخمار ثم الملحفة ثم أدرجت بعدى فى التراب الآخر » رواه أبوداود ، وروى حقوه فى حديث غسل زينب وهو فى الأصل معقد الإزار وجمعه أحق وأشقاء . ثم سمي به الإزار للمجاورة ، وهذا ظاهر فى أن إزار الميتة كالإزار الحى من الحق فيجب كونه فى الذكر كذلك

وخمار ، ولفافة ، وخرقة تربط فوق ثديها . وكفن كفاية . وهو فى حق الرجل ثوبان : إزار ، ولفافة . وفى حق المرأة ثلاثة أثواب : قميص ، وإزار ، وخمار . وما فى الكتاب واضح .

ابنته خمسة أثواب » ولأنها تخرج فيها حالة الحياة فكذا بعد الممات (ثم هذا بيان كفن السنة . وإن اقتصرنا على ثلاثة أثواب جاز) وهي ثوبان وخمار (وهو كفن الكفاية ، ويكره أقل من ذلك . وفي الرجل يكره الاقتصار على ثوب واحد إلا في حالة الضرورة) لأن مصعب بن عمير رضى الله عنه حين استشهد كفن في ثوب واحد وهذا كفن الضرورة (وتلبس المرأة الدرع أولاً ثم يجعل شعرها صغيرتين على صدرها فوق الدرع . ثم الحمار فوق ذلك تحت الإزار . ثم الإزار ثم اللقافة . قال : ويحجر الأكفان قبل أن يدرج فيها وترا) لأنه عليه الصلاة والسلام أمر بإحجار أكفان ابنته وترا ، والإحجار هو التطيب ، فإذا فرغوا منه صلوا عليه لأنها فريضة .

(فصل في الصلاة على الميت)

لعدم الفرق في هذا ، وقد حسنه النووي وإن أعله ابن القطان بجهالة بعض الرواة . وفيه نظر إذ لا مانع من حضور أم عطية غسل أم كلثوم بعد زينب ، وقول المنثري : أم كلثوم توفيت وهو عليه الصلاة والسلام غائب معارض يقول ابن الأثير في كتاب الصحابة إنها ماتت سنة تسع بعد زينب بسنة وصلى عليها عليه الصلاة والسلام . قال : وهي التي غسلها أم عطية . ويشده ماروي ابن ماجه : حدثنا أبو بكر بن أبي شبة . حدثنا عبد الوهاب الثقفي عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أم عطية قالت « دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نغسل ابنته أم كلثوم فقال : اغسلها ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك إن رأيتهن ذلك بماء وسدر . واجعلن في الآخرة كافوراً . فإذا فرغتن فأذني . فلما فرغنا آذناه : فألقى إلينا حقيقه وقال : أشعرنها إياه » وهذا سند صحيح . وما في مسلم من قوله مثل ذلك في زينب لا ينافية لما قلناه آنفاً (قوله وهي ثوبان وخمار) لم يعين الثوبين . وفي الخلاصة : كفن الكفاية لها ثلاثة : قميص . وإزار . ولقافة . فلم يذكر الحمار . وما في الكتاب من عد الحمار أولى ، ويجعل الثوبان قميصاً ولقافة . فإن بهذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف ترك الحمار (قوله وتلبس المرأة الدرع الخ) لم يذكر موضع الخرقه . وفي شرح الكنز : فوق الأكفان كيلاً ينتشر . وعرضها ما بين ندى المرأة إلى السرة . وقيل ما بين الندى إلى الركبة كيلاً ينتشر الكفن عن الفخذين وقت المشي . وفي التحفة : تربط الخرقه فوق الأكفان عند الصدر فوق اليدين (قوله لأن مصعب بن عمير) أخرج الجماعة إلا ابن ماجه عن خباب بن الارت قال : « هاجرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نريد وجه الله فوق أجرتنا على الله . فمنا من مضى لم يأخذ من أجره شيئاً منهم مصعب بن عمير قتل يوم أحد وترك نمره ، فكننا إذا غطينا بها رأسه بدت رجلاه ، وإذا غطينا بها رجله بدا رأسه . فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نغطي رأسه ونجعل على رجله الإذخر » (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام أمر بإحجار أكفان ابنته) غريب ، وقلمنا من المستدرك عنه عليه الصلاة والسلام « إذا أجمرت الميت فأجروه ثلاثاً » وفي لفظ لابن حبان « فأوتروا » وفي لفظ البيهقي « جروا كفن الميت ثلاثاً » قيل سنده صحيح .

(فصل في الصلاة على الميت)

هي فرض كفاية . وقوله في التحفة إنها واجبة في الجملة محمول عليه ، ولذا قال في وجه كونه على الكفاية

(فصل في الصلاة على الميت)

الصلاة على الميت فرض كفاية . أما فرضيته فلأن الله تعالى أمر بقوله عز وجل « - وصل عليهم - والأمر

(فصل في الصلاة على الميت)

(قوله أما فرضيته فلأن الله تعالى أمر بقوله - وصل عليهم -) أقول : أجمع أهل التفسير على أن المأمور به هو الدعاء والاستغفار للمعدن .

لأن ما هو الفرض وهو قضاء حتى الميت يحصل البعض . والإجماع على الافتراض . وكونه على الكفاية كاف . وقيل في مستند الأول قوله تعالى - وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم - والحمل على المفهوم الشرعي أولى ما أمكن وقد أمكن جعلها صلاة جنازة . لكن هذا إذا لم يصرح أهل التفسير بخلاف هذا . وفي الثاني قوله عليه الصلاة والسلام « صلوا على صاحبكم » فلو كان فرض عين لم يتركه عليه الصلاة والسلام . وشرط صحته إسلام الميت وطهارته ووضعه أمام المصل . فلماذا القيد لا تجوز على غائب ولا حاضر محمول على دابة أو غيرها . ولا موضوع متقدم عليه المصل . وهو كالإمام من وجه . وإنما قلنا من وجه لأن صحة الصلاة على الصبي أفادت أنه لم يعتبر إماما من كل وجه . كما أنها صلاة من وجه . وعن هذا قلنا إذا دفن بلا غسل ولم يمكن إخراجة إلا بالنبش سقط هذا الشرط وصلى على قبره بلا غسل للضرورة . بخلاف ما إذا لم يهل عليه التراب بعد فأنه يخرج فيغسل . ولو صلى عليه بلا غسل جهلا فلا ولا يخرج إلا بالنبش تعاد لفساد الأولى . وقيل تنقلب الأولى صحيحة عند تحقق العجز فلا تعاد . وأما صلاته عليه الصلاة والسلام على النجاشي كان إما لأنه رفع سريره له حتى رآه عليه الصلاة والسلام بحضرته فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه الإمام ويحضرته دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء . وهذا وإن كان احتمالا لكن في المروى ما يوجب إليه . وهو ما رواه ابن جبان في صحيحه من حديث عمران بن الحصين أنه عليه الصلاة والسلام قال « إن أئمتكم النجاشي توفى فقوموا صلوا عليه . فقام عليه الصلاة والسلام وصفا خلفه . فكبر أربعا وهم لا يظنون أن جنازته بين يديه » فهذا اللفظ يشير إلى أن الواقع خلاف ظنهم لأنه هو فائدته المعتد بها . فلما أن يكون سمعه منه عليه الصلاة والسلام أو كشف له . وإما أن ذلك خص به النجاشي فلا يلحق به غيره وإن كان أفضل منه كشهادة خزيمة مع شهادة الصديق . فإن قيل : بل قد صلى على غيره من الغيب وهو معاوية ابن معاوية المزني ويقال الأثبي « نزل جبريل عليه السلام بقبولك فقال : يا رسول الله إن معاوية بن المزني مات بالمدينة أحب أن أطوى لك الأرض فتصلى عليه » قال نعم . فضرربنخناحه على الأرض فرفع له سريره فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة عليهم السلام . في كل صف سبعون ألف ملك . ثم رجع فقال عليه الصلاة والسلام لجبريل عليه السلام : هم أحرك هذا ؟ قال بجه سورة - قل هو الله أحد - وقراءته إياها جانيا وذاهبا وقائما وقاعدا وعلى كل حال » رواه الطبراني من حديث أبي أمامة وابن سعد في الطبقات من حديث أنس وعليّ وزيد وجعفر لما استشهد بموت علي ما في المغازي الواقدي : حدثني محمد بن صالح عن عاصم بن عمر بن قتادة . وحدثني عبد الجبار بن سمارة عن عبد الله بن أبي بكر قال « لما التقى الناس بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر وكشف له ما بينه وبين الشام فهو ينظر إلى معتركهم . فقال عليه الصلاة والسلام : أخذ الراية زيد بن حارثة فقبض حتى استشهد وحلى عليه ودعا له وقال : استغفروا له . دخل الجنة وهو يسعي . ثم أخذ الراية جعفر بن أبي طالب فقبض حتى استشهد . فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ودعا له وقال : استغفروا له دخل الجنة فهو يظير فيها بينا حين حيث شاء » قلنا : إنما ادعينا الخصوصية بتقدير أن لا يكون رفع له سريره ولا هو مرئي له . وما ذكر بخلاف ذلك . وهذا مع ضعف الطرق فإني في المغازي مرسل من الطريقتين . وما في الطبقات ضعيف بالعلاء وهو ابن زيد . ويقال ابن يزيد اتفقوا على ضعفه . وفي رواية الطبراني بقية بن الوليد . وقد عتقته . ثم دليل الخصوصية :

لوجوب وعلى ذلك أجمعت الأمة . وأما أنها على الكفاية فلا في الإيجاب على جميع الناس استحالة أو حرجا

(وأولى الناس بالصلاة على الميت السلطان إن حضر) لأن في التقدم عليه ازدراء به (فإن لم يحضر فالقاضي) لأنه صاحب ولاية (فإن لم يحضر فيستحب تقديم إمام الحلي) لأنه رضىه في حال حياته . قال (ثم الولي والأولياء على الترتيب المذكور في النكاح .

أنه لم يصل على غائب إلا على هؤلاء ومن سوى التجاشي صرح فيه بأنه رفع له وكان برأى منه مع أنه قد توفى خلق منهم رضى الله عنهم غيباً في الأسفار كأرض الحيشة والغزوات ومن أعز الناس عليه كان القراء . ولم يؤثر قط عنه بأنه صلى عليهم وكان على الصلاة على كل من توفى من أصحابه حريصاً حتى قال « لا يموتن أحد منكم إلا آذنتموني به . فإن صلاتي عليه رحمة له » على ما سذكر . وأما أركانها فالذى يفهم من كلامهم أنها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم إن حقيقتها هو الدعاء والمقصود منها . ولو صلى عليها قاعداً من غير عذر لا يجوز وكذا ركبها . ويجوز القعود للعدو . ويجوز اقتداء القائمين به على الخلاف السابق في باب الإمامة . وقالوا : كل تكبيرة بمنزلة ركعة . وقالوا يقدم البناء والصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام لأنه سنة الدعاء . ولا يخفى أن التكبيرة الأولى شرط لأبنا تكبيرة الإحرام (قوله وأولى الناس بالصلاة عليه الخ) الخليفة أولى إن حضر) ثم إمام المصر وهو سلطانه . ثم القاضي . ثم صاحب الشرط . ثم خليفة الوالى . ثم خطيبة القاضي . ثم إمام الحلي . ثم ولى الميت . وهو من سذكر . وقال أبو يوسف : الولي أولى مطلقاً وهو رواية عن أبي حنيفة وبه قال الشافعي . لأن هذا حكم يتعلق بالولاية كالإكناح فيكون الولي مقدماً على غيره فيه . وجه الأول ما روى أن الحسين بن علي قدم سعيد بن العاص لما مات الحسن وقال : لولا السنة لما قدمت . وكان سعيد والياً بالمدينة . يعنى متولياً . وهو الذى يسمى في هذا الزمان النائب . ولأن في التقدم عليهم ازدراء بهم وتعظيم أولى الأمر واجب . وأما إمام الحلي فلما ذكر . وليس تقديمه بواجب بل هو استحباب وتعليل الكتاب يرشد إليه . وفي جوامع الفقه : إمام المسجد الجامع أولى من إمام الحلي (قوله والأولياء على الترتيب الخ) يستثنى منه الأب مع الابن ، فإنه لو اجتمع للميت أبوه وابنه فالأب أولى بالاتفاق على الأصح . وقيل تقديم الأب قول محمد . وعندهما الابن أولى على حسب

فاكتفى ببعض كما في الجهاد . روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أن الإمام الأعظم وهو الخليفة أولى إن حضر ، وإن لم يحضر فإمام المصر أولى إن حضر ، فإن لم يحضر فالقاضي أولى ، فإن لم يحضر فصاحب الشرطة أولى . فإن لم يحضر فإمام الحلي . فإن لم يحضر فالأقرب من ذوى قرابته . وبهذه الرواية أخذ كثير من مشايخنا . وقوله في الكتاب السلطان يجوز أن يراد به الإمام الأعظم إن حضر ، فإن لم يحضر فإمام المصر . وقوله (ثم الولي) إنما هو على قول أبي حنيفة ومحمد . وأما على قول أبي يوسف فالولى أولى بالصلاة على الميت على كل حال . قال الله تعالى - وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله - ولهما أن الحسن بن علي رضى الله عنهما لما مات خرج الحسين والناس لصلاة الجنائز ، فقدم الحسين سعيد بن العاص ، وكان سعيد يومئذ والياً بالمدينة فأنى أن يتقدم . فقال له الحسين : تقدم . ولولا السنة ما قدمت . والآية محمولة على الموارث وعلى ولاية المناكحة . وقوله والأولياء على الترتيب المذكور في النكاح يقتضى أن يتقدم الابن على الأب . وقد ذكر محمد في كتاب الصلاة أن الأب

(قوله وقوله في الكتاب السلطان يجوز أن يراد به الإمام الأعظم إن حضر وإمام المصر الخ) أقول : يعنى ما يشمل إمام مصر وإمام المصر على الخصوص فلا يتناول البشارة الإمام الأعظم . نعم يعلم حكمه بالدلالة ثم أتى في قوله إن حضر الخ بحث (قوله والآية محمولة على الموارث الخ) أقول : لابد لتعديد الإطلاق من دليل

فإن صلى غير الولي أو السلطان أعاد الولي) يعني إن شاء لما ذكرنا أن الحق للأولياء (وإن صلى الولي لم يجز

اختلافهم في النكاح ، فعند محمد أب المعترضة أولى بإنكاحها من ابنها ، وعندهما ابنها أولى . وجه الفرق أن الصلاة تعتبر فيها القضية والأب أفضل . ولذا يقدم الأسن عند الاستواء كما في آخرين شقيقين أو لأب أسنهم أولى . ولو قدم الأسن أجنبيا ليس له ذلك . وللصغير منعه لأن الحق لهما لاستوائهما في الرتبة . وإنما قدمنا الأسن بالسنة ، قال عليه الصلاة والسلام في حديث القسامة « ليتكلم أكبرهما » وهذا يفيد أن الحق للابن عندهما ، إلا أن السنة أن يقدم هو أباه ، ويدل عليه قولهم سائر القربايات أولى من الزوج إن لم يكن له منها ابن ، فإن كان فالزوج أولى منهم لأن الحق للابن وهو يقدم أباه ، ولا يبعد أن يقال إن تقديمه على نفسه واجب بالسنة . ولو كان أحدهما شقيقا والآخر لأب جاز تقديم الشقيق الأجنبي ، ومولى العتاقة وابنه أولى من الزوج ، والمكاتب أولى بالصلاة على عبيده وأولاده . ولومات العبد وله ولي حر فالولي أولى على الأصح ، وكذا المكاتب إذا مات ولم يترك ولاء فإن أدت الكتابة كان الولي أولى ، ولما إن كان المال حاضرا يؤمن عليه التوى ، وإن لم يكن للميت ولي فالزوج أولى ثم الجيران من الأجنبي أولى ، ولو أوصى أن يصلى عليه فلان في العيون أن الوصية باطلة . وفي نوادر ابن رستم جنازة ، ويومر فلان بالصلاة عليه . قال الصدر الشهيد : الفتوى على الأول (قوله فإن صلى غير الولي والسلطان أعاد الولي) هذا إذا كان هذا الغير غير مقدم على الولي ، فإن كان ممن له التقديم عليه كالقاضي ونائبه لم يعد (قوله وإن صلى الولي) وإن كان وحده لم يجز لأحد أن يصلى بعده ، واستفيد عدم إعادة من بعد الولي إذا

أولى ، فن المشايخ من قال هو قول محمد . وأما على قول أبي حنيفة فالابن أولى ، وعلى قول أبي يوسف الولاية لهما إلا أنه يقدم الأب احتراماً له . ومنهم من قال لا بل مذكوره في صلاة الجنائز أن الأب أولى قول الكل لأن للأب زيادة فضيلة وسن ليست للابن ، والفضيلة أثر في استحقاق الإمامة فيرجع الأب بذلك بخلاف النكاح وعلى قول هؤلاء . قوله (والأولياء على القريب المذكور في النكاح) محمول على غير الأب والابن فبنو الأعيان ينجبون بنى العلات والأكبر سنا يحجب الأصغر من كل واحد منهما لأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بتقديم الأسن فإن أراد الأكبر من الأعيان أن يقدم إنسان فليس له ذلك إلا برضا الآخر لأن الحق لهما لاستوائهما في القرابة ، وإن أراد بنو الأعيان تقديم إنسان فليس لأحد من بنى العلات منعه لأنه لاحق له مع وجودهم ، وابن عم المرأة أحق من زوجها إن لم يكن له منها ابن لانقطاع النكاح بموتها والتحاقه بالأجانب ، فإن كان له ذلك فهو أحق بالصلاة عليها لأن الحق يثبت للابن في هذه الحالة . ثم الابن يقدم أباه احتراماً له فيثبت للزوج حق الصلاة عليها من هذا الوجه . قال القدوري : وسائر القربايات أولى من الزوج . وقال الشافعي : الزوج أولى لأن ابن عباس صلى على امرأته وقال : أنا أحق بها . ولما روى عن ابن عمر أنه لما ماتت امرأته قال لأوليائها : كنا أحق بها حين كانت حية ، فإذا ماتت فأنتم أحق بها . وحديث ابن عباس محمول على أنه كان إماماً حتى (فإن صلى غير الولي أو السلطان أعاد الولي) وإنما قيد بذكر السلطان ، لأنه لو صلى السلطان فلا إعادة لأحد لأنه هو المقدم على الولي ، ثم هو ليس بمنحصر على السلطان ، بل كل من كان مقدماً على الولي في ترتيب الإمامة في صلاة الجنائز على ما ذكرنا فصله هو لا يبعد الولي ثانياً قال الإمام الولولنجي في فتاواه : رجل صلى على جنازة والولي

(قوله لأنه لاحق له مع وجودهم) أقول : كذلك للأصغر مع وجود الأكبر

لأحد أن يصلي بعده) لأن الفرض يتأدى بالأولى والتنفل بها غير مشروع ، ولهذا رأينا الناس تركوا عن آخرهم الصلاة على قبر النبي عليه الصلاة والسلام وهو اليوم كما وضع (وإن دفن الميت ولم يصلى عليه

صلى من هو مقدم على الولي بطريق الدلالة لأنها إذا منعت الإعادة بصلاة الولي فبصلاة من هو مقدم على الولي أولى . والتعليل المذكور وهو أن الفرض تأدى والتنفل بها غير مشروع يستلزم منع الولي أيضا من الإعادة إذا صلى من الولي أولى منه . إذ الفرض وهو قضاء حتى الميت تأدى به فلا بد من استثناء من له الحق من منع التنفل وادعاء أن عدم المشروعية في حق من لاحق له ، أما من له الحق فتبقى الشرعية ليستوفى حقه . ثم استدل على عدم شرعية التنفل بترك الناس عن آخرهم الصلاة على قبر النبي صلى الله عليه وسلم ، ولو كان مشروعاً لما أعرض الخلق كلهم من العلماء والصالحين والراغبين في التقرب إليه عليه الصلاة والسلام بأنواع الطرق عنه ، فهذا دليل ظاهر عليه فوجب اعتباره . ولذا قلنا لم يتسع لمن صلى مرة التكرير . وأما ما روى أنه عليه الصلاة والسلام صلى على قبر بعد ماضى عليه أهله فلائنه عليه الصلاة والسلام كان له حق التقدم في الصلاة (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام صلى على قبر امرأة) روى ابن حبان وصححه والحاكم وسكت عنه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن عمه يزيد ابن ثابت قال « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم : فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر فساءل عنه ؟ فقالوا فلانة فمرفها . فقال ألا آذنتموني ؟ قالوا : كنت قاتلا صائما ، قال : فلا تفعلوا ، لا أعرفن ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتموني به فإن صلاتي عليه رحمة . ثم أتى القبر فصفا فخلقه وكبر عليه أربعاً » وروى مالك مالك في الموطأ عن ابن شهاب عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف « أنه أخبره أن مسكينة مرضت ، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمرضها ، فقال عليه الصلاة والسلام : إذا ماتت فأذنوني بها . فخرجوا ينجازيها ليلا ففكروها أن يوقظوه . فلما أصبح أخبر بشأنها فقال : ألم آمركم أن تؤذنوني بها ؟ فقالوا : يا رسول الله كرهنا أن نخرجك ليلا أو نوقظك . فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى صف بالناس على قبرها وكبر أربع تكبيرات « وما في الحديث أنه صفهم خلفه . وفي الصحيحين عن الشعبي قال « أخبرني من شهد النبي صلى الله عليه وسلم أتى

خلفه ولم يرض به ، إن تابعه وصلى معه لا يعيد لأنه صلى مرة ، وإن لم يتابعه فإن كان المصلي السلطان أو الإمام الأعظم في البلدة أو القاضي أو الوالي على البلدة أو إمام حى ليس له أن يعيد لأن هؤلاء هم الأولون منه . وإن كان غيرهم فله الإعادة وكذا ذكر في التجنيس والفتاوى الظهيرية . قال في النهاية : ذكر في الكتاب إعادة الولي إذا لم يصلها ولم يذكر إعادة السلطان إذا لم يصلها ، ويجب أن يكون حكمه في ولاية الإعادة كحكم الولي لما أنه مقدم في حق صلاة الجنائزة على الولي . فلما ثبت حق الإعادة للأخوة فلأن ثبت للأعلى منه أولى ، وقال : قد وجدت رواية في نواذر الصلاة تشهد بما ذكر . وقال في قوله وإن صلى الولي لم يجوز لأحد أن يصلى بعده تخصيص الولي ليس بقيد لما أنه لو صلى السلطان أو غيره ممن هو أولى من الولي في الصلاة على الميت ممن ذكرنا ليس لأحد أن يصلى بعده أيضا على ما ذكرنا من رواية الولي والولي والتجنيس ، وهذا الذى ذكره بقوله لم يجوز لأحد أن يصلى بعده مذهبنا . وقال الشافعي : تعاد الصلاة على الجنائزة مرة بعد أخرى لما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقبر جديد فساءل عنه ، فقيل قبر فلانة ، فقال : هلا آذنتموني بالصلاة ؟ فقيل إنها دفنت ليلا فخشينا عليك هوام الأرض فقام وصلى على قبرها » ولما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى عليه أصحابه فوجا بعد فوج . ولنا ما ذكر في الكتاب . وقوله (وهو اليوم كما وضع) لأن لحوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام حرام على الأرض به ورد الأثر

صلى على قبره) لأن النبي صلى الله عليه الصلاة والسلام صلى على قبر امرأة من الأنصار (ويصلى عليه قبل أن ينفسخ) والمعتبر في معرفة ذلك أكبر الرأى هو الصحيح لاختلاف الحال والزمان والمكان (والصلاة أن يكبر تكبيرة بحمد الله عقيبها ،

على قبر منبوذ فصفهم فكر أربعة ١ قال الشيباني : من حدثك بهذا ؟ قال : ابن عباس . دليل على أن لمن لم يصل أن يصلى على القبر وإن لم يكن الولي . وهو خلاف مذهبنا . فلا مخلص لإبداء أنه لم يكن صلى عليهما أصلاً وهو في غاية البعد من الصحابة . ومن فروع عدم تكرارها عدم الصلاة على عضو . وقد قدمناه في فصل الغسل . وذلك لأنه إذا وجد الباقي صلى عليه فيتكرر ، ولأن الصلاة لم تعرف شرعاً إلا على تمام الحقة ، إلا أنه ألحق الأكثر بالكل فينبى في غيره على الأصل (قوله صلى على قبره) هذا إذا أهيل التراب سواء كان غسل أو لا لأنه صار مسلماً لمالكه تعالى وخرج عن أيدينا فلا يتعرض له بعد ، بخلاف ما إذا لم يهمل فإنه يخرج ويصلى عليه . وقلنا أنه إذا دفن بعد الصلاة قبل الغسل إن أهالوا عليه لا يخرج وهل يفضل على قبره ، قيل لا . والكرضي نعم ، وهو الاستحسان لأن الأولى لم يعتد بها ترك الشرط مع الإمكان . والآل زال الإمكان فسقطت فرضية الغسل لأنها صلاة من وجه ودعاء من وجه ، فبالنظر إلى الأوّل لا يجوز بلا طهارة أصلاً . وإلى الثاني يجوز بلا عجز . فقلنا يجوز بدلونها حالة العجز لا القدرة عملاً بالشبهين (قوله هو الصحيح) احتراز عما عن أبي حنيفة أنه يصلى إلى ثلاثة أيام (قوله لاختلاف الحال) أى حال الميت من السمن والمزال والزمان من الحر والبرد والمكان إذ منه ما يسرع بالإبلاء ومنه لا . حتى لو كان في رأيهم أنه تفرقت أجزاء قبل الثلاث لا يصلون إلى الثلاث (قوله والصلاة أن يكبر تكبيرة بحمد الله عقيبها) عن أبي حنيفة يقول : سبحانك اللهم وبحمدك إلى آخره . قالوا لا يقرأ الفاتحة إلا أن

ولأنما صلى النبي صلى الله عليه وسلم لأن الحق كان له . قال الله تعالى - النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم - وليس لغيره ولاية الإسقاط . وهكذا تأويل فعل الصحابة ، فإن أبا بكر كان مشغولاً بتسوية الأمور وتسكين الفتنة فكانوا يصلون عليه قبل حضوره ، وكان الحق له لأنه هو الخليفة ، فلما فرغ صلى عليه ثم لم يصل عليه أحد بعده . كذا في الميسوط . وقوله (صلى على قبره) يعنى إذا وضع اللين على اللحد وأهمل التراب عليه ، وأما إذا لم يوضع اللين على اللحد أو وضع ولكن لم يهمل التراب عليه يخرج ويصلى عليه لأن التسليم لم يتم بعد ، كذا في المحيط وغيره . وقوله (والمعتبر في ذلك) أى في عدم التفسخ . وقوله (هو الصحيح) احتراز عما روى عن أبي يوسف في الأمالى أنه يصلى على الميت في القبر إلى ثلاثة أيام ، ويعده لا يصلى عليه . وهكذا ذكر ابن رستم في نوادره ، عن محمد عن أبي حنيفة . والصحيح أن ذلك ليس بتقدير لازم . لأن تفرق الأجزاء يختلف باختلاف جال الميت من السمن والمزال . وباختلاف الزمان من الحر والبرد ، وباختلاف المكان من الصلاة والرخاوة . والنبي روى وأن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على شهداء أحد بعد ثمان سنين معناه دعا لهم وهو حقيقة لغوية . وقيل إنهم كانوا كما دفنوا لم تفرق أعضاؤهم ، وإذا كان أكثر الرأى هو المعتبر ، فإن كان في أكثر رأيهم أن أجزاء الميت تفرقت قبل ثلاثة أيام لا يصلون عليه إلى ثلاثة أيام ، وإن كان فيه أنها لم تفرق بعد ثلاثة أيام يصلى عليه بعد ثلاثة أيام . قال (والصلاة أن يكبر تكبيرة) الصلاة على الميت أربع تكبيرات (بحمد الله عقب التكبيرة الأولى) ولم يعين نوعاً من التثناء بخلاف سائر الصلوات فإنه يقول فيها : سبحانك اللهم الخ كما مر

ثم يكبر تكبيرة يصلي فيها على النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم يكبر تكبيرة يدعو فيها لنفسه وللميت والمسلمين

يقرأها بنية الشاء، ولم تثبت القراءة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وفي موطأ مالك عن مالك عن نافع وأن ابن عمر كان لا يقرأ في الصلاة على الجنائز ويصلي بعد التكبيرة الثانية كما يصلي في التشهد، وهو الأول . ويدعو في الثالثة للميت ونفسه ولأبويه وللمسلمين . ولا توثبت في الدعاء سوى أنه بأمور الآخرة . وإن دعا بالمأثور فما أحسنه وأبلغه . ومن المأثور حديث عوف بن مالك « أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظ من دعائه : اللهم اغفر له وارحمه ووعافه واعف عنه . وأكرم نزله ووسع مدخله ، واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس ، وأبدله داراً خيراً من داره ، وأهلاً خيراً من أهله ، وزوجاً خيراً من زوجته ، وأدخله الجنة . وأعلمه من عذاب القبر وعذاب النار . قال عوف : حتى تخميت أن أكون أنا ذلك الميت » رواه مسلم والترمذي والنسائي . وفي حديث إبراهيم الأشهل عن أبيه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صلى على الجنائز قال : اللهم اغفر لحينا وميتنا ، وشاهدنا وغائبنا . وصغيرنا وكبيرنا . وذكرنا وأثانا » رواه الترمذي والنسائي . قال البرمذي : ورواه أبو سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم . وزاد فيه « اللهم من أحيتنا منا نأحيه على الإسلام . ومن توفيته منا فتوفه على الإيمان » وفي رواية لأبي داود نحوه . وفي أخرى « ومن توفيته منا فتوفه على الإسلام . اللهم لا تحرمنا أجره . ولا تفلنا بعده » وفي موطأ مالك عن سأل أبا هريرة « كيف يصلي على الجنائز فقال أبو هريرة : أنا لعمر الله أخبرك : أتبعها من عند أهلها ، فإذا وضعت كبرت وحملت الله وصابت على نبيه ، ثم أقول : اللهم عبدك وابن عبدك وابن أمتك ، كان يشهد أن لا إله إلا أنت ، وأن محمداً عبدك ورسولك ، وأنت أعلم به . اللهم إن كان محمداً فزد في حسناته . وإن كان مسيئاً فتجاوز عن سيئاته . اللهم لا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده » وروى أبو داود عن وائلة بن الأسقع قال « صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على رجل من المسلمين فسمعت يقول : اللهم إن فلان بن فلان في ذمتك وحلّ في جوارك . فقه من فتنه القبر وعذاب النار ، وأنت أهل الوفاء والحق : اللهم اغفر له وارحمه إنك أنت الغفور الرحيم » وروى أيضاً من حديث أبي هريرة سمعته : يعني النبي عليه الصلاة والسلام يقول « اللهم أنت ربها وأنت خلقها وأنت هديتها

وقد اختلفوا في هذا بعد التحريم ، فقال بعضهم : يحمد الله كما ذكره في ظاهر الرواية ، وقال بعضهم : يقول سبحانه اللهم وبمحمد الخ كما في الصلاة المعهودة . وأرى أنه مختار المصنف حيث أشار إليه بقوله والبداءة بالثناء ، فإن اليهود من الثناء ذلك ولا يرفع يديه في التكبيرات إلا عند الافتتاح (ثم يكبر تكبيرة ثانية يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم) لأن الثناء على الله يعقبه الصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم كما في التشهد وعلى ذلك وضعت الخطب (ثم يكبر تكبيرة ثالثة يدعو فيها لنفسه وللميت والمسلمين) يقول : اللهم اغفر لحينا وميتنا إن كان يحسن ذلك ، وإلا فيأتى بأى دعاء شاء لأن الثناء على الله والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم يعقبها الدعاء والاستغفار . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا أراد أحدكم أن يدعو فليحمد الله وليصل

(قوله وأرى أنه مختار المصنف حيث أشار إليه بقوله والبداءة بالثناء فإن اليهود من الثناء ذلك) أقول : نعم إلا أن سعة الدعاء ليس الثناء المعهود ، فالظاهر أن مراده بالثناء الحمد المدلول عليه بقوله يحمد الله إذ الحمد هو الثناء كما عرف

ثم يكبر الرابعة ويسلم) لأنه عليه الصلاة والسلام كبر أربعاً في آخر صلاة صلاها ففسخت ما فيها .

للإسلام وأنت قبضت روحها وأنت أعلم بسرها وعلايتها جثنا شفعاء فاغفر لنا » (قوله ثم يكبر الرابعة ويسلم) من غير ذكر بعدها في ظاهر الرواية . واستحسن بعض المشايخ - ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقتنا عذاب النار - أو - ربنا لاترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الإهاب - وينوي بالتسليمتين الميت مع القوم ، ولا يصلون في الأوقات المكروهة ، فلو فعلوا لم تكن عليهم الإعادة وأرتكبوا النهي . وإذا جرى بالجنازة بعد الغروب بدموا بالمغرب ثم بها ثم بسنة المغرب (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام كبر أربعاً بالخ) روى محمد بن الحسن : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي : « أن الناس كانوا يصلون على الجنائز خمساً وأربعاً حتى قبض النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم كبروا كذلك في ولاية أبي بكر الصديق ثم ولي عمر بن الخطاب رضي الله عنه ففعلوا ذلك ، فقال لهم عمر : إنكم معشر أصحاب محمد تني تخلفون تخلف الناس بعدكم والناس حديث عهد بالجاهلية ، فأجمعوا على شيء يجمع عليه من بعدكم . فأجمع رأي أصحاب محمد أن ينظروا آخر جنازة كبر عليها النبي صلى الله عليه وسلم حتى قبض فأخذون به ويرفضون مساواه . فنظروا فوجدوا آخر جنازة كبر عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعاً » . وفيه انقطاع بين إبراهيم وعمر ودون غير ضائرت عندنا . وقد روى أحمد من طريق آخر موصولاً قال : حدثنا وكيع حدثنا سفيان عن عمار بن شقيق عن أبي وائل قال : جمع عمر الناس فاستشارهم في التكبير على الجنازة ، فقال بعضهم : كبر النبي صلى الله عليه وسلم سبعاً . وقال بعضهم خمساً ، وقال بعضهم أربعاً ، فجمع عمر على أربع كأطول الصلاة . وروى الحاكم في المستدرک عن ابن عباس قال : « آخر ما كبر النبي صلى الله عليه وسلم على الجنائز أربع تكبيرات ، وكبر عمر على أبي بكر أربعاً ، وكبر ابن عمر على عمر أربعاً ، وكبر الحسن بن علي على أبي بكر أربعاً ، وكبر الحسين بن علي على الحسن أربعاً ، وكبرت الملائكة على آدم أربعاً » . سكنت عليه الحاكم ، وأعله الدارقطني بالفترات بن السائب قال متروك . وأخرجه البيهقي في سننه والطبراني عن النضر بن عبد الرحمن وضعفه البيهقي ، قال : وقد روى من وجوه كلها ضعيفة إلا أن اجتماع أكثر الصحابة رضي الله عنهم على الأربع كالدليل على ذلك . ورواه أبو نعيم الأصبهاني في تاريخ أصبهان : حدثنا أبو بكر محمد بن إسحاق بن عمران : حدثنا إبراهيم بن محمد بن الحرث حدثنا شبان بن فروخ ، حدثنا نافع أبو هريرة حدثنا عطاء عن ابن عباس « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر على أهل بلر سبع تكبيرات ، وعلى بني هاشم خمس تكبيرات ، ثم كان آخر صلاته أربع تكبيرات إلى أن خرج من الدنيا » . وقد رفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان آخر صلاة كبر فيها أربعاً عن عمر بن الدارقطني ، وضعفه . وروى أبو عمر في الاستذكار عن عبد الوارث بن سفيان عن القاسم عن ابن وضاح عن عبد الرحمن بن إبراهيم دحيم عن مروان بن معاوية الفزاري عن عبد الله بن الحرث عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حنيفة عن أبيه قال « كان النبي صلى الله عليه وسلم يكبر على الجنائز أربعاً وخمسة وسبعاً وثمانياً ، حتى جاء موت النجاشي فخرج إلى المصلى فصصف الناس وراءه فكبر أربعاً ، ثم ثبت النبي صلى الله عليه وسلم على أربع حتى توفاه الله عز وجل » . ورواه

على النبي ثم يدعو » (ثم يكبر الرابعة ويسلم ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم كبر أربعاً في آخر صلاة صلاها ففسخت ما قبلها) فكان ما بعد التكبير الرابعة أو أن التحلل وذلك بالسلام ، وليس بعدها دعاء إلا السلام في ظاهر الرواية . واختار بعض مشايخنا أن يقال : ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقتنا برحمتك عذاب القبر وعذاب النار

(ولو كبر الإمام حسا لم يتابعه الموثم) خلافا لزفر لأنه منسوخ لما رويناه ، وينتظر تسليمة الإمام في رواية وهو المختار ، والإتيان بالدعوات استغفار للديب والبداة بالثناء ثم بالصلاة سنة الدعاء .

الحارث بن أبي أسامة في مسنده عن ابن عمر بلفظ ابن عباس وزاد شيئا . وأخرج الحازمي في كتاب الناسخ والمنسوخ عن أنس بن مالك « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر على أهل بدر سبع تكبيرات ، وعلى بني هاشم سبع تكبيرات ، وكان آخر صلاة صلاها أربعة حتى خرج من الدنيا » وضعف . وقد روى « أن آخر صلاة منه عليه الصلاة والسلام كانت أربع تكبيرات من عدة » فلذا قال بعض العلماء : لا توقيت في التكبير ، وجعوا بين الأحاديث بأنه عليه الصلاة والسلام كان يفضل أهل بدر على غيرهم ، وكذا بنو هاشم ، وكان يكبر عليهم حسا وعلى من دونهم أربعة ، وأن الذي حكى من آخر صلاته لم يكن الميت من بني هاشم ، وجعل بعضهم حديث التبعاشي في الصحيحين نسخا لأن رواية أبي هريرة وإسلامه متأخر . ولا يخفى أنه نسخ بالاجتهاد والحق هو النسخ ، فإن ضعف الإسناد غير قاطع بطلان المتن بل ظاهر فيه . فإذا تأيد بما يدل على صحته من القرائن كان صحيحا وقد تأيد . وهو ككرة الطوق وانتشارها في الآفاق خصوصا مع كثرة المروى عنه ذلك من الصحابة فإنه يدل على أن آخر ماتمقر عليه الحال منه عليه الصلاة والسلام الأربع . على أن حديث أبي حنيفة صحيح وإن كان مرسل لصحة المرسل بعد ثقة الرواة عندنا وعند ثقة المرسل إذا اعتضد بما عرف في موضعه كان صحيحا ، وهذا كذلك فإنه قد اعتضد بكثرة الطرق والرواة وذلك يغلب ظن الحقيقة ، والله سبحانه أعلم (قوله لأنه منسوخ) مبنى الخلاف على أنه منسوخ أولا : فعند زفر وهو رواية عن أبي يوسف لا ، بل هو مجتهد فيه بناء على أنه لم يثبت نسخه . وقد روى أن عليا رضي الله عنه كبر حسا . قلنا : قد ثبت النسخ بما قررناه آنفا ، وغاية الأمر أن عليا رضي الله عنه كان اجتهاده أيضا على عدم النسخ ، ثم كان مذهبه التكبير على أهل بدر سنا ، وعلى الصحابة حسا ، وعلى سائر المسلمين أربعة . وعلى تقدير صحته يكون الكائن بيننا أربعة لا تقراض الصحابة رضي الله عنهم ، فخالفته مخالفة الإجماع المتقرر فيجزم بنقضه فلا يكون فصلا مجتهدا فيه ، بخلاف تكبيرات العيد (قوله في رواية وهو المختار وفي أخرى يسلم كما يكبر الخامسة ، والظاهر أن البقاء في حرمة الصلاة بعد فراغها ليس بخطأ مطاوعا ، إنما الخطأ في المنابة في الخامسة . وفي بعض المواضع : إنما لا يتابعه في الزائد على الأربعة إذا سمع من الإمام ، أما إذا لم يسمع إلا من المبلغ فيتابعه : وهو قياس ما ذكره في تكبيرات العيد مما قدمناه (قوله والبداة بالثناء ثم بالصلاة سنة الدعاء) يفيد أن تركه غير مفسد فلا يكون ركنا . هذا وروى أبو داود والنسائي في الصلاة والترمذي

وبعضهم أن يقول : - ربنا لا ترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا - الآية (ولو كبر الإمام حسا لم يتابعه المقتدى) في الخامسة لكونها منسوخة بما رويناه أنه صلى الله عليه وسلم كبر أربعة في آخر صلاة صلاها . وقال زفر : يتابعه لأنه مجتهد فيه لما روى أن عليا رضي الله عنه كبر حسا فتابعه المقتدى كما في تكبيرات العيد . قلنا : ثبت أن الصحابة تشاوروا ورجعوا إلى آخر صلاة صلاها فصار ذلك منسوخا بإجماعهم ، ومتابعة المنسوخ خطأ ، وإذا لم يتابعه ماذا يصنع ؟ في رواية عن أبي حنيفة يسلم للحال تحقيقا للمخالفة ، وفي أخرى : ينتظر تسليم الإمام ليصير متابعا فيما يجب المتابعة فيه . قال المصنف (وهو المختار) وقوله (والإتيان بالدعوات) يعني بعد التكبير الثالثة إشارة إلى أن المقصود هو الدعاء (والبداة بالثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم سنة الدعاء) تحصيلها للإجابة ،

ولا يستعفر للصبي ولكن يقول : اللهم اجعله لنا فرطاً . واجعله لنا أجراً وذخراً . واجعله لنا شافعاً مشفعاً (ولو كبر الإمام تكبيرة أو تكبيرتين لا يكبر الآتي حتى يكبر أخرى بعد حضوره) عند أبي حنيفة ومحمد . وقال أبو يوسف : يكبر حين يحضر لأن الأولى للافتتاح . والمسبوق يأتي به . ولهما أن كل تكبيرة قائمة مقام ركعة . والمسبوق لا يبتدئ بما فات

في الدعوات عن فضالة بن عبيد قال : سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلاً يدعو لم يعجد أولم يحمد ولم يصل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال : عجل هذا . ثم دعاه فقال له : إذا صلى أحدكم فليبدأ بتمجيد أو بتحميد الله والثناء عليه . ثم يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو بعد بما شاء . صححه الترمذي (قوله ولهما أن كل تكبيرة قائمة مقام ركعة) لقول الصحابة رضي الله عنهم : أربع كأربع الظهر . ولذا لو ترك تكبيرة واحدة منها فسدت صلاته كما لو ترك ركعة من الظهر . فلو لم ينتظر تكبير الإمام لكان قاضياً ما فاتته قبل أداء ما أدرك مع الإمام . وهو منسوخ . في مسند أحمد والطبراني عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن معاذ قال : كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سبق الرجل ببعض صلاته سألهم فأومأوا إليه بالذي سبق به : فيبدأ فيقضي ما سبق ثم يدخل مع القوم . فجاء معاذ والقوم فعوذ في صلاتهم فقع . فلما فرغ قام قضى ما كان سبق به . يقال عليه الصلاة والسلام قد سبق لكم معاذ فأتوا به . إذا جاء أحدكم وقد سبق بشيء من الصلاة فليصل مع الإمام بصلاته . فإذا فرغ الإمام فليقض ما سبق به . وتقدم أن في سماع ابن أبي ليلى من معاذ نظر في باب الأذان ورواه الطبراني عن أبي أمامة قال : كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . إلى أن قال : فجاء معاذ والقوم قعود فساق الحديث . وضعف سنده . ورواه عبد الرزاق كذلك . ورواه الشافعي عن عطاء بن أبي رباح : كان الرجل إذا جاء . وقد صلى الرجل شيئاً من صلاته . فساقه إلا أنه جعل الداخل ابن مسعود فقال عليه الصلاة والسلام إن ابن مسعود سبق لكم سنة فاتبعوها . وهذان مرسلان ولا يضر . ولو لم يكن منسوخاً كفي الاتفاق على أن لا يقضى ما سبق به قبل الأداء مع الإمام . قال في الكافي : إلا أن أبا يوسف يقول : في التكبيرة الأولى معنيان : معنى الافتتاح والقيام مقام ركعة . ومعنى الافتتاح يترجع فيها ولذا خصت برفع اليدين ، فعلى هذا الخلاف لو أدرك الإمام بعد ما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قول أبي حنيفة لا أبي يوسف . ولو جاء بعد الأولى يكبر بعد سلام

فإنه روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً فعل هكذا بعد الفراغ من الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم ادع فقد استجب لك (و) على هذا (لاستعفر للصبي) لأنه لا ذنب له (ولكن يقول : اللهم اجعله لنا فرطاً) أى أجراً يتقدنا . وأصل الفرط فيمن يتقدم الواردة . ومنه الحديث : أنا فرطكم على الخوض . أى متقدمكم (واجعله لنا ذخراً) أى خيراً باقياً (واجعله لنا شافعاً مشفعاً) أى مقبول الشفاعة . وقوله (ولو كبر الإمام تكبيرة أو تكبيرتين) ظاهر . وحاصله أن الحاضر بعد التكبيرة الأولى عند أبي يوسف كالمسبوق . والمسبوق يأتي بتكبيرة الافتتاح إذا انتهى إلى الإمام فكفنا هذا . وعندهما وإن كان كالمسبوق لكن لكل تكبيرة بمنزلة ركعة من الصلاة ولهذا قيل أربع كأربع الظهر (والمسبوق لا يبتدئ بما فاتته قبل فراغ الإمام) فينظر حتى يكبر الإمام فيكبر معه فتكون هذه التكبيرة تكبيرة الافتتاح في حق هذا الرجل فيصير مسبوقة بما فاتته من تكبيرة أو تكبيرتين يأتي به بعد سلام الإمام ،

إذ هو منسوخ . ولو كان حاضرا فلم يكبر مع الإمام لا ينتظر الثانية بالاتفاق لأنه بمنزلة المدرك . قال (ويقوم الذى يصلى على الرجل والمرأة بجذاء الصدر) لأنه موضع القلب وفيه نور الإيمان فيكون القيام عنده إشارة إلى الشفاعة لإيمانه . وعن أبي حنيفة أنه يقوم من الرجل بجذاء رأسه ومن المرأة بجذاء وسطها لأن أنسا رضى الله عنه فعل كذلك وقال : هو السنة . قلنا تأويله أن جنازتها لم تكن منعوشة فحال بينها وبينهم (فإن صلوا على جنازة ركبانا

الإمام عندهما خلافا له بناء على أنه لا يكبر عندهما حتى يكبر الإمام بحضوره فيلزم من انتظاره صبر ورته مسبوقا بتكبيره فيكبرها بعده . وعند أبي يوسف لا ينتظره بل يكبر كما حضر . ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لانفسد عندهما لكن ما أداه غير معتبر . ثم المسبوق يقضى ما فات من التكبيرات بعد سلام الإمام نسقا بغير دعاء ، لأنه لو قضاه به ترفع الجنازة فبطلت الصلاة لأنها لا تجوز إلا بحضورها . ولو رفعت قطع التكبير إذا رفعت ، على الأكثاف . وعن محمد : إن كان إلى الأرض أقرب يأتي بالتكبير لا إذا كان إلى الأكثاف أقرب ، وقيل لا يقطع حتى تباعد (قوله لأنه بمنزلة المدرك) يفيد أنه ليس بمدرك حقيقة . بل اعتبر مدركا لحضوره التكبير دفعا للجرح . إذ حقيقة إدراك الركعة بفعلها مع الإمام . ولو شرط في التكبير المعية ضاق الأمر جدا إذ الغالب تأخر النية قليلا عن تكبير الإمام فاعتبر مدركا بحضوره (قوله لأن أنسا فعل كذلك) روى عن نافع أبي غالب قال : كنت في سكة الرهد فمرت جنازة معها ناس كثير . قالوا : جنازة عبد الله بن عمر فتيعنها فإذا أنا برجل عليه كساء رقيق على رأسه خرقة نقيه من الشمس ، فقلت : من هذا الدهقان : قالوا : أنس بن مالك ، قال : فلما وضعت الجنازة قام أنس فصلى عليها وأنا خلفه لا يحول بيني وبينه شيء ، فقام عند رأسه وكبر أربع تكبيرات لم يطل ولم يسرع ، ثم ذهب يقعد فقالوا : يا أبا حزة المرأة الأنصارية ، فمر بها وعليها نعش أخضر : فقام عند عجزيتها فصلى عليها نحو صلاته على الرجل ثم جلس . فقال العلاء بن زياد : يا أبا حزة هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى على الجنائز كصلائك ، يكبر عليها أربعاً ويقوم عند رأس الرجل وعجيزة المرأة ، قال نعم ، إلى أن قال أبو غالب : فسألت عن صنيع أنس في قيامه على المرأة عند عجزيتها فحدثوني أنه إنما كان لأنه لم تكن التعوش . فكان يقوم حيال عجزيتها يسترها من القوم . مختصر من لفظ أبي داود . ورواه الأرملى ونافع أبو غالب الباهلى الحياط البصرى قال : ابن معين صالح وأبو حاتم شيخ . وذكره ابن حبان في الثقات . قلنا : قد يعارض هذا بما روى

وهو مروي عن ابن عباس . وقوله (إذ هو) أى الابتداء بما فات قبل أداء ما أدرك مع الإمام (منسوخ) وقوله (ولو كان حاضرا) أى الذى فاتته التكبيرية (لا ينتظر الثانية بالاتفاق لأنه بمنزلة المدرك) لتلك التكبيرية ضرورة العجز عن المقارنة . وشرط قضاء التكبير الفائت أن لا ترفع الجنازة لأن الصلاة لا تجوز بعد رفعها . وفائدة هذا الاختلاف تظهر فيما إذا سلم الإمام ، فإن عند أبي حنيفة ومحمد يكبر المسبوق قبل أن ترفع الجنازة لأنه صار مسبوقا بها . وعند أبي يوسف يسلم مع الإمام لأنه لم يصبر مسبوقا بشيء . لأنه كبر عند الدخول ، ولو كان مسبوقا بأربع تكبيرات وجاء قبل أن يسلم الإمام فإنه لا يكون مدركا للصلاة عندهما لأنه لو كبر صار مشغلا بقضاء ماسبق به قبل فراغ الإمام ، وإذا سلم الإمام فاتته الجنازة . وعلى قول أبي يوسف يكبر ويشرع في صلاة الإمام ثم يأتي بالتكبيرات بعد ما سلم قبل أن ترفع الجنازة . قال (ويقوم الذى يصلى على الرجل والمرأة بجذاء الصدر)

(قال المصنف : لأنه بمنزلة المدرك) أقول : يفيد أنه ليس بمدرك حقيقة بل اعتبر مدركا لحضوره التكبير دفعا للجرح ، إذ حقيقة إدراك الركعة يقطعها مع الإمام

أجزأهم في القياس لأنها دعاء . وفي الاستحسان : لا يجوز لهم لأنها صلاة من وجه لوجود التحريم فلا يجوز تركه من غير عذر احتياط (ولا بأس بالإذن في صلاة الجنائز) لأن التقدم حق الولي فيملك إبطاله بتقديم غيره . وفي بعض النسخ : لا بأس بالأذان : أي الإعلام . وهو أن يعلم بعضهم بعضا ليقتضوا حقه

أحمد أن أبا غالب قال : صليت خلف أنس على جنازة فقام حيال صدره . والمعنى الذي عقل في القيام حيال الصدر وهو ما عينه في الكتاب يرجع هذه الرواية ويوجب التعدية إلى المرأة ، ولا يكون ذلك تقدما للقيام على النص في المرأة لأن المروى كان بسبب عدم التعش فتقيد به والإلحاق مع وجوده ، ووافق الصحيحين « أنه عليه الصلاة والسلام صلى على امرأة ماتت في نفاسها فقام وسطها » لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الأعضاء ، إذ فوقه يده ورأسه وتحت بطنه وفخذه ، ويحتمل أنه وقف كما قلنا ، إلا أنه مال إلى العورة في حقها فظن الراوي ذلك لتقارب المخيلين (قوله لأنها صلاة من وجه) حتى اشترط لها ما سوى الوقت مما يشترط للصلاة ؛ فكما أن ترك التكبير والاستقبال يمنع الاعتداد بها كذلك ترك القيام والزول احتياطا : اللهم إلا أن يتعذر الزول كطين ومطر فيجوز . ولا يجوز الصلاة والميت على دابة أو أيدي الناس لأنه كالإمام . واختلاف المكان مانع من الاقتداء (قوله ولا بأس بالإذن) حله المصنف على الإذن للغير بالتقدم في الصلاة ، ويحتمل أيضا الإذن للمصلين بالانصراف إلى حلهم كيلا يتكافوا حضور الدفن ولم موانع . وهذا لأن انصرافهم بعد الصلاة من غير استئذان مكروه . وعبرة الكافي : إن فرغوا فعليهم أن يمشوا خلف الجنائز إلى أن ينهوا إلى القبر . ولا يرجع أحد بالإذن ، فالإذن لم يؤذن لهم فقد يتحرجون ، والإذن مطلق للانصراف لا مانع من حضور الدفن . وعلى هذا فالأولى هو الإذن وإن ذكره بلفظ لا بأس فإنه لم يطرده فيه كيون ترك مدخله أولى عرف في مواضع . وفي بعض النسخ : لا بأس بالأذان : أي الإعلام . وهو أن يعلم بعضهم بعضا ليقتضوا حقه لا سيما إذا كانت الجنائز يتزك بها ولينفع الميت بكبرتهم . ففي صحيح مسلم وسنن الترمذي والنسائي عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام قال « ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون فيه إلا شفعوا فيه » وكره بعضهم أن ينادى عليه في الأزقة والأسواق لأنه نهي أهل الجاهلية . والأصح أنه لا يكره بعد أن لم يكن مع تنويه بذكره وتفضيحه

كلهم وواضح . والوسط قال صاحب النهاية : يسكون السنين لأنه اسم مبهم لداخل الشيء ولذا كان ظرفا . يقال : جلست وسط الدار بالسكون وهو المراد هنا ، بخلاف المتحرك لأنه اسم لعين ما بين طرفي الشيء وليس بمراد : والتعش شبه الحقة مشبك مطبق على المرأة إذا وضعت على الجنائز والركبان جمع راكب . وقوله (لأنها دعاء) يعني في الحقيقة ، ولهذا لم يكن لها قراءة ولا ركوع ولا سجود فيسقط القيام كسائر الأركان (وفي الاستحسان لا يجوز لهم) يعني يجب عليهم الإعادة لما ذكر في الكتاب . وقوله (ولا بأس بالإذن) أي بإذن الولي للغير بالإمامة إذا حسن ظنه بشخص أن في تقديمه مزيد خير وثواب ، وشفاعته أرجى له لأن الصلاة على الميت حقه فجواز أن يأذن لغيره . وقيل معناه : لا بأس بإذن الولي للناس بالانصراف بعد الصلاة ، إذ لا يعيهم الانصراف عنها قبل الدفن إلا بإذن الولي . وقوله (وفي بعض النسخ) أي نسخ الجامع الصغير (بالأذان) أي إعلام الأقارب والجيران . قال صلى الله عليه وسلم « إذا مات أحدكم فاذنوني بالصلاة » أي أعلموني . وقد استحسن بعض المتأخرين النداء

(ولا يصلي على ميت في مسجد جماعة) لقوله عليه الصلاة والسلام : من صلى على جنازة في المسجد فلا أجر له .

بل أن يقول العبد الفقير إلى الله تعالى فلان بن فلان لأن فيه تكثير الجماعة من المصلين وليس مثله نعي الجاهلية . بل المقصود بذلك الإعلام بالمصيبة بالمرور مع ضجيح ونياحة كما يفعله فسقة زماننا . قال صلى الله عليه وسلم « ليس منا من ضرب الخلدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية » متفق عليه . وقال « لعن الله الصائقة والحالقة والشاقة » والصائقة التي ترفع صوتها عند المصيبة . ولا بأس بإرسال الدعاء والبكاء من غير نياحة (قوله ولا يصلي على ميت في مسجد جماعة) في الخلاصة مكروه سواء كان الميت والقوم في المسجد . أو كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد . أو كان الإمام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقيون في المسجد . أو الميت في المسجد والإمام والقوم خارج المسجد . هذا في الفتاوى الصغرى . قال : هو المختار خلافا لما أورده النسائي رحمه الله . وهذا الإطلاق في الكراهة بناء على أن المسجد إنما بني للصلاة المكتوبة وتواضعها من النوافل والذكر وتدريس العلم . وقيل لا يكره إذا كان الميت خارج المسجد ، وهر بناء على أن الكراهة لاحتمال تلويث المسجد . والأول هو الأقوى لإطلاق الحديث الذي يستدل به المصنف ، ثم هي كراهة تحريم أو تنزيه ؟ روايتان . ويظهر لي أن الأولى كونها تنزيهية . إذ الحديث ليس هو نهي غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سبب الأجر . وسلب الأجر لا يستلزم ثبوت استحقات العقاب لجواز الإباحة . وقد يقال : إن الصلاة نفسها سبب موضوع للثواب فسلب الثواب مع فعلها لا يكون إلا باعتبار ما يقرن بها من ثم يقام ذلك . وفيه نظر لا يخفى (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « من صلى على جنازة ») أخرج أبو داود وابن ماجه عن ابن أبي ذئب عن صالح مولى التوأمة عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من صلى على ميت في المسجد فلا أجر له » وروى « فلا شيء له » ورواية « فلا شيء عليه » لا تعارض المشهور . ومولى التوأمة ثقة لكنه اختلط في آخر عمره . أسند النسائي إلى ابن معين أنه قال ثقة لكنه اختلط قبل موته ، فمن سمع منه قبل ذلك فهو ثبت حجة ، وكلهم على أن ابن أبي ذئب راوى هذا الحديث عنه سمع منه قبل الاختلاف فوجب قبوله ، بخلاف سفيان وغيره . وما في مسلم

في الأسواق للجنازة التي يرغب الناس في الصلاة عليها كالزهاد والعلماء . وقوله (ولا يصلي على ميت في مسجد جماعة) إذا كانت الجنازة في المسجد ، فالصلاة عليها مكروهة باتفاق أصحابنا ، وإن كانت الجنازة والإمام وبعض القوم خارج المسجد والباقي فيه لم تكره بالاتفاق ، وإن كانت الجنازة وحدها خارج المسجد ففيه اختلاف المشايخ . وقال الشافعي : لا يكره على كل حال لما روى « أنه لما مات سعد بن أبي وقاص أمرت عائشة بإدخال جنازته المسجد حتى صلت عليها أزواج النبي صلى الله عليه وسلم . ثم قالت لبعض من حولها : هل عاب الناس علينا ما فعلنا ؟ قال نعم ، فقالت : ما أسرع مانسوا ، ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة سبيل بن البيضاء إلا في المسجد ولنا بما روى أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من صلى على جنازة في المسجد فلا أجر له »

(قال المصنف : ولا يصلي على ميت في مسجد جماعة) أقول : قوله في مسجد صفة لقوله ميت ثم اختلف فيه ، وقيل لو صلى فيه كره كراهة تحريم ، وقيل كراهة تنزيه (قوله وإن كانت الجنازة والإمام وبعض القوم خارج المسجد والباقي فيه لم يكره بالاتفاق) أقول : فيه أنه ينبغي أن يكره بالنظر إلى التعليل الأول ، إلا أن يقال يصلي للجماعة حكم الإمام (قوله ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة سبيل بن البيضاء إلا في المسجد) أقول : لفظه ما لفتي

ولأنه بنى لأداء المكتوبات ، ولأنه يحتمل تلويث المسجد ، وفيما إذا كان الميت خارج المسجد اختلف المشايخ رحمهم الله .

« لما توفي سعد بن أبي وقاص قالت عائشة : ادخلوا به المسجد حتى أصلي عليه ، فأذكروا ذلك عابيا فقالت : والله لقد صلى النبي صلى الله عليه وسلم على ابني بيضاء في المسجد سهيل وأخيه ، قلنا : أولا واقعة حال لانعوم لها فيجوز كون ذلك كان لضرورة كونه كان معتكفا ، ولو سلم علمها فإنكارهم وهم الصحابة والتابعون دليل على أنه استقر بعد ذلك على تركه ، وما قيل لو كان عند أبي هريرة علم هذا الخبر لرواه ولم يسكت مدفوع بأن غاية ما في سكوته مع علمه كونه سوغ هو وغيره الاجتهاد ، والإنكار الذي يجب عدم السكوت معه هو المنكر العاصي من قام به لا الفصول المجتهد فيها ، وهم رضى الله عنهم لم يكونوا أهل لحاج خصوصا مع من هو أهل الاجتهاد . واعلم أن الخلاف إن كان في أن السنة هو إدخاله المسجد أولا فلا شك في بطلان قولهم ، ودلياهم لا يوجب له لأنه قد توفي خلق من المسلمين بالمدينة ، فلو كان المستون الأفضل إدخالهم أدخلهم . ولو كان كذلك لنقل كتوبه من تخلف عنه من الصحابة إلى نقل أوضاع الدين في الأمور خصوصا الأمور التي يحتاج إلى ملاسبها أليته ، ومما يقطع بعدم مسنونته إنكارهم ، وتخصيصها رضى الله عنها في الرواية ابني بيضاء ، إذ لو كان سنة في كل ميت ذلك كان هذا مستقرا عندهم لا ينكرونه لأنهم كانوا حينئذ يتوارثونه . ولقالت : كان صلى الله عليه وسلم يصلي على الجنائز في المسجد ، وإن كان في الإباحة وعندها فندمهم مباح وعندها مكروه ، فعلى تقدير كراهة التحريم يكون الحق عندها كما ذكرنا . وعلى كراهة التنزيه كما اخبرنا فقد لا يلزم الخلاف لأن مرجع التنزيهية إلى خلاف الأولى فيجوز أن يقولوا إنه مباح في المسجد وخارج المسجد أفضل فلا خلاف . ثم ظاهر كلام بعضهم في الاستدلال أن مدعاهم الجواز وأنه خارج المسجد أفضل فلا خلاف حينئذ . وذلك قول الخطابي ثبت أن أبا بكر وعمر صلى عليهما في المسجد ، ومعلوم أن عامة المهاجرين والأنصار شهدوا الصلاة عليهما ، وفي تركهم الإنكار دليل على الجواز ، وإن ثبت حديث صالح مولى التوأمة فيتأول على نقصان الأجر ، أو يكون اللام بمعنى « على » كقوله تعالى - وإن أسأمت فلها - انتهى . فقد صرح بالجواز ونقصان الأجر وهو المفضولية ؛ ولو أن أحدا منهم ادعى أنه في المسجد أفضل حينئذ يتحقق الخلاف ويندفع بأن الأدلة تفيد خلافه . فإن صلاته صلى الله عليه وسلم على من سوى ابني بيضاء . وقوله « لا أجر لمن صلى في المسجد » يفيد سنيها خارج المسجد ، وكذا المعنى الذي عيناه ، وحديث ابني بيضاء دليل الجواز في المسجد ، والمروى من صلاتهم على أبي بكر وعمر رضى الله عنهما في المسجد ليس صريحا في أنها أدخلته . أما حديث أبي بكر فما أخرج البيهقي بسنده عن عائشة رضى الله عنها قالت : « ماترك أبو بكر دينارا ولا درهما . ودفن ليلة الثلاثاء وصلى عليه في المسجد »

وحديث عائشة مشترك الإلزام لأن الناس في زمانها المهاجرون والأنصار قد عابوا عليها ، فدل على أن كراهة ذلك كانت معروفة فيها بينهم . وتأويل صلاته صلى الله عليه وسلم على جنازة سهيل في المسجد أنه كان معتكفا في ذلك الوقت فلم يمكنه الخروج فأمر بالجنازة فوضعت خارج المسجد . وعندها إذا كانت الجنازة خارج المسجد لم يكره أن يصلي الناس عليها في المسجد لما ذكره . وقوله (ولأنه بنى لأداء المكتوبات) دليلان معقولان

(قوله وعندها إذا كانت الجنازة خارج المسجد لم يكره أن يصلي الناس عليها في المسجد لما ذكره) أقول : سم إذا كان الإيمان في الخارج

وإلا ففيه الاختلاف

(ومن استهل بعد الولادة سمي وغسل وصلى عليه) لقوله عليه الصلاة والسلام «إذا استهل المولود صلى عليه، وإن لم يستهل لم يصل عليه» ولأن الاستهلال دلالة الحياة فتحقق في حقه سنة الموتى (وإن لم يستهل أدرج في خرقه)

وهذا بعد أنه في سنده إسماعيل الغزوي وهو متروك لا يستلزم إدخاله المسجد لحواجز أن يوضع خارجه ويصل عليه من فيه إذا كان عند بابيه موضع لذلك . وهذا ظاهر فيما أسند عبد الرزاق : أخبرنا الثوري ومعر عن هشام بن عروة قال : رأى أبي رجالة يجرجون من المسجد ليصلوا على جنازة فقال : ما يصنع هؤلاء ؟ والله ما صلى على أبي إلا في المسجد ، فتأمله . وهو موطأ مالك : مالك عن نافع عن ابن عمر قال : « صلى على عمر في المسجد ولو سلم فيجوز كونهم اشغلوا إلى الأمر الجائر لكون دفنهم كان بخلاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في مكان المسجد يحيط به ، وما ذكرناه من الوجه قاطع في أن سنته وطريقته المستمرة لم تكن إدخال الموتى المسجد ، والله سبحانه أعلم . واعلم أن الصلاة الواحدة كما تكون على ميت واحد تكون على أكثر ، فإذا اجتمعت الجنازة إن شاء استأنف لكل ميت صلاة وإن شاء وضع الكل وصلى عليهم صلاة واحدة ، وهو في كيفية وضعهم بالخيار إن شاء وضعهم بالطول سطرًا واحدًا ويقوم عند أفضلهم . وإن شاء وضعهم واحدًا وراء واحد إلى جهة القبلة . وترتيبهم بالنسبة إلى الإمام كترتيبهم في صلاتهم خلفه حالة الحياة فيقرب منه الأفضل فالأفضل ويبعد عنه المفضول فالفضول ، وكل من بعد منه كان إلى جهة القبلة أقرب ، فإذا اجتمع رجل وصبي جعل الرجل إلى جهة الإمام والصبي إلى جهة القبلة وراءه ، وإذا كان معهم خنثى جعل خلف الصبي ، فيصف الرجال إلى جهة الإمام ثم الصبيان وراءهم ثم الخنثى ثم النساء ثم المراهقات ، ولو كان الكل رجالًا روى الحسن عن أبي حنيفة يوضع أفضلهم وأسهمهم مما يلي الإمام ، وكذا قال أبو يوسف : أحسن ذلك عندى أن يكون أهل الفضل مما يلي الإمام ، ولو اجتمع حر وعبد فالمشهور تقديم الحر على كل حال . وروى الحسن عن أبي حنيفة : إن كان العبد أصلح قدم ، ولو اجتمعوا في قبر واحد فوضعهم على عكس هذا فيقدم الأفضل فالأفضل إلى القبلة ، وفي الرجلين يقدم أكثرهما قرآنًا وعلمًا كما فعل صلى الله عليه وسلم في قتلى أحد من المسلمين . وإذا وضعوا للصلاة واحدًا خلف واحد إلى القبلة . قال ابن أبي ليلى : يجعل رأس كل واحد أسفل من رأس صاحبه هكذا درجا . وقال أبو حنيفة : هو حسن لأن النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبه دفنوا هكذا والوضع للصلاة كذلك . قال : وإن وضعوا رأس كل بجاء رأس الآخر فحسن ، وهذا كله عند التفاوت في الفضل ، فإن لم يقع تفاوت ينبغي أن لا يبعد عن المحاذة ، ولا يشترط في سقوط فرض الصلاة على الميت جماعة . وعن هذا قالوا : لو صلى الإمام على طهارة وظهر للمؤمنين أنهم كانوا على غير طهارة صحت ، ولا يعيدون للاكتفاء بصلاة الإمام بخلاف العكس (يقوله ومن استهل الخ) الاستهلال : أن يكون منه ما يدل على الحياة من حركة عضو أو رفع صوت ، والمعتبر في ذلك خروج أكثره حيا حتى لو خرج أكثره وهو يتحرك صلى عليه ، وفي الأقل لا ، والحديث المذكور رواه الترمذي في الفرائض عن المغيرة

على ذلك . وقع اختلاف المشايخ فيما إذا كانت الجنازة خارج المسجد نظرًا إليهما ، فمن نظر إلى الأول قال بالكراهة وإن كانت خارجه ولا يلزمه التفل في المسجد لأنه تبع للمكتوبة ، ومن نظر إلى الثاني حكم بعدمها لأن العلة وهي التلويث لم توجد . فإن قيل : حديث أبي هريرة مطلق فالتعليل بالتلويث في مقابلة النص وهو باطل . فالجواب أن قوله صلى الله عليه وسلم « في المسجد » يحتمل أن يكون ظرفًا للصلاة فكان دليلًا للأولين ، ويحتمل أن يكون ظرفًا للجنازة فلا يكون منافيًا لتعليل الآخرين . وقوله (ومن استهل) على بناء الفاعل ، واستهلال الصبي : أن

كرامة لبنى آدم (ولم يصل عليه) لما روينا ، ويفسل في غير الظاهر من الرواية لأنه نفس من وجه ، وهو المختار (وإذا سبي صبي مع أحد أبويه ومات لم يصل عليه) لأنه تبع لهما (إلا أن يقر بالإسلام وهو يعقل) لأنه صرح إسلامه استحساناً (أو يسلم أحد أبويه) لأنه يتبع خير الأبوين ديناً (وإن لم يسب معه أحد أبويه صلى عليه)

ابن مسلم عن أبي الزبير عن جابر إذا استهل الصبي صلى عليه وورث قال النسائي : وللدغيرة بن مسلم غير حديث منكر ، ورواه الحاكم عن سفیان عن أبي الزبير به قل : هذا إسناد صحيح . وأما تمام معنى ما رواه المنذرفي ماعن جابر رفعه ، والطفل لا يصل عليه ولا يرث ولا يورث حتى يستهل ، أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه وصححه ابن حبان والحاكم ، قال الترمذي : روى موقوفاً ومرفوعاً وكان الموقف أصبح انتهى . وأنت سمعت غير مرة أن المختار في تعارض الوقف والرفع تقديم الرفع لا الترجيح بالأحفظ والأكثر بعد وجوب أصل الضبط والعدالة وأما معارضته بما رواه الترمذي من حديث المغيرة وصححه أنه عليه الصلاة والسلام قال : السقط يصل عليه ويدعى لوالديه بالمغفرة والرحمة ، فساقطة ، إذ الحظر مقدم على الإطلاق عند التعارض (قوله لما روينا) ولو لم يثبت كفي في نفيه كونه نفساً من وجه جزء من الحي من وجه ، فعلى الأول يفسل ويصل عليه . وعلى الثاني لا ولا ، فأعملنا الشبهين فقلنا يفسل عملاً بالأول ولا يصل عليه عملاً بالثاني ، ورجعنا خلاف ظاهر الرواية . واختلفوا في غسل السقط الذي لم يَم خَلقة أعضائه ، والمختار أنه يفسل ويلف في خرقة (قوله لأنه تبع لهما) قل صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه حتى يكون لسانه يعرب عنه إما شاكراً وإما كفوراً (قوله وهو يعقل) أى يعقل صفة الإسلام ، وهو ما في الحديث «أن يؤمن بالله» أى بوجوده وربوبيته لكل شيء «وملائكته» أى بوجود ملائكته «وكتبه» أى إنزالها «ورسله» أى بإرسالهم حاخام الإسلام «واليوم الآخر» أى البعث بعد الموت «والقدر خيره وشره» من الله ، وهذا دليل أن مجرد قول : لا إله إلا الله لا يوجب الحكم بالإسلام ما لم يؤمن بما ذكرنا ، وعلى هذا قالوا : اشترى جارية أو تزوج امرأة فاستوصفها بصفة الإسلام فلم

يرفع صوته بالبكاء عند الولادة . وذكر في الإيضاح : هو أن يكون منه ما يدل على حياته من بكاء أو تحريك عضو أو طرف عين وكلامه واضح . وقوله (لأنه نفس من وجه) دليل غير ظاهر الرواية وهي عن أبي يوسف . وتقديره أنه في حكم الجزء من وجه وفي حكم النفس من وجه فيعطى حظاً من الشبهين ، فلا يعتبره بالنفوس يفسل ولا يعتبره بالأجزاء لا يصل عليه ، وهذا هو المختار . وقوله (وإذا سبي صبي) يعني إذا سبي صبي فلا يتجاوز إما أن يكون (مع أحد أبويه) أولاً ، فإن كان الأول (فمات لم يصل عليه) لأنه كافر تبعاً للأبوين لقوله صلى الله عليه وسلم «الولد يتبع خير الأبوين ديناً» فإن فيه دلالة ظاهرة على متابعة الولد للأبوين (إلا أن يقر بالإسلام وهو يعقل) صفة الإسلام المذكورة في حديث جبريل عليه السلام «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله» وقيل معناه : يعقل المنافع والمضار ، وأن الإسلام هدى واتباعه خير . والكفر ضلالة واتباعه شر (لأنه صرح إسلامه استحساناً) وإن لم يصح قياساً كما هو مذهب الشافعي على ما عرف في الأصول . وقوله (أو يسلم) عطف على قوله إلا أن يقر : يعني أنه إذا أقر بالإسلام وهو يعقل أو يسلم (أحد أبويه) صرح إسلامه لما روينا ، وإن كان الثاني صلى عليه لأنه ظهر تبعية الدار فحكم بإسلامه كما في اللقيط على ماسيحي . فإن قيل :

(قوله لقوله صلى الله عليه وسلم «الولد يتبع خير الأبوين ديناً») أقول : فيه بحث

لأنه ظهرت تبعية الدار فحكم بالإسلام كما في اللقيط (وإذا مات الكافر وله ولي مسلم فإنه يغسله ويكفنه ويدفنه)
بذلك أمر على رضى الله عنه في حق أبيه أبي طالب .

تعرّفه لا تكون مسلمة . والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الإيمان ما الإسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم في التعبير . بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلا بأن البعث هل يوجد أو لا ، وأن الرسل وإنزال الكتب عليهم كان أو لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الإثبات للجهل البسيط ، فمن ذلك قالت لا أعرفه .
وقدما يكون ذلك لمن نشأ في دار الإسلام . فإننا نسمع ممن يقول في جواب ما قلنا لا أعرف وهو من التوحيد والإقرار والخوف من النار وطلب الجنة بمكان ، بل وذكر ما يصلح استدلالا في أثناء أجوابهم وتكلمهم على التصريح باعتقاد هذه الأمور . وكانهم يظنون أن جواب هذه الأشياء إنما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية خاصة فيجسدون عن الجواب (قوله لأنه ظهرت تبعية الدار) اعلم أن التبعية على مراتب : أقواها تبعية الأيوين أو أحدهما أى في أحكام الدنيا لا في العقبى فلا يحكم بأن أطفالم في النار البتة بل فيه خلاف . قيل يكونون خدام أهل الجنة . وقيل إن كانوا قالوا بلى يوم أخذ العهد عن اعتقاد في الجنة وإلا ففي النار . وعن محمد أنه قال فيهم : إنى أعلم أن الله لا يعذب أحدا بغير ذنب ؛ ودنا نى لهذا التفصيل : وتوقف فيهم أبو حنيفة رضى الله عنه . واختلاف بعد تبعية الولادة ، فالذى في النهاية تبعية الدار ، وفي المحيط عند عدم أحد الأيوين يكون تبعا لصاحب اليد . وعند عدم صاحب اليد يكون تبعا للدار ولعله أولى . فإن من وقع في سهمه صبي من الغنمية في دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسدا تبعا لصاحب اليد (قوله وله ولي مسلم) عبارة معيبة . وما دفع به من أنه أراد القريب لا يفيد . لأن المواخاة إنما هي على نفس التعبير به بعد إرادة القريب به . وأطلق الولي : يعنى القريب فشدلى ذوى الأرحام كالأخت والخال والحالة . ثم جواب المسئلة مقيد بما إذا لم يكن له قريب كافر . فإن كان خلى بينه وبينهم ويتبع الجنازة من بعيد ، هذا إذا لم يكن كفره والعياذ بالله بارتداد ، فإن كان يخضله حفيرة ويلقى فيها كالكلاب ولا يدنع إلى من انتقل إلى دينهم . صرح به في غير موضع (قوله بذلك أمر على) روى ابن سعد في العباقات : أخبرنا محمد بن عمر الواقدي - حدثني معاوية بن عبد الله بن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه عن

إذا كانت الدار مما يتبع فليتبع وإن سبي معه أحد أبويه ترجيحا للإسلام كالأيوين إذا كان أحدهما مسلما . أوجب بأن تأثير الدار في الاستتباع دون تأثير الولادة ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم حكم باستتباع الأيوين دون الدار مع قيام الدار . ولو لم يكن كذلك لما حكم بكفر صبي في دار الإسلام أصلا ، وكان ماترك أبواه لبيت المال لاختلاف الدينين . ولم يذكر المصنف تبعية اليد بعد تبعية الدار ، فإنه لو وقع من الغنمية صبي في سهم رجل في دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد ، وصاحب المحيط قدم تبعية اليد على تبعية الدار . وقوله (وإذا مات الكافر وله ولي مسلم) أى قريب ، لأن حقيقة الولاية منفية ، قال الله تعالى - لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء - وأطلق ليتناول كل قريب له من ذوى القروض والعصبات وذوى الأرحام ، وهذا الإطلاق لفظ الجامع الصغير . وذكر في الأصل : كافر مات وله ابن مسلم يغسله ويكفنه ويدفنه إذا لم يكن هناك من أقربائه الكفار من يتولى أمره ، فإن كان ثمة أحد منهم فالأولى أن يحلى المسلم بينهم وبينه يصنعون به ما يصنعون بموتاهم (بذلك أمر على رضى الله عنه) روى أنه لما مات أبو طالب جاء على إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : يا رسول الله إن حلتك الضال - وفي رواية - إن الشيخ الضال قد مات . فقال النبي صلى الله

(نوله وهذا الإطلاق لفظ الجامع الصغير) أقول : يعنى عدم التقييد بقوله إذا لم يكن هناك من أقربائه الكفار من يتولى أمره .

لكن يغسل غسل الثوب النجس ويلبّ في خرقة وتحفر حفرة من غير مراعاة سنة التكفين والحد ، ولا يوضع فيها بل يلقي .

(فصل في حمل الجنازة)

(وإذا حملوا الميت على سريريه أخذوا بقوائمه الأربع) بذلك وردت السنة ، وفيه تكثير الجماعة وزيادة

جده عن علي رضي الله عنه قال : لما أخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم بموت أبي طالب بكى ثم قال لي : اذهب فاغسله وكفنه وواراه ، قال : ففعلت ثم أتيت ، فقال لي اذهب فاغسل ، قال : وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يستغفر له أياماً ولا يخرج من بيته حتى نزل عليه جبريل عليه السلام بهذه الآية - ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين - الآية - وروى ابن أبي شيبة الحديث بسند أبي داود والنسائي قال : إن عملك الشيخ الكافر قد مات فما ترى فيه ؟ قال : أرى أن تغسله ونجته وأمره بالفصل ، وإنما لم تذكره نحن من السنن لأنه قال فيهما : اذهب فوارأه ثم لا تحدث شيئاً حتى تأتيني . فذهبت فواريته وجنته ، فأمرني فاغتسلت ودعا لي ، وليس فيه الأمر بفعله إلا ما قد يفهم من طريق الالتزام الشرعي بناء على ما عرف من أنه لم يشرع الغسل إلا من غسل الميت دون دفنه وتكفينه . وهو ما رواه أبو داود عن عائشة : كان عليه الصلاة والسلام يغتسل من الجنابة ويوم الجمعة وغسل الميت وهو ضعيف . وروى هو والترمذي مرفوعاً : « من غسل ميتاً فليغتسل ، ومن حمله فليتوضأ » حسنة الترمذي وضعفه الجمهور . وليس في هذا ولا في شيء من طرق حديث صحيح ، لكن طرق حديث على كثيرة . والاستحباب يثبت بالضعيف غير الموضوع . ولم يذكر المصنف ما إذا مات المسلم وليس له قريب إلا كافر وينبغي أن لا يلب ذلك منه بل يفعله المسلمون . ألا ترى أن اليهودي لما آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته قال عليه الصلاة والسلام لأصحابه : « تولوا أئحاكم » ولم يخل بينه وبين اليهود ، ويكره أن يدخل الكافر في قبر قرابته من المسلمين ليدفنه .

(فصل في حمل الجنازة)

عليه وسلم اغسله وكفنه وواراه ولا تحدث به حديثاً حتى تأفاني « أي لاتصل عليه . وقوله (لكن يغسل غسل الثوب النجس) يعني لا يغسل كفيل المسلم من البداية بالوضوء وباليامن ، ولكن يصب عليه الماء كما يصب في غسل الجنابة ولا يكون الغسل طهارة له ؛ حتى لو حمله إنسان وصل لم تجز صلاته ، بخلاف المسلم فإنه لو حمله المصل بعد ما غسل جازت صلاته (وياف في خرقة) يعني بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافر .

(فصل في حمل الجنازة)

(إذا حملوا الميت على سريريه أخذوا بقوائمه الأربع وبذلك وردت السنة) وهي ما روى عن ابن مسعود : من السنة أن تحمل الجنازة من جوانبها الأربع (وفيه تكثير الجماعة) حتى لو لم يتبعه أحد كان هؤلاء جماعة ، وفيه

(فصل في حمل الجنازة)

(قوله حتى لو لم يتبعه أحد هؤلاء جماعة) أقول : وفيه شيء .

الإكرام والصيانة . وقال الشافعي : السنة أن يحملها رجلان : يضعها السابق على أصل عنقه . والثاني على أهل صدره ، لأن جنازة سعد بن معاذ رضى الله عنه هكذا حملت . قلنا : كان ذلك لازدحام الملائكة

(قوله لأن جنازة سعد بن معاذ هكذا حملت) روى ابن سعد في الطبقات بسند ضعيف « أنه عليه الصلاة والسلام حمل جنازة سعد بن معاذ من بيته بين العمودين حتى خرج به من الدار » قال الواقدي : والدار تكون ثلاثين ذراعاً . قال النووي في الخلاصة : ورواه الشافعي بسند ضعيف انتهى . إلا أن الآثار في الباب ثابتة عن الصحابة وغيرهم . وروى الطبراني عن ابن الخويرث قال : « توفي جابر بن عبد الله فشهدناه ، فلما خرج سريره من حجرته إذا حسن بن حسن بن علي رضى الله عنه بين عمودى السرير . فأمر به الحجاج أن يخرج ليكشف مكانه فأبى . فسأله بنو جابر إلا أخرجت فخرج . وجاء الحجاج حتى وقف بين عمودى السرير ولم يزل حتى وضع وصلى عليه الحجاج ، ثم جاء إلى القبر فنزل حسن بن حسن في قبره . فأمر به الحجاج أن يخرج ليدخل مكانه فأبى عليهم . فسأله بنو جابر أن يخرج . فدخل الحجاج الحفرة حتى فرغ » . وأسند الطبراني قال : توفي أسيد ابن حضير سنة عشرين ، وحمله عمر بين عمودى السرير حتى وضعه بالبيع وصلى عليه . وروى البيهقي من طريق الشافعي عن عبد الله بن ثابت عن أبيه قال : رأيت أبا هريرة يحمل بين عمودى سرير سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه . ومن طريق الشافعي أيضاً عن عيسى بن طلحة قال : رأيت عثمان بن عفان يحمل بين العمودين المتقدمين واضعاً السرير على كاهله . ومن طريقه عن يوسف بن ماهك أنه رأى ابن عمر في جنازة رافع بن خديج قائماً بين قائمتي السرير . ومن طريقه عن شريح أبي عون عن أبيه قال : رأيت ابن الزبير يحمل بين عمودى سرير المسور بن مخرمة . قلنا : هذه موقوفات والموقوف منها ضعيف ، ثم هي وقائع أحوال فاحتمل كون ذلك فعلوه لأنه السنة أو لعارض اقتضى في خصوص تلك الأوقات حمل الاثنين . والحق أن نقول : لا دلالة فيها على حمل الاثنين لجواز حمل الأربعة وأحدهم بين العمودين بأن يحتمل المؤخر على كنفه الأيمن وهو من جهة يسار الميت والمقدم على الأيسر وهو من جهة يمين الميت فليحمل عليه لما أن بعض المروى عنهم الفعل المذكور روى عنهم خلافه . وروى ابن أبي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما حدثنا هشيم عن أبي عطاء عن علي الأزدي قال : رأيت ابن عمر في جنازة فحمل بجوانب السرير الأربع . وروى عبد الرزاق ، أخبرني الثوري عن عباد بن منصور ، أخبرني أبو المهزم عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : من حمل الجنازة بجوانب الأربع فقد قضى الذي عليه . ثم ند صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلاف ما ذهبوا إليه . روى عبد الرزاق وابن أبي شيبة : حدثنا شعبة عن منصور بن المعتمر عن عبيد الله بن نسطاس عن أبي عبيدة عن أبيه عبد الله بن مسعود قال « من أتبع الجنازة فليأخذ بجوانب السرير الأربعة » وروى محمد بن الحسن : أخبرنا الإمام أبو حنيفة ، حدثنا المنصور بن المعتمر به قال : ومن السنة حمل الجنازة بجوانب السرير الأربعة . ورواه ابن ماجه به ولفظه : من أتبع الجنازة فليأخذ بجوانب السرير كلها فإنه من السنة . وإن شاء فليدع ، ثم إن شاء فليدع » فوجب الحكم بأن هذا هو السنة وأن خلافه إن تحقق من بعض من السلف فلعارض ، ولا يجب على المناظر تعيينه . وقد يشاء فيبلى محتملات مناسبة يجوزها

زيادة الإكرام حيث لم يحمل كما تحمّل الأحمال . وفيه صيانة عن سقوط الميت (وقال الشافعي : السنة أن يحملها رجلان) كما ذكر في الكتاب ، واستدل على ذلك « بأن النبي صلى الله عليه وسلم حمل جنازة سعد بن معاذ رضى الله عنه بين العمودين » (قلنا : كان ذلك لازدحام الملائكة) وكان الطريق ضيقاً ، حتى روى أنه صلى الله عليه

(ويمشون به مسرعين دون الخبيب) « لأنه عليه الصلاة والسلام حين سئل عنه قال : مادون الخبيب » (وإذا بلغوا إلى قبره يكره أن يجلسوا قبل أن يوضع عن أعناق الرجال) لأنه قد تقع الحاجة إلى التعاون والقيام أمكن منه . قال :

تجوزا كضيق المكان أو كثرة الناس أو قلة الحاملين وغير ذلك . وأما كثرة الملائكة كما ذكر المصنف على ما روى ابن سعد عنه عليه الصلاة والسلام فقد شهد به . يعنى سعدا سبعون ألف ملك لم ينزلوا إلى الأرض قبل ذلك . ولقد ضمه ضمة ثم فرج عنه . « ومارواه الواقدي في المغازي من قوله عليه الصلاة والسلام « رأيت الملائكة تحمله » فإنما يتجه محمدا على تقدير تجسدهم عليهم السلام لانجدهم عن الكثافة على ما عليه أصل خلقهم . وفي الآثار : ومع كل عبد ملكان ، وفيها أكثر إلى سبعين » فلم توجب مزاحة حسية ولا منعا من اتصال بينك وبين إنسان ، ولا حمل شيء على المتكبين والرأس . اللهم إلا أن يراد أن بسبب حملهم عليهم السلام اكتفى عن تكميل الأربعة من الحاملين ، ولأن ما ذهبنا إليه أصون للجنازة عن السقوط . وكون ذلك أشق على الحاملين مصلحة معارضة بمفسدة تريضه على السقوط خصوصا في مواطن الزحمة والمحن ، ولأنه أكثر إكراما للميت وأعون على تحصيل سنة الإسراع وأبعد من التشبه بجمل الأمته فإنه مكروه . ولذا كره حمله على الظهر والدابة (قوله دون الخبيب) ضرب من العدو دون العتق والعتق فسيح فيمشون به دون مادون العتق . ولو مشوا به الخبيب كره لأنه ازدراء بالميت (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام حين سئل عنه الخ) أخرج أبو داود والترمذي عن ابن مسعود قال « سألتنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي مع الجنازة فقال : مادون الخبيب » وهو مضعف . وأخرج الستة قال عليه الصلاة والسلام « أسرعوا بالجنازة ، فإن تك صالحة فخير فخير تقدمونها إليه ، وإن تك غير ذلك فشر تصنعونه عن رقابكم » ويستحب الإسراع بتجهيزه كله من حين يموت (قوله لأنه قد تقع الحاجة إلى التعاون الخ) ولأن المغلول من ندب الشرع لحضور دفنه لإكرام الميت . وفي جلاوسهم قبل وضعه ازدراء به وعدم التفات إليه ، هذا في حق الماشي معها ، أما القاعد على الطريق إذا مرت به أو على القبر إذا جرى به فلا يقوم لها . وقبل يقوم ، واخير الأول لما روى عن علي « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا بالقيام في الجنازة ثم جلس بعد ذلك

وسلم كان يمشي على رموس أصابعه وصدور قلمييه » وكان حالة ضرورة ونحن نقول به . وقوله (ويمشون به مسرعين دون الخبيب) الخبيب ضرب من العدو دون العتق لأن العتق خطوط قسيح واسع « لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن المشي في الجنازة فقال : مادون الخبيب ، فإن يكن خيرا عجلتموه إليه ، وإن يكن شرا وضعتوه عن رقابكم » أو قال « فبعدا لأهل النار » والخبيب مكروه لأن فيه ازدراء بالميت وإضرارا بالمتبعين . والمشي خلف الجنازة أفضل . وقال الشافعي : قدامها أفضل لأن أبا بكر وعمر كانا يمشيان أمام الجنازة . ولنا « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مشى خلف جنازة سعد بن معاذ » وعلى كان يمشي خلف الجنازة . وقال ابن مسعود : فضل المشي خلف الجنازة على المشي أمامها كفضل المكتوبة على النافلة . وفعل أبي بكر وعمر محمول على التيسير على الناس لأن الناس كانوا يحترزون عن المشي أمامها : فلو اختار المشي خلفها لفصاق الطريق على من يشعها ، وهكذا أجاب على رضى الله عنه حين قيل له : إن أبا بكر وعمر كانا يمشيان أمام الجنازة قال : يرمحهما الله إنيها قد عرفا أن المشي خلفها أفضل ولكنهما أرادا تيسير الأمر على الناس . وقوله (وإذا بلغوا إلى قبره)

(قوله الخبيب ضرب من العدو دون العتق) أقول : العتق ضرب من سير الدابة والإبل (قوله جلجلتموه إليه) أقول : يعنى إلى الجنة

وكيفية الحمل أن تضع مقدم الجنازة على يمينك ثم مؤخرها على يمينك ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها على يسارك
إشارة للتيامن ، وهذا في حالة التناوب .

وأمرنا بالجلوس بهذا اللفظ لأحمد (قوله أن تضع) هو حكاية خطاب أبي حنيفة لأبي يوسف ، والمراد بمقدم
الجنازة يمينها ، ويمين الجنازة بمعنى الميت هو يسار السرير لأن الميت مستلق على ظهره . فالحاصل أن تضع يسار
السرير المقدم على يمينك ثم يساره المؤخر ثم يمينه المقدم على يسارك ثم يمينه المؤخر لأن في هذا إشارة للتيامن .
(تمة) الأفضل للمشي للجنازة المشى خلفها ويجوز أمامها إلا أن يتباعد عنها أو يتقدم الكل فيكره ولا
يمشى عن يمينها ولا عن شمالها ، ويكره لمشيها رفع الصوت بالذكر والقراءة ، ويذكر في نفسه . وعند الشافعي
المشى أمامها أفضل . وقد نقل فعل السلف على الوجهين والترجيح بالمعنى . هو يقول هم شفعاء والشفيع يتقدم
لهم المقتصد ، ونحن نقول : هم مشيعون فيتأخرون والشفيع المتقدم هو الذي لا يستصحب المشفوع له في الشفاعة
وما نحن فيه بخلافه ، بل قد ثبت شرعا لإزام تقديمه حالة الشفاعة له أعنى حالة الصلاة ، فثبت شرعا عدم اعتبار
ما اعتبره ، والله سبحانه أعلم .

ظاهر . فإذا وضعت على أعناق الرجال جلسوا وكره القيام . وقوله (وكيفية الحمل أن تضع الجنازة)
هذا لفظ الجامع الصغير بلفظ الخطاب خاطب أبو حنيفة أبا يوسف . قال يعقوب : رأيت أبا حنيفة يصنع هكذا ،
قال الإمام المحجوب : وهذا دليل تواضعه . قال صاحب النهاية : وقد حمل الجنازة من هو أفضل منه ، بل أفضل
جميع الخلائق وهو نبينا صلى الله عليه وسلم ، فإنه حمل جنازة سعد بن معاذ كما ذكرنا لما أن حمل الجنازة عبادة
فيتبغى أن يتبادر إليه كل أحد . وذكر شيخ الإسلام إنما أراد باليمين المقدم يمين الميت ، ثم قال : فإذا حملت
جانب السرير الأيسر فذلك يمين الميت لأن يمين الميت على يسار الجنازة : لأن الميت وضع فيها على قفاه وكان
يمين الميت يسارها ويساره يمينها ، ثم المعنى في الحمل على هذا الوجه : أما البداية بالأيمن المقدم وذلك يمين الميت
ويمين الحامل فلأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شيء ، والمقدم أيضا أول الجنازة ، والبداية
بالمشى إنما تكون من أوله ثم يتحول إلى الأيمن المؤخر ، لأنه لو تحول إلى الأيسر المقدم احتاج إلى المشى أمامها ،
والمشى خافها أفضل . فلما مشى خلفها وبلغ الأيمن المؤخر حمله لأن فيه رجحان التيامن أيضا فبقي جانبها الأيسر
المقدم والأيسر المؤخر . فيختار تقديم الأيسر المقدم على الأيسر المؤخر لأن فيه الحزم بالأيسر المؤخر . والختم
بذلك أولى ليقى بعد الفراغ خلف الجنازة فإن المشى خلفها أفضل كما مر . وقوله (وهذا) أى حملها على الوجه
المذكور (في حالة التناوب) يعنى عند وفور الحاملين ليدفع الجانب الذى حمله إلى غيره وينتقل إلى الجانب
الأخر .

(فصل في الدفن)

(ويحفر القبر ويلحد) لقوله عليه الصلاة والسلام «اللحد لنا والشق لغيرنا» (ويدخل الميت) مما يلي القبلة خلقة للشافعي، فإن عنده يسلم سلا لما روى «أنه عليه الصلاة والسلام سل سلاه». ولنا أن جانب القبلة معظم

(فصل في الدفن)

(قوله ويلحد) السنة عندنا اللحد إلا أن يكون ضرورة من رخو الأرض فيخاف أن ينهار اللحد فيصار إلى الشق، بل ذكر لي أن بعض الأرضين من الرمال يسكنها بعض الأعراب لا يتحقق فيها الشق أيضا، بل يوضع الميت ويحال عليه نفسه، والحديث المذكور رواه الترمذي عن ابن عباس وفيه عبد الأعلى بن عامر، قال الترمذي: فيه مقال. ورواه ابن ماجه عن أنس «لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم وكان بالمدينة رجل يلحد والآخر يضرح، فقالوا: نستخير ربنا ونبعث إليهما فأليهما سبق تركناه، فأرسل إليهما فسبق صاحب اللحد، فاجدوا للنبي صلى الله عليه وسلم وحديث مسلم ظاهر فيه، وهو ما أخرج عن سعد بن أبي وقاص أنه قال في مرضه الذي مات فيه «الحدوا لي لحدا وانصبوا علي اللبن نصبا كما صنع برسول الله صلى الله عليه وسلم» وهو رواية من سعد أنه عليه الصلاة والسلام ألحد. وروى ابن حبان في صحيحه عن جابر «أنه عليه الصلاة والسلام ألحد ونصب عليه اللبن نصبا ورفع قبره من الأرض نحو شبر» واستحب بعض الصحابة أن يرسم في التراب رسما، يروى ذلك عن عبد الله بن عمرو بن العاص. وقال: ليس أحد جنتي أولى بالتراب من الآخر (قوله ويدخل الميت مما يلي) وذلك أن توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويجعل الميت منه فيوضع في اللحد فيكون الأخذ له مستقبل القبلة حال الأخذ (قوله فإن عنده يسلم سلا) هو بأن يوضع السرير في مؤخر القبر حتى يكون رأس الميت بلزاء موضع قدميه من القبر، ثم يدخل رأس الميت القبر ويسلم كذلك فيكون رجلاه موضع رأسه. ثم يدخل رجلاه ويسلم كذلك، قد قيل كل منهما المروي للشافعي الأول قال: أخبرنا الثقة عن عمر بن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس قال «سل رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل رأسه» وقال: أخبرنا بعض أصحابنا عن أبي الزناد وربيعة وأبي أنس لا اختلاف بينهم في ذلك «أن النبي صلى الله عليه وسلم سل من قبل رأسه، وكذلك أبو بكر وعمر» وإسناد أبي داود صحيح، وهو ما أخرج عن أبي إسحق والسبيعي قال: أوصاني الحرث أن يصلي عليه عبد الله بن يزيد الخطمي، فصلى عليه ثم أدخله القبر من قبل رجل القبر وقال: هذا من السنة. وروى أيضا من طرق ضعيفة،

(فصل في الدفن)

أصل هذه الأفعال: أغنى الفسل والتكفين والدفن في بني آدم عرف بفعل الملائكة في حق آدم عليه السلام. روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «لما توفي آدم عليه السلام غسلته الملائكة وكفنوه ودفنوه ثم قالوا لولده هذه سنة موتاكم». لحده الميت وألحد: جعله في اللحد وهو الشق المائل في جانب القبر، ويلحد للميت ولا يشق له. خلافا للشافعي فإنه يقول بالعكس لتوارث أهل المدينة الشق لضعف أراضيهم بالقيع. وصفة اللحد أن يحفر القبر ويسلم «اللحد لنا والشق لغيرنا» وإنما فعل أهل المدينة الشق لضعف أراضيهم بالقيع. وصفة اللحد أن يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف. وصفة الشق أن يحفر حفرة في وسط القبر يوضع فيها الميت. وقوله (ويدخل الميت مما يلي القبلة) يعني توضع الجنازة في جانب القبلة

فيستحب الإدخال منه . واضطربت الروايات في إدخال النبي عليه الصلاة والسلام (فإذا وضع في لحده يقول واضعه : بسم الله وعلى مائة رسول الله) كذا قاله عليه الصلاة والسلام حين وضع أبا دجانة رضي الله عنه في القبر

قلنا إدخاله عليه الصلاة والسلام مضطرب فيه . فكأروى ذلك روى خلافه . أخرج أبو داود في المراسيل عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم هو النخعي ، ومن قال النخعي فقد وهم . فإن حمادا إنما يروى عن إبراهيم النخعي ، وصرح به ابن أبي شيبة في مصنفه فقال عن حماد عن إبراهيم النخعي « أن النبي صلى الله عليه وسلم أدخل القبر من قبل القبلة ولم يسل سلا » وزاد ابن أبي شيبة « ورفع قبره حتى يعرف » وأخرج ابن ماجه في سننه عن أبي سعيد « أنه عليه الصلاة والسلام أخذ من قبل القبلة واستقبل استقبالاً » وعلى هذا لأحاجة إلى مادفع به الاستدلال الأول من أن ساه لضرورة لأن القبر في أصل الحائط لأنه عليه الصلاة والسلام دفن في المكان الذي قبض فيه فلا يمكن أخذه من جهة القبلة ، على أنه لم يتوف متصفاً إلى الحائط بل مستنداً إلى عائشة على ما في الصحيحين كانت تقول « مات بين حائتي وذائتي » يقتضى كونه مباعداً من الحائط وإن كان فراشه إلى الحائط لأنه حالة استناذه إلى عائشة مستقبل القبلة لقطع بأنه عليه الصلاة والسلام إنما يتوفى مستقبلاً ، فغاية الأمر أن يكون موضع اللحد متصفاً إلى أصل الجدار ومزل القبر قبلة . وليس الإدخال من جهة القبلة إلا أن يوضع الميت على سقف اللحد ثم يؤخذ الميت حينئذ تقول تعارض ما رواه وما رويناه فساقطاً . ولو ترجع الأول كان للضرورة كما قلنا . وغاية فعل غيره أنه فعل صحابي ظن السنة ذلك ، وقد وجدنا التشريع المنقول عنه عليه الصلاة والسلام في الحديث المرفوع خلافه . وكذا عن بعض أكابر الصحابة ، فالأول ما روى الترمذي عن ابن عباس « أنه عليه الصلاة والسلام دخل قبراً ليلاً فأسرج له سراج فأخذه من قبل القبلة » وقال رحلت الله إن كنت لأوآها تلاء للقرآن ، وكبر عليه أربعة » وقال : حديث حسن انتهى . مع أن فيه الحجاج بن أرطاة ومنهال بن خليفة ، وقد اختلفوا فيها وذلك يحيط الحديث عن درجة الصحيح لا الحسن ، وسند كره في أمر الحجاج بن أرطاة في باب القرآن إن شاء الله تعالى . والثاني ما أخرج ابن أبي شيبة « أن علياً كبر على يزيد بن المكلف أربعة وأدخله من قبل القبلة » . وأخرج عن ابن الحنفية « أنه ولي ابن عباس فكبر عليه أربعة وأدخله من قبل القبلة » (قوله هكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم حين وضع أبا دجانة) غلط ، فإن أبا دجانة الأنصاري توفى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في وقعة الجمامة ، لكن

من القبر ويحمل منه الميت فيوضع في اللحد . وقال الشافعي رضي الله عنه : السنة أن يسل إلى قبره ، وصفة ذلك أن توضع الجنازة في مؤخر القبر حتى يكون رأس الميت بإزاء موضع قدميه من القبر ، ثم يدخل الرجل الآخذ في القبر فيأخذ برأس الميت ويدخله في القبر أولاً ويسل كذلك . وقيل صورته أن توضع الجنازة في مقدم القبر حتى تكون رجلا الميت بإزاء موضع رأسه من القبر ثم يدخل الرجل الآخذ في القبر فيأخذ برجل الميت ويدخلهما القبر أولاً ويسل كذلك . واحتج بما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم سل إلى قبره » ولنا أن جانب القبلة معظم فيستحب الإدخال منه . لا يقال : هذا تعليل في مقابلة النص وهو باطل ، لأن الرواية في إدخال النبي صلى الله عليه وسلم في قبره مضطربة . روى إبراهيم النخعي « أن النبي صلى الله عليه وسلم أدخل في قبره من قبل القبلة » ورواه بخلافه . وروى عن ابن عباس مثل مذهبه ، وروى عنه أيضاً مثل مذهبتنا ، والمضطرب لا يصلح حجة (فإذا وضع في لحده يقول واضعه باسم الله وعلى مائة رسول الله) أي باسم الله وضعناك وعلى مائة رسول الله صلى الله عليه وسلم سلمتاك ، كذا في المبسوط . قال المصنف (كذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين وضع أبا دجانة في القبر) قال صاحب النهاية : والصحيح أنه وضع ذا البجادين لأن أبا دجانة مات بعد رسول الله صلى

(ويوجه إلى القبلة) بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم (ونحل العقدة) لوقوع الأمن من الانتشار (ويوسى اللبن على اللحد) لأنه عليه الصلاة والسلام جعل على قبره اللبن (ويسجى قبر المرأة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد ولا يسجى قبر الرجل) لأن منى حلق على السر ومنى حال الرجال على الانكشاف (ويكره الآجر والخشب) لأنهما لإحكام البناء والقبر موضع البلى ، ثم بالآجر أثر النار فيكره تناؤلا (ولا بأس بالقصب)

روى ابن ماجه من حديث الحجاج بن أرطاة عن نافع عن ابن عمر ؓ كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أدخل الميت القبر قال : بسم الله وعلى ملة رسول الله ؑ زاد الترمذى بعد باسم الله ؑ وبالله ؑ وقال حسن غريب . ورواه أبو داود من طريق آخر بدون الزيادة ، ورواه الحاكم ولفظه ؑ إذا وضعتم موتاكم في قبورهم فقولوا باسم الله وعلى ملة رسول الله ؑ وصححه ، وفيه طرق أخرى عديدة (قوله ويوجهه بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم) غريب ، واستؤنس له بمحدث أبي داود والنسائي أن رجلا قال ؑ يا رسول الله ما الكائر ؟ قال ؑ هي تسع ؑ فذكر منها استحلال البيت الحرام قبلتكم أحياء وأمواتا . والله أعلم (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام جعل في قبره اللبن) أخرج مسلم عن سعد بن أبي وقاص أنه قال في مرضه الذي مات فيه ؑ أخلصوا لي لحدا وانصبوا على اللبن نصبا كما صنع برسول الله صلى الله عليه وسلم ؑ وتقدم مع حديث ابن حبان ، وفيه ؑ نصب عليه اللبن نصبا ؑ الحديث (قوله لأنهما من لإحكام البناء) ومنهم من علل بأن الآجر مسته النار ودفع بأن السنة أن يغسل بالماء الحار .

الله عليه وسلم في خلافة أبي بكر ، هكذا ذكر في التواريخ . وقوله (ويوجه إلى القبلة) بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم (ويوسى اللبن على اللحد) لأنه عليه الصلاة والسلام جعل على قبره اللبن (ويسجى قبر المرأة) للتسجية التغطية يسجى قبر المرأة (بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد) لما ذكر في الكتاب ، وقد صح أن قبر فاطمة رضي الله عنها يسجى بثوب (ولا يسجى قبر الرجل) وقال الشافعي : يسجى ؑ لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم يسجى قبر سعد بن معاذ ؓ ولنا ما روى عن علي ؓ أنه مر بميت قبره فزعه وقال : إنه رجل ؑ يعني أن منى حال الرجال على الانكشاف كما قال في الكتاب . وتأويل قبر سعد بن معاذ أن كفته ما كان يغمر بدنه فسجى نره حتى لا يقع الاطلاع لأحد على شيء من أعضائه . وقوله (ويكره الآجر والخشب) هذا ظاهر الرواية . وقوله (لأنهما) أي الآجر والخشب (لإحكام البناء والقبر موضع البلى) ومنهم من فرق بينهما فكره الآجر من حيث التناول به لمساسته النار دون الخشب لعدمه فيه ، وكان المصنف أشار إلى ذلك بقوله ثم بالآجر أثر النار فيكره تناؤلا . ورد بأن مساس النار لا يصلح علة الكراهة ، فإن السنة أن يغسل الميت بالماء الحار وقد مسته النار . وقال شمس الأئمة السرخسي : والأول أوجه : يعني التعليل لإحكام البناء لأنه جمع في كتاب الصلاة بين استعمال

(قوله في خلافة أبي بكر رضي الله عنه) أقول : وفي شرح تاج الشريعة في زمن عثمان رضي الله عنه (قوله ورد بأن مساس النار الخ) أقول : وقد أجاب عن هذا الرد الكاكي والإتقاف والزيلي كل بجواب مستقل ، أما الزيلي قال : ولهذا يكره الإجماع بالنار عند القبر واتباع الجنائز بها لأن القبر أول منزل من منازل الآخرة ومحل الحزن ، بخلاف البيت حيث لا يكره فيه الإجماع ولا غله بالماء الحار انتهى . ولا شك أن هذا يدفع ذلك الرد .

في الجامع الصغير، ويستحب اللين والقصب لأنه عليه الصلاة والسلام جعل على قبره طن من قصب (ثم يهال التراب ويسم القبر ولا يسطح) أي لا يربع، لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن تربع القبور، ومن شاهد قبره عليه الصلاة والسلام أخبر أنه مسلم.

فعلم أن مس النار لم يعتبر مانعا في الشرع والأولى ما في الكتاب، وفي الدفع نوع نظر (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام جعل على قبره طن من قصب) هو بضم الطاء حزمة. روى ابن أبي شيبة عن الشعبي «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل على قبره طن من قصب» وهو مرسل. وأسند ابن سعد في الطبقات، وأوصى أبو ميسرة عمرو ابن شرحبيل الهمداني أن يجعل لحده طن من قصب وقال: إني رأيت المهاجرين يستحبون ذلك انتهى. ولا يلزم خطأ هذا الحديث لمعارضه ما تقدم، فإنه لا منافاة لجواز أن يكون قد وضع اللين على قبره عليه الصلاة والسلام نصبا مع قصب كل به لإعواز في اللين أو غير ذلك (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن تربع القبور) ومن شاهد قبر النبي صلى الله عليه وسلم أخبر أنه مسلم. قال أبو حنيفة: حدثنا شيخ لنا يرفع ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم «أنه نهى عن تربع القبور وتخصيصها» وروى محمد بن الحسن. أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سايان عن إبراهيم قال: «أخبرني من رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر ناشرة من الأرض وعليها فاتق من مدر أبيق». وفي صحيح البخاري عن أبي بكر بن عياش أن سفيان الثوري حدثه «أنه رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم منها». ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه ولفظه عن سفيان: «دخلت البيت الذي فيه قبر النبي صلى الله عليه وسلم فرأيت قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر مسمة» وما عورض به مما روى أبو داود عن القاسم بن محمد قال: «دخلت على عائشة رضي الله عنها فقلت: يا أمه أكنشني في قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبه، فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مطوحة بطحاء العرصة الحمراء، ليس معارضا لما حتى يحتاج إلى الجمع بأدنى تأمل. وأيضاً ظهر أن القاسم أراد أنها مسمة برواية أبي حفص بن شاهين في كتاب الجنائز، قال: حدثنا عبد الله بن سايان بن الأشعث، حدثنا عبد الله بن سعيد، حدثنا عبد الرحمن الحماري عن عمرو بن شمر عن جابر قال: سألت ثلاثة كلهم له في قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أب، سألت أبا جعفر محمد بن علي. وسألت القاسم بن محمد بن أبي بكر. وسألت سلم بن عبد الله. قلت: أخبروني عن قبور آبائكم في بيت عائشة فكلهم قالوا إنها مسمة. وأما ما في مسلم عن أبي الهياج الأسدي قال: قال لي علي: «أبعثك على

الآجر ورفوف الخشب وهي ألوحة ولا يوجد معنى النار فيها. وقوله (وفي الجامع الصغير يستحب اللين والقصب) إنما صرح بلفظ الجامع الصغير لمخالفة روايته لرواية القنوري. لأن رواية القنوري لا تدل على الاستحباب بل على نفي الشدة لا غير. ورواية الجامع الصغير تدل عليه، ولأن رواية القنوري لا تدل على جواز الجمع بينهما. ورواية الجامع الصغير تدل لأنه صلى الله عليه وسلم جعل على قبره طن: أي حزمة من القصب. وقوله (ثم يهال التراب عليه) يقال حلت الدقيق في الجراب: صبته من غير كيل، وكل شيء أرسله إرسالا من رمل أو تراب أو طعام أو نحوه قلت هلته أهليه هبلا فانهال: أي جرى فانصب. ومن يهال التراب: أي يصب. وقوله (ويسم القبر) المراد من تسم القبر رفعه من الأرض مقدار شبر أو أكثر قليلا. وقوله (ولا يسطح أي لا يربع) وقال الشافعي: يربع ولا يسم لما روى «أن إبراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قبره مسطحا» ولما ما روى «أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن تربع القبور» وعن

ما يحضى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا تدع تمثالا إلا طمسته ولا قبرا مشرقا إلا سوت به فهو على ما كانوا يفعلونه من تغطية القبور بالبناء الحسن العالى . وليس مرادنا ذلك القدر بل قدر ما يبدو من الأرض ويتميز عنها : والله سبحانه أعلم .

[تمة] لا يدخل أحدا من النساء القبر ولا يخرجهن إلا الرجال ولو كانوا أجانب : لأن مس الأجنبية لها بحائل عند الضرورة جائز في حياتها . فكذا بعد موتها ، فإذا ماتت ولا محرم لها دفنها أهل الصلاح من مشايخ جيرانها . فإن لم يكونوا فالشباب الصالحاء . أما إن كان لها محرم ولو من رضاع أو صهرية نزل وألحدها ، ولا ينشئ بعد إحالة التراب لمدة طويلة ولا قصيرة إلا لعذر . قال المصنف في التجنيس : والعذر أن الأرض مخصصة أو يأخذها شفع . ولما لم يحول كثير من الصحابة وقد دفنوا بأرض الحرب إذ لا عذر . فإن أحب صاحب الأرض أن يسوى القبر ويزرع فوقه كان له ذلك فإن حقه في باطنها وظاهرها . فإن شاء ترك حقه في باطنها وإن شاء استوفاه . ومن الأعداء أن يسقط في اللحد مال ثوب أو درهم لأحد . وافترقت كلمة المشايخ في امرأة دفن ابنها وهي غائبة في غير بلد ما فلم تسبر وأرادت نقله أنه لا يسعها ذلك . فتجوز شواذ بعض المتأخرين لا يلتفت إليه . ولم يعلم خلاف بين المشايخ في أنه لا ينشئ وقد دفن بلا غسل أو بلا صلاة فلم يبيحوه لتشارك فرض لحقه يتمكن منه به ، أما إذا أراحوا نقله قبل الدفن أو تسوية اللابن فلا بأس بنقله نحو ميل أو ميلين . قال المصنف في التجنيس : لأن المسافة إلى المقابر قد تبلغ هذا المقدار . وقال السرخسى : قول محمد بن سامة ذلك دليل على أن نقله من بلد إلى بلد مكروه ، والمستحب أن يدفن كل في مقبرة البلدة التي مات بها ، ونقل عن عائشة أنها قالت حين زارت قبر أخيها عبد الرحمن وكان مات بالشام وحمل منها : لو كان الأمر فيك إلى ما نقلتك ولدنفتك حيث مت . ثم قال المصنف في التجنيس : في النقل من بلد إلى بلد لا إثم لما نقل أن يعقوب عليه السلام مات بمصر فنقل إلى الشام . وموسى عليه السلام نقل تابوت يوسف عليه السلام بعد ما أتى عليه زمان من مصر إلى الشام ليكون مع آباءه انتهى . ولا يخفى أن هذا شرع من قبلنا ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعا لنا إلا أنه نقل عن سعد بن أبي وقاص أنه مات في ضيعة على أربعة فراسخ من المدينة فحمل على أعناق الرجال إليها ثم قال المصنف : وذكر أنه إذا مات في بلدة يكره نقله إلى الأخرى لأنه اشتغال بما لا يفيد بما فيه تأخير دفنه وكفى بذلك كراهة . ومن حفر قبرا في مقبرة ليدفن فيه فدفن غيره لا ينشئ لكن يضمن قيمة الحفر ، ولا يدفن صغير ولا كبير في البيت الذي كان فيه فإن ذلك خاص بالأنبياء بل ينقل إلى مقابر المسلمين ، ولا يدفن اثنان في قبر واحد إلا للضرورة . ولا يحفر قبر لدفن آخر إلا إن بلى الأول فلم يبق له إلا أعظم إلا أن لا يوجد بد فيضم عظام الأول ويجعل بينهما حاجزا من تراب . ومن مات في سفينة دفنوه إن أمكن الخروج إلى أرض وإلا أفقوه في البحر بعد الغسل والتكفين والصلاة . وعن أحمد يقتل ليرسب ، وعن الشافعية كذلك إن كان قريبا من دار الحرب ، وإلا شدد بين لوحيه ليقذفه البحر فيدفن ويكره الدفن في الأماكن التي تسمى فساق والجائوس على القبر ووطؤه . وحديثنا فما يصنع الناس ممن دفنت

إبراهيم النخعي أنه قال : أخبرني من رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما مستمة عليها فلق من مدر يبيض . الفلق جمع فاقة : وهي القطعة من المدر ، عمم الرائي ولم يعينه لأنه كان في الرائي كثرة وتأويل تسنيم قبر إبراهيم عليه السلام أنه سطح قبره أولا ثم سمن كذا في المبسوط والمحيط .

(باب الشهيد)

(الشهيد من قتله المشركون ، أو وجد في المعركة وبه أثر ، أو قتله المسلمون ظلماً)

أقاربه ثم دفن حوالهم خلق من وطء تلك القبور إلى أن يصل إلى قبر قريبه مكروه . ويكره النوم عند القبر وقضاء الحاجة ، بل أولى وكل ما لم يعهد من السنة ، والمعهود منها ليس إلا زيارتها والدعاء عندها قائماً كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج إلى البقيع ويقول : « السلام عليكم دار قوم مؤمنين . وإنا إن شاء الله بكم لاحقون » . أسأل الله لي ولكم العافية » . واختلف في إجلال القارئ ليقروا عند القبر والمختار عدم الكراهة . وفي التجنيس من علامة النوازل امرأة حامل ماتت واضطرب في بطنها شيء وكان رأيهم أنه ولد حتى شق بطنها . فرق بين هذا وبين ما إذا ابتلع الرجل درة فمات ولم يدع مالا عليه القيمة ولا يشق بطنه لأن في المسئلة الأولى إبطال حرمة الميت كصيانة حرمة الحي فيجوز . أما في المسئلة الثانية إبطال حرمة الأعلى وهو الأدنى لصيانة حرمة الأدنى وهو المال . ولا كذلك في المسئلة الأولى انتهى . وتوضيحه الاتفاق على أن حرمة المسلم ميتاً كحرمة حي . ولا يشق بطنه حياً لو ابتلعها إذا لم يخرج مع الفضلات فكأن ميتاً . بخلاف شق بطنه لإخراج الولد إذا علمت حياته . وفي الاختيار جعل عدم شق بطنه عن محمد . ثم قال : وروى الجرجاني عن أصحابنا أنه لا يشق لأن حق الأدنى مقدم على حق الله تعالى ومقدم على حق الظالم المتعدي انتهى . وهذا أولى . والجواب ما قدمنا أن ذلك الاحترام يزول بتعديه . ويجوز الجاوس للمصيبة ثلاثة أيام وهو خلاف الأولى . ويكره في المسجد ، وتستحب التعزية للرجال والنساء الاتي لا يفتن لقوله صلى الله عليه وسلم « من عزى أخاه بمصيبة كساه الله من حلل الكرامة يوم القيامة » وقوله صلى الله عليه وسلم « من عزى مصاباً فله مثل أجره » وقوله صلى الله عليه وسلم « من عزى ثكلى كسى يردن في الجنة » ويكره اتخاذ الضيافة من الطعام من أهل الميت لأنه شرع في السرور لاني الشرور ، وهي بدعة مستقبحة . روى الإمام أحمد وابن ماجه بإسناد صحيح عن جرير بن عبد الله قال : كنا نعد الاجتماع إلى أهل الميت وصنعهم الطعام من النجاسة . ويستحب لجيران أهل الميت والأقرباء الأبعد تهيئة طعام لهم يشبههم يومهم وليتهم لقوله صلى الله عليه وسلم « اصنعوا لآل جعفر طعاماً فقد جاءهم ما يشغلهم » حسنة الترمذي وصححه الحاكم ولأنه برّ ومعروف ، ويلمح عليهم في الأكل لأن الحزن يمنهم من ذلك فيضعفون ، والله أعلم .

(باب الشهيد)

وجه فصله وتأخيره ظاهر . وسعى شهيداً إما لشهود الملائكة إكراماً له ، أو لأنه مشهود له بالجنة ، ولشهوده أي حضوره حياً يرزق عنده . على المعنى الذي يصح (قوله الشهيد الخ) هذا تعريف للشهيد الملزوم بالحكم

(باب الشهيد)

المقتول ميت بأجله عند أهل السنة والجماعة . وإما بوب الشهيد بحاله لاختصاصه بالفضيلة فكان إخراجهم من باب صلاة الميت يباب على حدة كإخراج جبريل من الملائكة . وسعى الشهيد شهيداً لأن الملائكة يشهدون موته إكراماً له فكان مشهوداً فهو فعيل بمعنى مفعول . وقيل لأنه مشهود له بالجنة ، وقيل لأنه حتى عند الله حاضر . وهو في اصطلاح الفقهاء (من قتله المشركون أو وجد في المعركة وبه أثر أو قتله المسلمون ظلماً ولم يجب بقتله دية) فقوله من قتله المشركون . يعني بأية آلة كانت ، وفي معانهم أهل البغي وقطاع الطريق للخروج عن طاعة الإمام . وقوله (وبه أثر) أي جراحة ظاهرة أو باطنة كخروج الدم من العين أو نحوها وقوله (أو قتله المسلمون ظلماً)

ولم يجب بقتله دية فيكفن ويصل عليه ولا يغسل) لأنه في معنى شهيد أحد . وقال عليه الصلاة والسلام فيهم « زملوهم بكلوهم ودمائهم ولا تغسلوهم » فكل من قتل بالحديدة ظلما وهو طاهر بالغ ولم يجب به عوض مالي فهو في معانهم فيلحق بهم ، والمراد بالآثر الجراحة لأنها دلالة القتل ،

المذكور : أعني عدم تغسيه ونزع ثيابه لا لطلقه فإنه أعم من ذلك على ما سذكر من أن الميرث وغيره شهيد . وهذا التعريف على قول الكل بناء على ما اختاره بعضهم من أن المختلف فيه من الأحكام والأوصاف يختب في الحد لكن يحتاج إلى قيد مدخل وهو قولنا إلا ما يجب بشبهة الأبوة . ولو أريد تصويره على رأى أبي حنيفة قيل كل مسلم مكلف لا يغسل عليه قتل ظلما من أهل الحرب أو البغي أو قطاع الطريق بأي آلة كانت وبجارح من غيرهم ولم تجب بقتله دية بنفس القتل ولم يرث ظلما مخرج للمقتول بمحد أو قصاص أو افترسه سبع أو سقط عليه بناء أو سقط من شاهر أو غرق فإنه يغسل وإن كان شهيدا . وأما إذا انفلت دابة كافر فوطئت مسلما من غير سائق ، أو رمى مسلم إلى الكفار فأصاب مسلما ، أو نفرت دابة مسلم من سواد الكفار ، أو نفذ المسلمون منهم فألجئوهم إلى خندق أو نار ونحوه فألقوا أنفسهم ، أو جعلوا حولهم الحسك فحشى عليها مسلم فأت به لم يكن شهيدا خلافا لأبي يوسف ، لأن فعله وفعل الدابة دون حامل يقطع النسبة إليهم . أما لو طعنوه حتى ألجئوه في نار أو ماء أو نفروا دابة فصدمت مسلما ، أو رموا نارا بين المسلمين فهبت بها ريح إلى المسلمين ، أو أرسلوا ماء فغرق به مسلم فأنهم يكونون شهداء اتفاقا ، لأن القتل مضاف إلى العدو تسييا . فإن قيل في الحسك ينبغي أن لا يغسل لأن جعله تسييب للقتل . قلنا : ما قصد به القتل يكون تسييا وما لا فلا ، وهم قصدوا به الدفع لا القتل . وقولنا بجراح لا ينحصر الحديد بل يشمل النار والقصب . وقولنا بنفس القتل احتراز عما إذا وجب بالصلح عن دم العمد بعد ما وجب القصاص ، وعما إذا قتل الولد ولده فالواجب الدية . والولد شهيد لا يغسل في الرواية المختارة ، فإن موجب فعله ابتداء القصاص ثم ينقلب مالا لمانع الأبوة . وباقي القيود ظاهرة ، وستخرج مما سيورد من الأحكام (قوله قال عليه الصلاة والسلام في شهداء البغ) غريب تمامه . وفي مستند الإمام أحمد « أنه عليه الصلاة والسلام أشرف على قتل أحد فقال : إنى شهيد على هؤلاء زملوهم بكلوهم ودمائهم » اهـ . إلا أنه يستلزم عدم الغسل ، إذ مع الغسل لا يبقى . وفي ترك غسل الشهيد أحاديث : منها ما أخرج البخاري وأصحاب السنن عن الليث بن سعد عن الزهري عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن جابر بن عبد الله « أنه عليه الصلاة والسلام كان يجمع بين الرجلين من قتل أحد ويقول : أيهما أحرأ أخذنا للقرآن ، فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في الحد وقال : أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة ، وأمر بدفنهم في دمايهم ولم يغسلهم » زاد البخاري والترمذي « ولم يصل عليهم » قال

احتراز عما قتله المسلمون رجما أو قصاصا . وقوله (ولم يجب بقتله دية) احتراز عن شبه العمد والخطأ ، وحكمه أنه يكفن بالاتفاق ولا يغسل إذا كان في معنى شهداء أحد بالاتفاق ، ويصل عليه عندنا خلافا للشافعي . أما التكفين فهو سنة في موق بني آدم ، فإن كان عليه ثياب لم تنزع عنه لقوله عليه الصلاة والسلام « زملوهم بكلوهم ودمائهم » وفي رواية « بثيائهم » وينزع القرو والحشو والقطنوس والخف والسلاح لأنها ليست من جنس الكفن ، ويزيلون وينقصون إنما للكفن على ما ذكر . وأما عدم الغسل فلا أنه في معنى شهداء أحد . وقال عليه الصلاة والسلام فيهم « زملوهم بكلوهم ودمائهم ولا تغسلوهم » (فكل من قتل ظلما بالحديدة وهو طاهر بالغ ولم يجب بقتله عوض مالي فهو في معانهم فيلحق بهم) والقيود بالحديدة إنما هو إذا كان القتل من المسلمين ، وأما

وكنا خروج الدم من موضع غير معتاد كالعين ونحوها، والشافعي يخالفنا في الصلاة ويقول السيف محاء للذنوب

النسائي : لا أعلم أحدا تابع الأئمة من أصحاب الزهري على هذا الإسناد . ولم يؤثر عند البخاري تفرد الليث بالإسناد المذكور . وأخرج أبو داود عن جابر قال « رى رجل بسهم في صدره أو في حلقه فأت فأدرج في ثيابه كما هو ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم » وسنده صحيح . وأخرج النسائي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « زملوهم بدمائهم فإنه ليس كلم يكلم في سبيل الله إلا يأتي يوم القيامة يدي لونه لون الدم والريح ريح المسك » (قوله وكذا خروج الدم من موضع غير معتاد كالعين ونحوها) والحاصل أنه إذا مات وجد ميتا في الحركة فلا يغاو إما إن وجد به أثرا أو لا ، فإن وجد فإن كان خروج دم من جراحة ظاهرة فهو شهيد أو غير ظاهرة فإن كان من موضع معتاد كالأنف والدبر والذكر لم تثبت شهادته فإن الإنسان قد يبول دما من شدة الخوف ، وإن كان من غير معتاد كالأنف والعين حكم بها وإن كان الأثر من غير رض ظاهر وجب أن يكون شهيدا ، وإن لم يكن به أثر أصلا لا يكون شهيدا لأن الظاهر أنه لشدة خوفه انخلع قلبه . وأما إن ظهر من الفم فقالوا إن عرف أنه من الرأس بأن يكون صافيا غسل ، وإن كان خلافه عرف أنه من الجوف فيكون من جراحة فيه فلا يغسل . وأنت علمت أن المرتقى من الجوف قد يكون علقا فهو سواد بصورة الدم ، وقد يكون رقيقا من قرحة في الجوف على ما تقدم في طهارة فلم يلزم كونه من جراحة حادثة بل هو أحد المحتملات (قوله ويقول السيف محاء للذنوب) ذكروه في بعض كتب الفقه حديثنا ، وهو كذلك في صحيح ابن حبان ، وإنما يعتمد الشافعي رحمه الله ما في البخاري عن جابر « أنه عليه الصلاة والسلام لم يصل على قتلى أحد » وهذا معارض بحديث عطاء بن أبي رباح « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قتلى أحد » أخرجه أبو داود في المراسيل ، فيعارض حديث جابر عندنا ، ثم يرجح بأنه مثبت وحديث جابر ناف ، ونمنع أصل الخالف في تضعيف المراسيل ، ولو سلم فعنده إذا اعتضد يرفع معناه . قيل وقد روى الحاكم عن جابر قال « فقد رسول الله صلى الله عليه وسلم حزة حين فاء الناس من القتال » فقال رجل : رأيته عند تلك الشجرة ، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم نحوه ، فلما رآه ورأى ما مثل به شق وبكى ، فقام رجل من الأنصار فرمى عليه بثوب ، ثم جرى بحزمة فضلى عليه ، ثم بالشهداء فيوضعون إلى جانب حزة فيصلى عليهم ، ثم يرفعون ويترك حزة حتى صلى على الشهداء كلهم » وقال صلى الله عليه وسلم حزة سيد الشهداء عند الله يوم القيامة مختصر ، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه إلا أن في سنده مفضل ابن صدقة أبو حماد الحنفى ، وهو وإن ضعفه يحيى والنسائي فقد قال الأهوازى : كان عطاء بن مسلم يوثقه ، وكان أحمد بن محمد بن شعيب يثنى عليه ثناء تاما . وقال ابن عدى : ما أرى به بأسا ، فلا يقصر الحديث عن درجة الحسن ، وهو حجة استقلالا فلا أقل من صلاحه عاضدا لغيره . وأسند أحمد ، حديثنا عفان بن مسلم ، حديثنا حماد بن سلمة ، حديثنا عطاء بن السائب عن الشعبي عن ابن مسعود قال « كان النساء يوم أحد خلف المسلمين يجهزون على جرحى المشركين . إلى أن قال : فوضع النبي صلى الله عليه وسلم حزة وجىء برجل من الأنصار فوضع إلى جنبه ، فصلى عليه فرفع الأنصارى وترك حزة ، ثم جرىء بآخر فوضع إلى جنب حزة فصلى عليه ثم رفع وترك حزة

من أهل الحرب والبنى وقطاع الطريق فليس بشرط كما تقدم لأن شهداء أحد ما كان كلهم قتل السيف والسهل ، وشرطه عند أبي حنيفة أن يكون طاهرا لأنه إذا كان جنبا يغسل على ما يذكر في الكتاب ، وشرطه أن لا يكون مرتنا على ما يذكره ، وأما الصلاة عليه فقد خالفنا الشافعي وقال : السيف محاء للذنوب فأغنى عن الشفاعة : وقلنا الصلاة

فأغنى عن الشفاعة ، ونحن نقول : الصلاة على الميت لإظهار كرامته . والشهيد أولى بها ، والطاهر عن الذنوب لا يستغنى عن الدعاء كالنبي والصبي (ومن قتله أهل الحرب أو أهل البغي أو قطاع الطريق فبأى شيء قتله لم يغسل) لأن شهيداً أحد ما كان كلهم قتل السيف والسلاح (وإذا استشهد الجنب غسل عند أبي حنيفة)

صلى يومئذ عليه سبعين صلاة . وهذا أيضاً لا ينزل عن درجة الحسن . وعطاء بن السائب فيه ما تقدم في باب صلاة الكسوف ، وأرجو أن حماد بن سلمة ممن أخذ عنه قبل التغير . فإن حماد بن زيد ممن ذكر أنه أخذ عنه قبل ذلك ، ووفاته تأخرت عن وفاة عطاء بنحو خمسين سنة . وتوفى حماد بن سلمة قبل ابن زيد بنحو اثنتي عشرة سنة فيكون صحيحاً ، وعلى الإيهام لا ينزل عن الحسن . وأخرج الدارقطني عن ابن عباس قال : لما انصرف المشركون عن قتلى أحد ، إلى أن قال : ثم قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة فكبر عليه عشرة . ثم جعل يجماع بالرجل فيوضع حمزة مكانه حتى صلى عليه سبعين صلاة : وكانت القتلى يومئذ سبعين . وهذا أيضاً لا ينزل عن الحسن ، ثم لو كان الكل ضعيفاً ارتقى الحاصل إلى درجة الحسن ، ثم كان عاضد المراسيل سيد التابعين عطاء ابن أبي رباح ، على أن الواقدي في المغازي قال : حدثني عبد ربه بن عبد الله عن عطاء عن ابن عباس فذكره . وأسند في فتوح الشام : حدثني روم بن عامر عن سعيد بن عاصم عن عبد الرحمن بن بشار عن الواقفي عن سيف مولى ربيعة بن قيس اليشكري قال : كنت في الجيش الذي وجهه أبو بكر الصديق مع عمرو بن العاص إلى أيلة وأرض فلسطين فذكر القصة . وفيها أنه قتل من المسلمين مائة وثلاثون وصلى عليهم عمرو بن العاص ومن معه من المسلمين ، وكان مع عمرو تسعة آلاف من المسلمين (قوله ونحن نقول : الصلاة على الميت لإظهار كرامته) لا يخفى أن المقصود الأصل من الصلاة نفسها الاستغفار له والشفاعة والتكريم ، يستفاد إرادته من إيجاب ذلك على الناس فنقول : إذا أوجب الصلاة على الميت على المكلفين تكريماً فلا بد من وجوبها عليهم على الشهيد أولى ، لأن استحقاقه للكرامة أظهر (قوله كالنبي والصبي) لو اقتصر على النبي كان أولى . فإن الدعاء في الصلاة على الصبي لأبويه . هذا ولو اختلط قتلى المسلمين بقتلى الكفار أو موتاهم بموتاهم لم يصل عليهم إلا لأن يكون موتى المسلمين أكثر فيصلى حينئذ عليهم وينوى أهل الإسلام فيها بالدعاء (قوله فبأى شيء قتله كان شهيداً) لأن القتل في قتالهم مثله في قتال أهل الحرب لأن قتالهم مأمور به كأهل الحرب . قال تعالى - فقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغُّوا حَتَّى تَبْغُوا إِلَى أَمْرِ اللَّهِ - وسعى قطاع الطريق محاربى الله ورسوله ، والقطع بأن محارب الله ورسوله يجب قتاله على أنهم بغاة فيدخلون في التي تبغى بالمفهوم اللغوي فالمقتول منهم باذل نفسه ابتغاء مرضاة الله تعالى (قوله ما كان كلهم قتل السيف والسلاح) الله أعلم بذلك ، ولا حاجة إليه في ثبوت ذلك الحكم ، إذ يكفي فيه ثبوت ذلك نفسه ابتغاء مرضاة الله

على الميت لإظهار كرامته ، والشهيد أولى بالكرامة . وقوله (والطاهر عن الذنوب) جواب عن قوله الشريف محمّد للذنوب وهو ظاهر . وقوله (ومن قتله أهل الحرب) ظاهر بما ذكرنا ، واعترض بأن من قتل أهل الحرب فهو في معنى شهيداً أحد (فبأى شيء قتله لم يغسل) وأما أهل البغي وقطاع الطريق فمن أهل الإسلام فلم يكن قتلهم بمعنى شهيداً أحد فيشترط الحديدة أو الآلة التي لا تلبث في ثبوت الشهادة . أجيب بأن كلا من الفريقين لما أمرنا بقتالهم الحق بقتال أهل الحرب ، قال الله تعالى في أهل البغي - فقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغُّوا إِلَى أَمْرِ اللَّهِ - وقال صلى الله

(قال المصنف . والطاهر عن الذنوب لا يستغنى عن الدعاء كالنبي والصبي) أقول : قال ابن المدام : لو اقتصر على النبي صلى الله عليه وسلم

وقالوا : لا يغسل ، لأن ما وجب بالجناية سقط بالموت والثاني لم يجب للشهادة . ولا يجي حنيفة أن الشهادة عرفت مانعة غير رافة فلا ترفع الجناية . وقد صرح أن حنظلة لما استشهد جنباً غسلته الملائكة . وعلى هذا الخلاف الخافض

إذ هو المناط في قتل المشركين (قوله ما وجب بالجناية) وهو الغسل (سقط بالموت) لأن وجوبه لوجوب مالا يصح إلا به . وقد سقط ذلك بالموت فيسقط الغسل . ولأن الشهادة أقيمت مقام الغسل الواجب بالموت لاحتباس الدماء إن قتل بغير جراح ، أو لتلطخه بها إن قتل بجراح مع قيام الموجب فكذا الواجب قبله . وله أن الشهادة عهدة مانعة من ثبوت التجسس بالموت وبالتلطيخ وإلا لرتب مقتضاه ، أما رفعها لنجاسة كانت قبلها فوقوف على السمع . ولم يرد بذلك إلا في نجاسة الحدث للقطع إجماعاً بأنه لا يوضأ شهيد مع العلم باستلزام كل موت للحدث الأصغر أماله ما يحصل بزوال العقل قبيله . فلو بقي الحال على عدم السمع لكفى في إيجاب الغسل فكيف والسمع يوجب . وهو ما صرح من حديث حنظلة . وبه يندفع قولهما سقط بسقوط ما وجب لأجله . ولو لم يكن قلنا في جوابه لم لم يشرع غسل الجناية للعرض على الله جل وعلا وإدخال القبر كما كان مشروعاً للقراءة والمس . وقد لا يجب واحد منها ليتحقق سقوطه . فإن أصحابوا العبارة فقالوا سقط لعدم فائدته وهي التوصل به إلى فعل مالا يحل إلا به دفع بتجوز تلك الفائدة وهي العرض على الرب جل جلاله . فيبقى الوجوب الذي كان ثابتاً قبل الموت بناء على أن صفة تعاقبه قبل الموت للتوصل إلى حل مالا يحل بكونه حالة الحياة والعرض إن مات قبل الغسل . والحق أن الدافع ليس إلا بالنص . وهو حديث حنظلة لأن لم أن يدفوا هذا بأن الوجوب قبل الموت كان متعلقاً به وبعده بغيره فهو غيره . أو لا ينتقل إلى غيره إلا بدليل فترجع في إجماعهم ذلك الدليل إلى حديث حنظلة : فإن قالوا : هو إنما يفيد إرادة الله سبحانه تكميله لا أنه واجب وإلا لم يسقط بفعل غير الآدميين لأن الوجوب عليهم . قلنا : كان ذلك أول تعلم للوجوب وإفادته له ، فيجاز أن يسقط بفعلهم ذلك ما المقصود به الفعل ، بخلاف ما بعد الأول ، كفصل الملائكة آدم عليه السلام سقط بفعلهم لأنه ابتداء إفادة الوجوب مع كون المقصود نفس الفعل ، ولم يسقط ما بعده إلا بفعل المكلفين . وأما معارضته بقوله عليه الصلاة والسلام « زملوهم بكلوهم ولا

عليه وسلم في قطاع الطريق » قاتل دون مالك » وقال « من قتل دون ماله فهو شهيد » وإذا كان قتالهما مأثوراً به صار كقتال أهل الحرب ، وفي قتال أهل الحرب الحكم تعمم الآلة فكذا في قتالهما . وقوله (لأن ما وجب بالجناية سقط بالموت) لأنه يخرج عن كونه مكلفاً بالغسل عن الجناية (والثاني) أي الغسل بسبب الموت (لم يجب) لأن الشهادة تمنحه فإن قوله عليه الصلاة والسلام « زملوهم بكلوهم ودمائهم » لا يفصل بين الشهيد الخنب وغيره (ولا يجي حنيفة أن الشهادة عرفت مانعة غير رافة فلا ترفع الجناية) ألا ترى أنه لو كان في ثوب الشهيد نجاسة تفصل تلك النجاسة ولا يغسل عنه الدم . قيل لو لم يكن رافعاً لوضئ المحدث إذا استشهد واللازم باطل فكذا المزموم . وأجيب بأنه لا يلزم من أن يكون رافعاً للأعلى أن لا يكون رافعاً للأدنى . وبأنه ثبت بالنص (فقد صرح أن حنظلة رضي الله عنه لما استشهد جنباً غسلته الملائكة) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أهله عن حاله . فقالت زوجته : إنه أصاب مني فسمعت الحية فأعجلته عن الاغتسال فاستشهد وهو جنب . فقال عليه الصلاة والسلام

كان أول . فإن الدعاء في الصلاة على الصبي لأبويه انتهى . وفيه بحث (قوله لأن ما وجب بالجناية سقط بالموت) لأنه خرج عن كونه مكلفاً بالغسل عن الجناية) أقول : فيه بحث لأن الأول لا يتخلّفونه .

والنفساء إذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية . وعلى هذا الخلاف الصبي . لما أن الصبي أحق بهذه الكرامة .

تصلوهم « فليس بدافع لأنه في معنيين ليس حظلة منهم . ولو كان في الكل وهو منهم كان قبل العلم بأنه كان جنباً لأن العلم بذلك إنما كان من زوجته بعد العلم بغسل الملائكة له على ما يفيد نص حديثه . وهو ما رواه ابن حبان والحاكم عن عبد الله بن الزبير قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وقد قتل حظلة بن أبي عامر الثقفي : « إن صاحبكم حظلة تغسله الملائكة عليهم السلام » فسلوا صاحبه . فقالت : خرج وهو جنب لما سمع الملائكة . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لذلك غسلته الملائكة « وقال الحاكم : صحيح على شرط مسلم . وليس عند الحاكم « فسلوا صاحبه » يعني زوجته . وهي جميلة بنت أبي ابن راسول أخت عبد الله بن أبي ابن سلول . وكان قد بنى بها تلك الليلة فرأت في منامها كأن باباً من السماء فتح وأغلق دونه فعرفت أنه مقتول من الغد . فلما أصبحت دعت بأربعة من قومها فأنشدتهم أنه دخل بها خشية أن يقع في ذلك نزاع . ذكره الواقدي وابن سعد في الطبقات . وزاد وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إني رأيت الملائكة تغسل حظلة بن أبي عامر بين السماء والأرض بماء المزن في مصاف الفضة » قال أبو أسيد : « ذهبنا إليه فوجدناه يقطر رأسه دماً : فرجعت فأخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم » الحديث . وفي غريب الحديث للسرقي بسنده عن عروة بن الزبير خرج حظلة بن أبي عامر وقد وقع امرأته . فخرج وهو جنب لم يغسل . فلما التقى الناس لقي أبا سفيان بن حرب فحمل عليه فقطع أبو سفيان عن فرسه فوثب عليه حظلة وقعد على صدره يذبحه فرآه جعونه بن شعرب الكناfi فاستغاث به أبو سفيان فحمل على حظلة فقتله وهو يرمز ويقول :

لأحمين صاحبي ونفسي بطعنة مثل شعاع الشمس

وفي الواقدي سمي القاتل الأسود بن شعوب (قوله في الصحيح من الرواية) احتراز عن الرواية الأخرى أنه لم يكن الغسل واجبا عليهما قبل الموت إذ لا يجب قبل الانقطاع . وجه المختارة أن الدم موجب للاغتسال عند الانقطاع . وقد حصل الانقطاع بالموت . ولا بد من إلحاقه بالجنب إذ قد صار أصلاً معللاً بالمرض على الله سبحانه . وإلا فهو مشكل بأدنى تأمل (قوله أن الصبي أولى بهذه الكرامة) وهي سقوط الغسل ، فإن سقوطه لإبقاء أثر المظلومية وغير المكافأ أولى بذلك لأن مقاومته أشد حتى قال أصحابنا : خصومة البيعة يوم القيامة أشد من خصومة الحلم (قوله وله أن السيف الخ) حاصله إما إيداع قيد زائد في العلية فلانها عللاً بالسقوط لإبقاء أثر المظلومية فقال هو

« هو ذاك » والبيعة : الصوت الذي يفرغ منه . فإن قبل الواجب غسل بني آدم دون الملائكة ، ولو كان ذلك واجبا لأمر النبي عليه الصلاة والسلام بإعادة غسله . أجيب بأن الواجب هو الغسل ، وأما الغسل فيجوز كائناً من كان . ألا ترى أن الملائكة لما غسلوا آدم عليه السلام تأدى به الواجب ولم يعد أولاده غسله . وقوله (وعلى هذا الخلاف الخائض والنفساء إذا طهرتا) يعني عندهما لا يغسلان لأن الغسل الأول سقط بالموت والثاني لم يجب بالشهادة . وعنده يغسلان لأن الشهادة عرفت مانعة غير رافعة (وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية) فإنه عن أبي حنيفة فيه روايتان : في رواية لا يغسلان لأن الاغتسال ما كان واجبا عليهما قبل الانقطاع . وفي رواية وهو الصحيح يغسلان لأن الانقطاع حصل بالموت . والدم السائل يوجب الاغتسال عند الانقطاع . وقوله (وعلى هذا الخلاف الصبي) علي ما ذكرناه وقوله (بهذه الكرامة) أي بسقوط الغسل فلان سقوط الغسل عن الشهيد

وله أن السيف كفى عن الغسل في حق شهداء أحد بوصف كونه طهرة . ولا ذنب على الصبي فلم يكن في معناه (ولا يغسل عن الشهيد دمه ، ولا ينزع عنه ثيابه) لما روينا (وينزع عنه القرو والحشو والتانوسة والسلاح والخف) لأنها ليست من جنس الكفن (ويزيدون ويتقصون ما شاعوا) إتماما للكفن . قال (ومن ارتد غسل) وهو من صار خائفا في حكم الشهادة لنيل مرافق الحياة لأن بذلك يخفف أثر الظلم فلم يكن في معنى شهداء أحد (والارتثات : أن يأكل أو يشرب أو ينام أو يداوى أو ينقل من المعركة حيا) لأنه نال بعض مرافق الحياة . وشهداء أحد ماتوا عطاشا والكأس تدار عليهم فلم يقبلوا خوفا من نقصان الشهادة . إلا إذا حمل من مصرعه كفى لانتظار الخيول . لأنه ما نال شيئا من الراحة ، ولو آواه فسطاط أو خيمة كان مرتنا لما بنا (واو بنى حيا حتى مضى وقت صلاة وهو يعقل فهو

العله إبقاء أثرها بجعل القتل طهرة . أى جعل القتل في سبيل الله طهرة عن الذنوب إبقاء لأثر الظلم ، ولا ذنب على غير المكاف فلم يتحقق تأثير القتل في حقه لهذا الحكم . وإما منع العاة وتعيينها مجرد جعل الشهادة طهرة لإكرامها ، وعلى كل حال فذوقه أول لانفاق الكل على اعتبار التكريم في إسقاط الغسل بالقتل والتكريم في جعل القتل طهرة من الذنوب أظهر منه في إبقاء أثر الظلم أو هو غير موجود معه أصلا (قوله ويزيدون ويتقصون ما شاءوا) أى يزيدون إذا كان ما عليه من غير جنس الكفن أو ناقصا عن العدد المسنون . ويتقصون إذا كان زائدا عليه (قوله لنيل مرافق الحياة) تبلي لقلوه خائفا في حكم الشهادة . وحكم الشهادة أن لا يغسل . وقيد به لأنه لم يصير خلقا في نفس الشهادة بل هو شهيد عند الله تعالى (قوله وشهداء أحد الخ) كون هذا وقع لشهداء أحد الله أعلم به . وروى البيهقي في شعب الإيمان بسنده عن أبي جهم بن حذيفة العدوي قال : انطلقت يوم اليرموك أطلب ابن عمي ومعه شاة ماء فقات : إن كان به رمق سقيته ومسحت وجهه . فإذا به يشد . فقلت أسقيك ؟ فأشار أن نعم ، فإذا رجل يقول آه ، فأشار ابن عمي أن انطلق به إليه فإذا هو هشام بن العاص أخو عمرو بن العاص . فأتيته فقلت أسقيك ؟ فسمع آخر يقول آه فأشار هشام أن انطلق إليه فجيته فإذا هو قد مات . فرجعت إلى هشام فإذا هو قد مات : فرجعت إلى ابن عمي فإذا هو قد مات . وأسند هو والطبراني عن حبيب بن أبي ثابت أن الحرث بن هشام وعكرمة بن أبي جهل وعياش بن أبي ربيعة أثبتوا يوم اليرموك . فدعا الحرث بماء يشربه . فنظر إليه عكرمة فقال ارفعه إلى عكرمة . فرفعه إليه فنظر إليه عياش فقال عكرمة ارفعه إلى عياش . فما وصل إلى عياش ولا إلى أحد منهم حتى ماتوا وما ذاقوا (قوله أو يمضى عليه وقت صلاة وهو يعقل) أى ويقدر على أدائها حتى يجب القضاء . كذا قبله في شرح الكنز . والله أعلم بصحته . وفيه إفادة أنه إذا لم يقدر على الأداء لا يجب القضاء . فإن أراد إذا لم

لا بقاء أثر مظلوميته في القتل فكان إكرام له والمظلومية في حق الصبي أشد فكان أولى بهذه الكرامة (ولأن حنيفة أن السيف كفى عن الغسل في حق شهداء أحد بوصف كونه طهرة) عن الذنب (ولا ذنب للصبي فلا يكون في معناه) ومن لم يكن في معناه غسل وقوله (ولا يغسل عن الشهيد دمه) ظاهر وقوله (وينزع عنه القرو الخ) . مذهبا وقال الشافعي لا ينزع عنه شيء واحتج بإطلاق قوله عليه الصلاة والسلام « من ملوهم » من غير فصل ولنا ما روينا في السنن عن ابن عباس رضي الله عنهما قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل أحد أن ينزع عنهم الحديد والجلود وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم وإذا تعارضا صرنا إلى القياس وهو على ما ذكر في الكتاب (قوله ويزيدون ويتقصون ما شاعوا) أى يزيدون ما شاعوا إذا كان ناقضا عن العدد المسنون ويتقصون ما شاعوا يعني إذا كان زائدا على العدد المسنون وقوله (ومن ارتد) . هو من قولك ثوب رث أى خلق وكلامه ظاهر .

مرث) لأن تلك الصلاة صارت ديناً في ذمته وهو من أحكام الأحياء . قال : وهذا مروى عن أبي يوسف ، ولو أوصى بشيء من أمور الآخرة كان ارتثاً عند أبي يوسف لأنه ارتفاق . وعند محمد لا يكون لأنه من أحكام الأموات (ومن وجد قتيلاً في المصر غسل) لأن الواجب فيه القسامة والدية فحذف أثر الظلم (إلا إذا علم أنه قتل بجديده ظلماً) لأن الواجب فيه القصاص وهو عقوبة والقاتل لا يتخلص عنها ظاهراً ، إما في الدنيا أو العقب . وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله : ما لا يلبث بمنزلة السيف ويعرف في الجنائيات إن شاء الله تعالى

يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة ، والمختار وهو ظاهر كلامه في باب صلاة المريض أنه لا يسقط ، وإن أراد لغية العقل فالغمى عليه يقضى ما لم يزد على صلاة يوم وليلة فقي يسقط القضاء مطلقاً لعدم قدرة الأداء من الجريح (قوله وهذا مروى عن أبي يوسف) في الكافي أو عاش مكانه يوماً وليلة لأنه ليس في معنى شهداء أحد إذ لم يبق أحد منهم حياً يوماً كاملاً أو ليلة . وعن أبي يوسف وقت صلاة كاملاً يغسل لأنه وجب عليه تلك الصلاة وهو من أحكام الأحياء . وعنه إن عاش بعد الجرح أكثر اليوم أو أكثر الليلة يغسل إقامة للأكثر مقام الكل (قوله وعند محمد) قبل الاختلاف بينهما فيما إذا أوصى بأمر الدنيا ، أما بأمر الآخرة فلا يكون مرتباً اتفاقاً . وقيل الخلاف في الوصية بأمر الآخرة ، وفي أمور الدنيا يكون مرتباً اتفاقاً . وقيل لا خلاف بينهما ، فجواب أبي يوسف فيما إذا كانت بأمر الدنيا ومحمد لا يخالفه . وجواب محمد فيما إذا كانت بأمر الآخرة وأبو يوسف لا يخالفه فيها . ومن الارتث أن يبيع أو يشتري أو يتكلم بكلام كثير ، بخلاف القليل فإن من شهد أحداً من تكلم كسعد بن الربيع ، وهذا كله إذا كان بعد انقضاء الحرب . وأما قبل انقضائها فلا يكون مرتباً بشيء مما ذكرنا (قوله إلا أن يعلم أنه قتل بجديده ظلماً) أي ويعلم فائته عينا . أما مجرد وجدانه مذنباً فلا يمنع غسله وقد يستفاد هذا من قوله لأن الواجب فيه القصاص لأن وجوبه إنما يتحقق على القاتل المعين ، هذا

وقوله (ولو أوصى بشيء من أمور الآخرة) إنما قيد بأمر الآخرة لأنه إذا أوصى بشيء من أمور الدنيا يغسل بالاتفاق . وقوله (إلا إذا علم أنه قتل بجديده ظلماً) أي حينئذ لا يغسل قبل هذا إذا علم قاتله عينا . وأما إذا علم أنه قتل بجديده ظلماً ولكن لم يعلم قاتله يغسل لما أن الواجب هناك الدية والقسامة على أهل المحلة ، ولفظ الكتاب يشير إلى هذا لأنه قال (لأن الواجب فيه القصاص) لا قصاص يجب إلا على القاتل المعلوم (وهو) أي القصاص (عقوبة والقاتل لا يتخلص عن العقوبة ظاهراً) أما في الدنيا إن وقع الاستيغناء أو في العقب إن لم يستوف ، فلو كان وجوب القصاص مانعاً عن الشهادة لأنسأبها وهو باطل ، فإن قيل من وجب بقتله القصاص ليس في معنى شهداء أحد إذ لم يجب بقتله شيء ، ومن ليس في معناه يغسل . أجيب بأن فائدة القصاص ترجع إلى ولي القاتل وسائر الناس دون القاتل فلم يحصل له بالقتل شيء . كما لم يحصل لشهداء أحد ، بخلاف الدية فإن دفعها يعود إلى الميت حتى تقضى ديونه وتنفذ وصاياه . وقوله (وعند أبي يوسف ومحمد ما لا يلبث بمنزلة السيف) يعني لا يشترط في قتل وجد في المصر أن يقتل بجديده عندهما ، بل المقتل من الحجر والخشب مثل السيف عندهما حتى لا يغسل القاتل ظلماً في المصر إذا عرف قاتله وعلم أنه قتله بالمقتل لو وجب القصاص عندهما . وعند أبي حنيفة لا يجب القصاص

(ومن قتل في حدٍّ أو قصاص غسل وصلى عليه) لأنه باذل نفسه لإيفاء حق مستحق عليه . وشهداء أحد بذلوا أنفسهم لابتغاء مرضاة الله تعالى فلا يلحق بهم (ومن قتل من البغاة أو قطع الطريق لم يصل عليه) لأن عليا رضي الله عنه لم يصل على البغاة .

(باب الصلاة في الكعبة)

(الصلاة في الكعبة جائزة فرضها ونقلها) خلافا للشافعي فيها .

إذا عني بالقصاص استيفاءه على ولي الأمر لا تسليم القتاتل نفسه له (قوله لأنه باذل نفسه) وقد صح أنه عليه الصلاة والسلام غسل ماعزا (قوله لأن عابا الخ) غريب ، والله أعلم .

[فروغ] من قتل نفسه عمدا اختلف فيه المشايخ . قبل يصلى عليه . وقيل لا . ومنهم من حكى فيه خلافا بين أبي يوسف ومالك . فعنده لا يصلى عليه . وعندهما يصلى عليه لأبي يوسف أنه ظالم بالقتل فيلحق بالبإغى . ولهما أن دمه هدر فصار كما لو مات حتف أنفه . وفي صحيح مسلم ما يؤيد قول أبي يوسف عن جابر بن سمرة قال « أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاة فلم يصل عليه » .

(باب الصلاة في الكعبة)

(قوله خلافا للشافعي) سهو . فإن الشافعي رحمه الله يرى جواز الصلاة فيها . وقوله تعالى - أن طهرا بيبي للطافين والعاكفين والركع السجود - ظاهر فيه لأن الأمر بالتطهير للصلاة فيه ظاهر في صحة الصلاة فيه . وفي الصحيحين عن مالك عن نافع عن ابن عمر « أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة هو وأسامة وبلال

في القتل بالثقل ويعرف في الجنائيات . وقوله (ومن قتل في حدٍّ أو قصاص غسل) لما روى « أن ماعزا رضي الله عنه لما رجم جاء عمه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : قتل ماعز كما تقتل الكلاب فاذا تأمرني أن أصنع به ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : لا تقل هذا فقد تاب توبة لو قسمت توبته على أهل الأرض لوسعتهم ، اذهب فغسله وكفنته وصل عليه » ولأنه باذل نفسه لإيفاء حق مستحق ، ومن كان كذلك لم يكن في معنى شهداء أحد لأنهم بذلوا أنفسهم لابتغاء مرضاة الله فلا يلحق بهم . وقوله (ومن قتل من البغاة أو قطع الطريق لم يصل عليه) وقال الشافعي : يصلى عليه لأنه مؤمن ، إلا أنه مقتول بحق فهو كالمقتول في رجم أو قصاص . ولنا أن عليا رضي الله عنه لم يصل على البغاة ولم يغسلهم فقل له : أهم كفار ؟ فقال لا ، ولكنهم إخواننا بقرأ علينا أشار إلى أنه إنما ترك الغسل والصلاة عليهم عقوبة لهم وزجرا لغيرهم . وهو نظير المصلوب يترك على خشبة عقوبة له وزجرا لغيره . والله أعلم .

(باب الصلاة في الكعبة)

قد تقدم في أول باب صلاة الجنائز وجه تأخير هذا الباب فلا نعيده (الصلاة في الكعبة جائزة فرضها ونقلها) عندنا خلافا للشافعي . قال صاحب النهاية : كأن هذا اللفظ وقع سهوا من الكاتب ، فإن الشافعي يرى جواز الصلاة في الكعبة فرضها ونقلها ، كذا أورده أصحاب الشافعي في كتبهم ، ولم يورد أحد من علمائنا أيضا هذا الخلاف فيما عندي من الكتب . وأجيب بأن مراده ما إذا توجه إلى الباب وهو مفتوح ، وليست العتبة مرتفعة قدر

ولمالك في الفرض لأنه عليه الصلاة والسلام صلى في جوف الكعبة يوم الفتح ، ولأنها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لأن استيعابها ليس بشرط (فإن صلى الإمام بجماعة فيها فجعل بعضهم ظهره إلى ظهر الإمام جاز) لأنه متوجه إلى القبلة ، ولا يعتقد إمامه على الخطأ

وعثمان بن طلحة وأغلقها عليه ، ثم مكث فيها ، قال ابن عمر : فسألت بلالا حين خرج : ما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : جعل عمودين عن يساره وعمودا عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه ثم صلى « وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة ، وكان هذا يوم الفتح على ما صرحا به عن أيوب عن نافع عن ابن عمر ، فهذا وغيره في الصحيحين يعارض روايتهما عن ابن عباس « أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة وفيها ست سوار ، فقام عند سارية فدعا ولم يصل « ويقدم عليه بأنه « ثبت وهو أولى من النافي . ومن تأول حديث بلال بأنه أراد بالصلاة الدعاء فخرج عن الظاهر . فإن قيل : يرتكب للجمع بين الأجداد . قيل تأويل بنفيه الصريح وهو مائى البخارى عن ابن عمر قال « سألت بلالا : صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة ؟ قال : نعم ركعتين بين السارين على يساره إذا دخلت ، ثم خرج فصلى في وجه الكعبة ركعتين « لكنه معارض بما في حديث أيوب في الصحيحين من قول ابن عمر « ونسيت أن أسأله كم صلى « وما قد يقال عدم سؤاله لا يستلزم عدم إخباره ليس بشئ ، لمن تأمل السياق فالأولى أن يجمع بينهما بأنه صلى الله عليه وسلم دخلها يوم التحرف فلم يصل . ودخلها من الغد فصلى ، وذلك في حجة الوداع ، وهو مروى عن ابن عمر بإسناد حسن أخرجه الدارقطني فيحمل حديث ابن عباس عليه (قوله لأن استيعابها ليس بشرط) خرج به الجواب عما يقال : تعارض فيه المانع والمبيح باعتبار أنه « يستدبر بعضها

مؤخرة الرجل ، وهو خير من الحمل على السهو إلا أن إطلاق الكلام ينافية . قوله (ولمالك في الفرض) يعنى أنه يجوز النفل في جوف الكعبة ولا يجوز الفرض ، ويقول الصلاة فيها جائزة من حيث أنه استقبل بعضها ، وفاسدة من حيث أنه استدبر آخر ، والرجح لجانب الفساد احتياطا في أمر العبادة ، وهو القياس في النفل أيضا إلا أنه ترك لورود الأثر فيه ، وميناه على المساهلة فإنه يجوز قاعدا مع القدرة على القيام ، والفرض ليس في معناه ليلحق به ولنا « أنه عليه الصلاة والسلام صلى في جوف الكعبة الفرض يوم الفتح « رواه بلال ولئن كان نفلا فالفرض في معناه فما هو من شرائط الجواز دون الأركان ، ولأنها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لأن استيعابها ليس بشرط كما لو صلى خارجها ، والاستدبار إنما يوجب الفساد إذا لم يستقبل بعضها لانتهاء المأمورية وهو استقبال شطر منها ، وأما إذا استقبل فممنوع لأنه أتى بما أمر به . وقوله (فإن صلى الإمام بجماعة فيها الصلاة بالجماعة في جوف الكعبة لا يخلو عن وجوه أربعة : إما أن يكون وجهه إلى ظهر الإمام ، أو إلى وجه الإمام أو يكون ظهره إلى ظهر الإمام ، أو إلى وجه الإمام . والأول والثالث جائز بلا كراهة ، والثاني بكراهة والرابع لا يجوز . أما جواز الأول فظاهر . وأما جواز الثاني فوجود المتابعة وانتهاء المانع وهو التقدم على الإمام . وأما كراهته فليشبهه بعابد الصورة بالمقابلة فينبغي أن يحصل بينه وبين الإمام ستره تحزرا عن ذلك . وأما جواز الثالث فلما ذكره في الكتاب أنه متوجه إلى القبلة ولا يعتقد إمامه على الخطأ . قيل وهذا ليس بكاف لأن من جعل ظهره إلى وجه الإمام وهو الوجه الرابع متوجه إلى القبلة ولا يعتقد إمامه على الخطأ ومع ذلك لا يجوز صلاته ، وكان الواجب أن يقول وهو غير متقدم عليه . والجواب أنه لما عال عدم الجواز في الوجه الرابع بالتقدم على الإمام دل على أنه

بِخِلَافِ مُسْأَلَةِ التَّحَرُّي (وَمَنْ جَعَلَ مِنْهُمْ ظَهْرَهُ إِلَى وَجْهِ الْإِمَامِ لَمْ يَجْزِ صَلَاتُهُ) لِتَقْدَمُهُ عَلَى إِمَامِهِ (وَإِذَا صَلَّى الْإِمَامُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَتَحَلَّقَ النَّاسُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ وَصَلُّوا بِصَلَاةِ الْإِمَامِ ، فَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ أَقْرَبَ إِلَى الْكَعْبَةِ مِنَ الْإِمَامِ جَازَتْ صَلَاتُهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي جَانِبِ الْإِمَامِ) لِأَنَّ التَّقْدِيمَ وَالتَّأَخُّرَ إِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ اتِّحَادِ الْجَانِبِ (وَمَنْ صَلَّى عَلَى ظَهْرِ الْكَعْبَةِ جَازَتْ صَلَاتُهُ) خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ لِأَنَّ الْكَعْبَةَ هِيَ الْعُرْصَةُ ، وَالْهَوَاءُ إِلَى عَنَانِ السَّمَاءِ عِنْدَنَا دُونَ الْبِنَاءِ لِأَنَّهُ يَنْقَلُ : أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ صَلَّى عَلَى جَبَلٍ أَوْ قَيْسٍ جَازَ وَلَا بِنَاءَ بَيْنَ يَدَيْهِ ، إِلَّا أَنَّهُ يَكْرَهُ لِمَا فِيهِ مِنْ تَرْكِ التَّعْظِيمِ ، وَقَدْ وَرَدَ التَّهْنِئَةُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

وَمُسْتَقْبَلُ بَعْضُهَا ، فَتَضَعُ مَنْعُ كَوْنِ اسْتِدْبَارِ بَعْضِهَا مَانِعًا ، بَلِ الْمَانِعُ عِلْمُ الشَّرْطِ وَالشَّرْطُ اسْتِقْبَالُ الْبَعْضِ وَقَدْ وَجَدَ فَلَمْ يَتَحَقَّقْ مَانِعٌ (قَوْلُهُ لِأَنَّهُ يَنْقَلُ) وَيَتَوَكَّلُ وَالتَّوَكُّلُ لَا يَتَوَكَّلُ فِي غَيْرِ الضَّرُورَةِ حَتَّى لَوْ نَقَلَ تِلْكَ الْأَحْجَارَ وَجَبَ التَّوَجُّهُ إِلَى خُصُوصِ ذَلِكَ الْمَكَانِ ، وَلَوْ صَلَّى عَلَى جَبَلٍ أَوْ رَفَعَ مِنَ الْكَعْبَةِ جَازَتْ ، فَيُلْزَمُ مِنْ مَجْمُوعِ هَاتَيْنِ أَنَّ الْقِبْلَةَ هِيَ تِلْكَ الْعُرْصَةُ إِلَى عَنَانِ السَّمَاءِ (قَوْلُهُ وَقَدْ وَرَدَ التَّهْنِئَةُ) أَخْرَجَ ابْنُ مَاجَةَ فِي سَنَنِهِ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ « سَبْعَ مَوَاطِنَ لَا يُجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهَا ، ظَهَرَ بَيْتُ اللَّهِ ، وَالْمَقْبَرَةُ ، وَالْمَرْبَاةُ ،

مَانِعٌ فَاقْتَصَرَ عَلَى ذِكْرِهِ فِي الْأَوَّلِ اعْتِمَادًا عَلَى أَنَّهُ يَفْهَمُ مِنَ الثَّانِي. وَقَوْلُهُ (بِخِلَافِ مُسْأَلَةِ التَّحَرُّي) يَعْنِي إِذَا صَلُّوا فِي لَيْلَةٍ مُظْلِمَةٍ فَيَجْعَلُ بَعْضُهُمْ ظَهْرَهُ إِلَى ظَهْرِ الْإِمَامِ وَهُوَ يَعْلَمُ حَالَهُ ، فَإِنَّهُ لَا يُجُوزُ صَلَاتُهُ لِأَنَّهُ اعْتَقَدَ أَنَّ إِمَامَهُ عَلَى الْخَطِئِ ، وَقَدْ مَرَّ فِي بَابِ شُرُوطِ الصَّلَاةِ ، وَقَدْ ظَهَرَ وَجْهُ عِلْمِهِ جَوَازِ الْوَجْهِ الرَّابِعِ مِنْ هَذَا . وَأَمَّا إِذَا كَانَ عَلَى عَيْنِ الْإِمَامِ أَوْ يَسَارُهُ فَهُوَ أَيْضًا جَائِزٌ وَهُوَ ظَاهِرٌ . وَقَوْلُهُ (فَإِذَا صَلَّى الْإِمَامُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَتَحَلَّقَ النَّاسُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ) فِي بَعْضِ النُّسخِ فَتَحَلَّقُ ، وَهُوَ ظَاهِرٌ لِأَنَّهُ عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ صَلَّى . وَقَوْلُهُ (فَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ أَقْرَبَ) جَزَاءُ إِذَا صَلَّى الْإِمَامُ وَأَمَّا قَوْلُهُ (تَحَلَّقُ) بَلَا فَاءَ ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ : حَالُ تَقْدِيرٍ قَدْ وَقَوْلُهُ فَمَنْ كَانَ جَزَاءُ الشَّرْطِ ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ : هُوَ جَزَاءُ الشَّرْطِ وَقَوْلُهُ فَمَنْ كَانَ جِلَّةً أُخْرَى شَرْطِيَّةً عَطَفَتْ عَلَى الْأَوَّلَى . وَقَوْلُهُ (إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي جَانِبِ الْإِمَامِ) يُشِيرُ إِلَى أَنَّهُ إِذَا كَانَ فِي جَانِبِهِ لَمْ يَجْزِ لَوْ جُودُ التَّقْدِيمِ لِأَنَّ التَّقْدِيمَ وَالتَّأَخُّرَ إِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ اتِّحَادِ الْجَانِبِ . قَالَ بَعْضُ الشَّارِحِينَ : لِأَنَّ التَّقْدِيمَ وَالتَّأَخُّرَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْإِضَافِيَّةِ فَلَا يَظْهَرُ إِلَّا عِنْدَ اتِّحَادِ الْجِهَةِ ، وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُمَا مِنَ الْأَسْمَاءِ الْإِضَافِيَّةِ وَلَيْسَ لِلْإِضَافَةِ تَقْيِيدُ بِجِهَةٍ . وَقَالَ بَعْضُهُمْ لِأَنَّهُ عِنْدَ اتِّحَادِ الْجِهَةِ كَانَ فِي مَعْنَى مَنْ جَعَلَ ظَهْرَهُ إِلَى وَجْهِ الْإِمَامِ وَهُوَ جَيِّدٌ . وَقَوْلُهُ (وَمَنْ صَلَّى عَلَى ظَهْرِ الْكَعْبَةِ) أَيْ عَلَى سَطْحِهَا ، وَلَعَلَّهُ اخْتَارَ لَفْظَ انْظَهَرُ لَوُرُودِ لَفْظِ الْحَدِيثِ بِهِ عَلَى مَا ذَكَرَهُ أَرَادَ أَنْ مَنْ صَلَّى عَلَى سَطْحِ الْكَعْبَةِ (جَازَتْ صَلَاتُهُ) عِنْدَنَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ يَدَيْهِ سِتْرَةٌ . وَقَالَ الشَّافِعِيُّ : لَا يُجُوزُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ بَيْنَ يَدَيْهِ سِتْرَةٌ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي جَوَازِ التَّوَجُّهِ إِلَيْهَا لِلصَّلَاةِ الْبِنَاءُ . وَعِنْدَنَا أَنَّ الْقِبْلَةَ هِيَ الْكَعْبَةُ وَالْعُرْصَةُ وَالْهَوَاءُ إِلَى عَنَانِ السَّمَاءِ ، وَلَا مُعْتَبَرٌ بِالْبِنَاءِ لِأَنَّهُ يَنْقَلُ : أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ صَلَّى عَلَى أَبِي قَيْسٍ جَازَتْ صَلَاتُهُ وَلَا شَيْءَ مِنْ بِنَاءِ الْكَعْبَةِ بَيْنَ يَدَيْهِ فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَا مُعْتَبَرَ بِالْبِنَاءِ . وَقَوْلُهُ (إِلَّا أَنَّهُ يَكْرَهُ) اسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ جَازَتْ صَلَاتُهُ ، وَتَذَكِيرٌ الضَّعِيفِ بِتَأْوِيلِ فِعْلِ الصَّلَاةِ وَأَدَائِهَا (لِمَا فِيهِ) أَيْ فِي التَّعَلُّقِ عَلَى ظَهْرِ الْكَعْبَةِ (مَنْ تَرَكَ التَّعْظِيمَ وَقَدْ وَرَدَ التَّهْنِئَةُ عَنْهُ) قِيلَ أَيْ عَنْ تَرْكِ التَّعْظِيمِ ، وَقِيلَ عَنْ

كتاب الزكاة

(الزكاة واجبة على الحر العاقل البالغ المسلم إذا ملك نصابا ملكا تاما وحال عليه الحول) أما الوجوب فلقوله

والخيزرة ، والحمام وعطن الإبل ومحنة الطريق » وأشار الترمذى إلى هذا الطريق وأعلّ بآبى صالح كاتب الليث وهو مختلف فيه . قال صاحب التنقيح : وأما أبو صالح كاتب الليث فقد وفقه جماعة وتكلم فيه آخرون .

كتاب الزكاة

هى فى اللغة الطهارة - قد أفلح من تزكى - والنماء : زكا الزرع إذا نعى . وفى هذا الاستشهاد نظر لأنه ثبت الزكاة بالهمز بمعنى النماء ، يقال زكا زكاء فيجوز كون الفعل المذكور منه لامن الزكاة ؛ بل كونه منها يتوقف على ثبوت عين لفظ الزكاة فى معنى النماء ، ثم سعى بها نفس المال المخرج حقا لله تعالى على ما ذكر فى عرف الشارع ، قال تعالى - وآتوا الزكاة - ومعلوم أن متعلق الإيتاء هو المال ، وفى عرف الفقهاء هو نفس فعل الإيتاء لأنهم يصفونه بالوجوب ، ومتعلق الأحكام الشرعية أفعال المكافين ، ومتاسبته للغوى أنه سبب له إذ يحصل به النماء . بالإخلاف منه تعالى فى الدارين والطهارة للنفس من دنس البخل والخالفة ، وللمال باخراج حق الغير منه إلى مستحقه : أغنى الفقراء . ثم هى فريضة محكمة ، وسببها المال المخصوص : أغنى النصاب التام تحقيقا أو تقديرا ولذا يضاف إليه فيقال زكاة المال . وشرطها الإسلام ، والخيرية ، والبلوغ ، والعقل ، والفراغ من الدين . وتقديره ظاهر من

أداء الصلاة على ظهرها . وروى عن أبى هريرة أنه قال « نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فى سبعة مواطن الخيزرة ، والمزبلة ، والمقبرة - والحمام - وقوارع الطريق ، ومعاطن الإبل ، وفوق ظهر بيت الله الحرام » .

كتاب الزكاة

قرن الزكاة بالصلاة اقتداء بكتاب الله تعالى فى قوله - أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة - ولأن الصلاة حسنة لمعنى فى نفسها بدون الوسطة ، والزكاة ملحقة بها وموضعه أصول الفقه . والزكاة فى اللغة : عبارة عن النماء ، يقال زكا الزرع إذا نعى ، وفى عرف الفقهاء : اسم لفعل أداء حتى يجب للمال يعتبر فى وجوبه الحول والنصاب لأنها توصف بالوجوب ، وهو من صفات الأفعال دون الأعيان ، وقد يطلق على المال المؤدى لأن الله تعالى قال - وآتوا الزكاة - ولا يصح الإيتاء إلا فى العين ، وسببها ملك النصاب التام ، وشرطها الحرية والبلوغ والعقل والإسلام والخلو عن الدين وكال نصاب حولى . وصفها الفرضية ، وحكمها الخروج عن عهدة التكليف فى الدنيا والنجاة من العقاب والوصول إلى الثواب فى العقبى . قال (الزكاة واجبة على الحر) أى فريضة لازمة بالكتاب وهو قوله تعالى - وآتوا الزكاة - والسنة المعروفة وهى « بنى الإسلام على خمس » الحديث وإجماع الأمة

كتاب الزكاة

(قوله والزكاة فى اللغة عبارة عن النماء ، يقال زكا الزرع إذا نعى) أقول : مصدر زكا الزرع هو الزكاة ، والزكو ، ولم يذكر علماء اللغة الزكاة فى مصدره (قوله وسببها ملك النصاب التام) أقول : من إضافة الصفة إلى الموصوف : أى النصاب التام المملوك فإنه هو السبب

تعالى - وآتوا الزكاة - ولقوله عليه الصلاة والسلام « أدوا زكاة أموالكم » وعليه إجماع الأمة ، والمراد بالواجب الفرض لأنه لا شبهة فيه ، واشتراط الحرية لأن كمال الملك بها ، والعقل والبلوغ لما نذكره ، والإسلام لأن الزكاة عبادة ولا تتمحق من الكافر ، ولا بد من ملك مقدار النصاب

الكتاب (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام أدوا الخ) عن سلم بن عامر قال : سمعت أبا أمامة رضي الله عنه يقول « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب في حجة الوداع فقال : اتقوا الله وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وأدوا زكاة أموالكم وأطيعوا إذا أمرهم تدخلوا جنة ربكم » قال : قلت لأبي أمامة منذ كم سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : سمعته وأنه ابن ثلاثين سنة . رواه الترمذي وصححه . وروى من حديث غير أبي أمامة أيضا (قوله والمراد بالواجب الفرض) لفظية الدليل إما مجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة ، وهو الفرض اليه بسبب أن بعض مقاديرها وكيفيةها ثبتت بأخبار الآحاد ، أو حقيقة على ما قال بعضهم : إن الواجب نوعان : قطعي ، وظني . فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك أمما أعم وهو حقيقة في كل نوع (قوله لأن كمال الملك بها) مقتضى الظاهر أن يقول لأن الملك بها ، فكأنه عمم الملك في الملك يدا ، فلو قال على هذا التقدير لأن الملك بها لم يصلح لثبوته دونها في المكاتب فإنه مالك يدا إذ ليس بحر . ثم لم يتكلم على قيد التمام وهو مخرج للمكاتب فيخرج حينئذ مرتين ، وهذا أعم إخراجا فإنه يخرج أيضا النصاب المعين من السائمة التي تزوجت عليه المرأة ولم تقبضه حتى حال عليه الحول فإنه لا زكاة فيه عليها عند أبي حنيفة ، خلافا لما لأن الملك وإن تحقق بذلك لكنه غير كامل بالنظر إلى ما هو المقصود وصيرورته نصاب الزكاة ينبنى على تمام المقصود به لا على مجرد الملك ولذا لم يجب في الضمار . ويخرج أيضا المشتري للتجارة إذا لم يقبض حتى حال حول لا زكاة فيه إذ لم يستغ ملك التصرف وكال الملك بكونه مطلقا للتصرف وحقيقته مع كونه حاجزا ، ويخرج المال المشتغل بالدين لذلك ، إذ صاحب الدين مستحق أخذه من غير قضاء ولا رضا وهذا يصيره كالوديعة والمغصوب ، بخلاف الموهوب ، فإنه يجب عليه في مال الهبة بعد الحول ، وإن تمكن الواهب من الرجوع لأنه لا يتملكه إلا بقضاء أو رضا . ولا يخرج ما ملك بسبب خيبت ولذا قالوا : لو أن سلطانا غضب مالا وخطئه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه . ولا يخفى أن هذا على قول أبي حنيفة إن خلط دراهمه بدراهم غيره استهلك ، أما على قولهما فلا يضمن فلا يثبت الملك لأنه فرع الضمان ، ولا يورث عنه لأنه مال مشترك فلما يورث حصه الميت منه . والله سبحانه أعلم . وإذ قد عرفنا هذا فلو قيل يجب على المسلم البالغ المال

لم ينكرها أحد من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا ، وإنما عدل عن لفظ الفرض إلى الواجب إما لأن بعض مقاديرها وكيفيةها ثابت بأخبار الآحاد ، أو لأن استعمال أحدهما في موضع الآخر جائز مجازا ، وإنما قال ملكا تاما احترازاً عن مال المكاتب فإنه ملك المولى ، وإنما للمكاتب فيه ملك اليد ، وعن مال المديون فإن

(قوله وإنما عدل عن لفظ الفرض إلى الواجب إما لأن بعض مقاديرها وكيفيةها ثابت بأخبار الآحاد) أقول : لكن قال المصنف : والمراد بالواجب الفرض لأنه لا شبهة فيه يأتي عن هذا التوجيه (قوله أو لأن استعمال أحدهما في موضع الآخر الخ) أقول : هذا لا يصلح أن يكون سببا لعدول (قوله وإنما قال ملكا تاما احترازاً عن مال المكاتب) أقول : الاحتراز عنه قد حصل باشتراط الحرية .

لأنه عليه الصلاة والسلام قدر السبب به . ولا بد من الحول لأنه لابد من مدة يتحقق فيها الغناء . وقد رها الشرع بالحول لقوله عليه الصلاة والسلام « لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول » ولأنه المتكهن به من الاستثناء لاشتالته على الفصول المختلفة ، والغالب تفاوت الأسعار فيها فأدير الحكم عليه . ثم قيل : هي واجبة على الفور لأنه مقتضى مطلق الأمر ، وقيل على التراخي لأن جميع العمر وقت الأداء ، ولذا لا تتضمن بهلاك

لنصاب ملكا تاما لكان أوجز . إذ يستغنى بالمالك عن الحر و بهام المالك يخرج المكاتب ومن ذكرناه (قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم قدر السبب به) له شواهد كثيرة ، ومنها حديث الخدرى قال : قال عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمس أواق صدقة ، وليس فيما دون خمس ذود صدقة ، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » وسيمر بك غيره من الشواهد (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لا زكاة في مال » الخ) روى مالك والنسائي عن نافع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول » ، وأخرج أبو داود عن عاصم بن ضمرة والحارث الأعور عن عليّ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم » وساق الحديث ، وفيه بعد قوله ففيها نصف دينار « فأزاد في حساب ذلك » قال : فلا أدرى أعلى يقول في حساب ذلك أو رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم . وليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول ، والحارث وإن كان مضعفا لكن عاصم ثقة ، وقد روى الثقة أنه رفعه معه فوجب قبول رفعه . ورد تصحيح وقفه . وروى هذا المعنى من حديث ابن عمرو من حديث أنس وعائشة (قوله ولأنه الممكن من الاستثناء) بيان لحكمة اشتراط الحول شرعا ، وحقيقته أن المقصود من شرعية الزكاة مع المقصود الأصلي من الابتلاء مواساة الفقراء على وجه لا يصير هو فقيرا بأن يعطى من فضل ماله قليلا من كثير . والإيجاب في المال الذي لا نعام له أصلا يؤدي إلى خلاف ذلك عند تكرار السنين خصوصا مع الحاجة إلى الإنفاق . فشرط الحول في المعد للتعجار من العبد أو يخلق الله تعالى إياه لها ليتمكن من تحقيقها في الوجود فيحصل الغناء المانع من حصول ضد المقصود . وقولهم في التقدين خلقا للتجارة معناه أنهما خلقا للتوصل بهما إلى تحصيل غيرهما ، وهذا لأن الضرورة ماسة في دفع الحاجة والحاجة في المأكّل والمشرب والملبس والسكن وهذه غير نفس التقدين ، وفي أخذنها على التغالب من الفساد لا يخفى ، فخلق التقدين لفرض أن يستبدل بهما ما تندفع الحاجة بعينه بعد خلق الرغبة بهما فكانا للتجارة خلقا (قوله ثم قيل هي واجبة على الفور لأنه مقتضى مطلق الأمر) الدعوى مقبولة وهي قول الكرخي ، والدليل المذكور عليها غير مقبول ، فإن المختار في الأصول أن مطلق الأمر لا يقتضي الفور ولا التراخي ، بل بمجرد طلب المأمور به فيجوز للمكلف كل من التراخي والفور في الامتثال لأنه لم يطلب منه الفعل مقيدا بأحدهما فيبقى على خياره في المباح الأصلي . والوجه المختار أن الأمر بالنظر إلى الفقير معه قرينة الفور وهي أنه لدفع حاجته وهي معجلة ، فقي لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام . وقال أبو بكر الرازي : وجوب

صاحب الدين يستحقه عليه فيكون ملكه ناقصا وكلامه فيه ظاهر . وقوله (فأدير الحكم عليه) يعني يكون الاعتبار به دون حقيقة الاستثناء ، حتى إذا ظهر الغناء أو لم يظهر تجب الزكاة . وقوله (ثم قيل هي واجبة على الفور) وهو قول الكرخي ، فإنه قال : يأنم بتأخير الزكاة بعد التمكن . وروى عن محمد : من أخر الزكاة من غير عنر لا تقبل شهادته . وفرق بينها وبين الحج فقال : لا يأنم بتأخير الحج ويأنم بتأخير الزكاة لأن في الزكاة حق الفقراء فيأنم بتأخير

النصاب بعد التفريط (وليس على الصبي والمجنون زكاة) خلافاً للشافعي رحمه الله فإنه يقول : هي غرامة مالية

الزكاة على التراخي لما قلنا من أن مطلق الأمر لا يقتضي الفور فيجوز للمكلف تأخيرها ، وهذا معنى قولهم مطلق الأمر للتراخي لا أنهم يعنون أن التراخي مقتضاه . قلنا إن لم يقتضه فالعني الذي عينه يقتضيه وهو ظني فتكون الزكاة فريضة وفوريها واجبة فيلزم بتأخيرها من غير ضرورة الإثم كما صرح به الكرخي والحاكم الشيباني المتني ، وهو عين ما ذكره الفقيه أبو جعفر عن أبي حنيفة أنه يكره أن يؤخرها من غير عذر ، فإن كراهة التحريم هي المحمل عند إطلاق اسمها عنهم ، ولذا ردوا شهادته إذا تعلقت بترك شيء كان ذلك الشيء واجبا لأحدهما في رتبة واحدة على ما مر غير مرة . وكذا عن أبي يوسف في الحج والزكاة ، فترد شهادته بتأخيرهما حينئذ لأن ترك الواجب مفسق ، وإذا أتى به وقع أداء لأن القاطع لم يوقته بل ساكت عنه . وعن محمد ترد شهادته بتأخير الزكاة لا الحج لأنه خالص حتى الله تعالى والزكاة حتى الفقراء . وعن أبي يوسف عكسه ، فقد ثبت عن الثلاثة وجوب فورية الزكاة والحج تعميم رد شهادته لأن ردها منوط بالمأثم . وقد تحقق في الحج أيضا ما يوجب الفور مما هو غير الصيغة على ما نذكر في بابها إن شاء الله . وما ذكر ابن شجاع عن أصحابنا أن الزكاة على التراخي يجب حمله على أن المراد بالنظر إلى دلائل الافتراض : أي دليل الافتراض لا وجوبها . وهو لا يثبت وجود دليل الإيجاب . وعلى هذا ما ذكرنا من أنه إذا شك هل زكى أو لا يجب عليه أن يزكى ، بخلاف ما لو شك أنه صلى أم لا بعد الوقت لا بعيد لأن وقت الزكاة العمر : فالشك حينئذ فيها كالشك في الصلاة في الوقت ، والشك في الحج مثله في الزكاة .

هذا ولا يخفى على من أنهم التأمل أن المعنى الذي قلناه لا يقتضي الوجوب لجواز أن يثبت دفع الحاجة مع دفع كل مكلف مكلف متراخياً ، إذ بتقدير اختيار الكل للتراخي وهو بعيد لا يلزم اتحاد زمان أداء جميع المكلفين فتأمل وإذا أخر حتى مرض يؤدى سرا من الورثة ولو لم يكن عنده مال فأراد أن يستقرض لأداء الزكاة إن كان أكبر رأيه أنه يقدر على قضائه بالاجتهاد فيه كان الأفضل له الاستقراض ، وإن كان ظنه خلافه فالأفضل أن لا يستقرض لأن خصومة صاحب الدين أشد (قوله هي غرامة) حاصله إلحاق الزكاة بنفقة زوجة الصبي والمجنون وعشر أرضهما وخراجها فإنه يجب في أرضهما العشر والخراج . وكذا الأراضي الموقوفة على المساجد وجميع جهات البر والجامع أنها غرامة : أي حتى مالى يلزم بسبب في مالهما فيخاطب الولي بدفعه ، ويدل على الحكم المذكور أيضا ما رواه الترمذي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال : « ألا من ولي بيتاً له مال فليبتغ فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة » قلنا أما الحديث فضيف . قال الترمذي : إنما يروى الحديث من هذا الوجه وفي إسناده مقال لأن المتن يضعف في الحديث . قال صاحب التنقيح : قال مهنا : سألت أحمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال : ليس بصحيح . وللحديث طريقان آخران عند الدارقطني وهما

حقهم . وأما الحج فخالص حتى الله تعالى . وروى هشام عن أبي يوسف أنه لا يأثم بتأخير الزكاة ويأثم بتأخير الحج ، لأن الزكاة غير مؤقتة ، أما الحج فهو مؤقت كالصلاة ، فربما لا يدرك الوقت في المستقبل . وموضعه أصول الفقه . وقوله (وليس على الصبي والمجنون زكاة) هو الموعود بقوله لما نذكره وقوله (هي غرامة مالية)

(قال المصنف : خلافاً للشافعي فإنه يقول هي غرامة مالية) أقول : قال العلامة الكاكي : أي وجوب مالى ، وفي المغرب الغرامة إلزام . ليس عليه . ولى الكاكي في هذا القصر ترك الأدب لأن الزكاة ليست بغرامة يدلل قوله تعالى - ومن الأعراب ما ينفع ما ينفع مغرباً - ثم إن تعالى قول الأعراب انتهى الظاهر أنه أراد بالغرامة معنى المونة قال في الإيضاح : والغلاف بيتنا وبينه راجع إلى أصل وهو أن الواجب

فتعتبر بسائر المؤمنين كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج. ولنا أنها عبادة فلا تتأدى إلا بالاختيار تحقيقاً لمعنى الابتلاء ، ولا اختيار لها لعدم العقل ،

ضعيفان باعتبارهما . وأما القياس فمنع كون ما عينه تمام المناط فإنه منقوض بالذي لا يؤخذ من ماله الزكاة . فلو كان وجوبها بمجرد كونها حقاً مالياً ثبت للعبر لصح أدائها منه بدون الإسلام . بل وأجبر عليه كما يجبر على دفع نفقة زوجته ونحو ذلك ، وحين لم يكن كذلك علم أنه اعتبر فيها وصف آخر لا يصح مع عدمه وهو وصف العبادة الزائل مع الكفر . قال عليه الصلاة والسلام « بنى الإسلام على خمس » وعد منها الزكاة كالصلاة والحج والصوم فتكون موضوعاً عن الصبي . قال عليه الصلاة والسلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يتألم . وعن المجنون حتى يعقل » رواه أبو داود والنسائي والحاكم وصححه ، واعتبار تعلق خطاب الدفع الذي هو عبادة بالولي ابتداءً لا بطريق النيابة ليدفع به هذا . وما يقال المعتبر في الأداء نية الأصل لا النائب جائز لكن الكلام في ثبوت مفيد وقوع هذا الجائر . إذ بمجرد الجواز لا يلزم الوجود شرعاً فلا يفيد ما ذكره المطلوب ولم يوجد . فإن الحديث لم يثبت والقياس لم يصح كما سمعت . على أنه لو صح لم يقتض إلا وجوب الأداء على الولي نيابةً كما هو في المقيس عليه من نفقة الزوجة . وهل يكون تصرف الإنسان في مال غيره إلا بطريق النيابة وبه يفارق تصرفه في مال نفسه . وما روى عن عمر وابنه رضى الله عنهما وعائشة رضى الله عنها من القول بوجوبها في مالهما لا يستلزم كونه عن سماع ، إذ قد علمت إمكان الرأي فيه فيجوز كونه بناءً عليه ، فحاصله قول صحابي عن اجتهد عارضه رأي صحابي آخر . قال محمد بن الحسن في كتاب الآثار : أخبرنا أبو حنيفة ، حدثنا ليث بن أبي سليم عن مجاهد عن ابن مسعود قال : ليس في مال اليتيم زكاة . وليث كان أحد العلماء العباد ، وقبل اختطاف في آخر عمره . ومعلوم أن أبا حنيفة لم يكن ليذهب فيأخذ عنه في حال اختلاطه ويرويه وهو الذي شدد في أمر الرواية ما لم يشده غيره على ما عرف . وروى مثل قول ابن مسعود عن ابن عباس تفرد به ابن لهيعة ، وفي ابن لهيعة ما قدمناه غير مرة . وحاصل ما نقول في نفي الزكاة عنهما أن نفي العبادة عنهما بالثاني الثابت وعن وليهما ابتداءً على عدم الأصل لعدم سلامة ما يفيد ثبوته عليه ابتداءً . وأما إلحاقهما بالمكاتب في نفي الوجوب

أي وجوب شيء مالى استعار لفظ الفرامة للوجوب لما أن حقيقة الفرامة هي أن يلزم الإنسان ما ليس عليه كأنه يقول الزكاة واجب مالى وكل ما هو واجب مالى يجب عليه كنفقة الزوجات والعشر والخراج فالزكاة تجب عليه ويؤدى عنه الولي ، وهو قول ابن عمر وعائشة (ولنا أنها عبادة) لأن العبادة ما يأتي به المرء على خلاف هوى نفسه تعظيماً لأمر ربه . والزكاة كذلك وقد قال صلى الله عليه وسلم « بنى الإسلام على خمس » الحديث . وغيرها عبادة بالاتفاق فكذلك هي وكل ما هو عبادة (لا يتأدى إلا بالاختيار تحقيقاً للابتلاء ولا اختيار لها لعدم العقل)

عنده مؤنة تجب حقاً للتعبير هذا النقل عن الإيضاح في شرح الكاكي (قال المصنف : ولنا أنها عبادة) أقول : أي ليست بفرامة ، والمراد أنها عبادة تكليفية يدل على ذلك قوله تحقيقاً لمعنى الابتلاء . فلا يرد صلاة الصبي وصومه نقضاً على الدليل (قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم « بنى الإسلام على خمس » الحديث ، وغيرها عبادة بالاتفاق فكذلك هي) أقول : القرآن في النظم لا يقتضى القرآن في الحكم ، والأول أن يقال : وإذا كانت بين الإسلام تكون عبادة بلا شبهة (قوله ولا اختيار لها الخ) أقول : قوله ولا اختيار لها : أي الاختيار الكامل الذي هو مدار التكليف . فلا يرد النقض بصلاته وصومه بتأمل .

بخلاف الخراج لأنه مؤنة الأرض ، وكذا الغالب في العشر معنى المؤنة ومعنى العبادة تابع ، ولو أفاق في بعض السنة فهو بمنزلة إفاقته في بعض الشهر في الصوم .

بجامع نقصان الملك لثبوت لازم النقصان من عدم جواز تبرعاتها بل أدنى لعدم نفاذ تصرفاتها فيه ، بخلاف المكاتب ففيه نظر . فإن المؤثر في عدم الوجوب على المكاتب ليس عدم جواز التبرع ولا النقصان المسبب عنه ، بل النقصان المسبب عن كونه مديونا أو لأن ملكه باعتبار اليد فقط للتردد في قرار الملك لتجوز عجزه فيصير السيد ملكا وهو ليس ملكا حقيقيا أصلا . بخلاف الصبي والمجنون بقي إيراد العشر والخراج يتوجه على وجه الإلزام فإو تم واعترفنا بالخطأ في إيجابها في أرضها لم يضرنا في المتنازع فيه . ثم جوابه عدم معنى العبادة في الخراج بل هي مؤنة محضة في الأرض وقصوره في العشر لأن الغالب فيه معنى المؤنة ، ومعنى العبادة فيه تابع ، فالمالك ملكهما بمؤنتهما كما يملك العبد ملكا مصاحبا بها لأن المؤنة سبب بقاءه فثبتت مع ملكه ، وكذا الخراج سبب بقاء الأراضي في أيدي ملاكها لأن سببه بقاء الذب عن حوزة دار الإسلام وهو بالمقاتلة ويقاؤون بمؤنتهم والخراج مؤنتهم باتفاق الصحابة على جعله في ذلك والعشر للفقراء الذين بالدعاء . قال عليه الصلاة والسلام : إنما تنصر هذه الأمة بضعيفها بدعوتهم « الحديث . والزكاة وإن كانت أيضا للفقراء لكن المقصود من إيجاب دفعها إليهم في حقه الابتلاء بالنصي المقيد لكونها عبادة محضة وهو « بنى الإسلام » الحديث . وفي حقهم سد حاجتهم والمنظور إليه في عشر الأراضي الثاني لأنه لم يوجد فيه صريح يوجب كونه عبادة محضة . وقد عهد تقرير المؤنة في الأرض فيكون محل النظر على المهود ، غير أن خصوص المصرف وهم الفقراء يوجب فيه معنى العبادة ، وهذا القدر لا يستلزم سوى أدنى ما يتحقق به معناها وهو بكونه تبعا فكان كذلك (قوله ولو أفاق) أي المجنون . اعلم أن الوجوب مطلقا لا يسقط بالعجز عن الأداء للعجز عن استعمال العقل . بل إذا كان حكمه وهو وجوب الأداء يتعذر متعلقه وهو الأداء امتثالا مع علم العقل بشرط تذكره نحو أن يكون من العبادات المحضة فإن المقصود

وهو قول علي وابن عباس رضي الله عنهما . فإن قيل : الصلاة والصوم والإيمان على أصلكم يصح من الصبي . فلما أن يكون باختيار أو غيره فإن كان الأول فلنصح الزكاة بمثله من الاختيار . وإن كان الثاني انتقض قولكم وكل ما هو عبادة لا يتأدى إلا بالاختيار . فالجواب أنها إنما تصح باختيار قوله فلنصح الزكاة بمثله من الاختيار . قلنا : غير متصور لأن ذلك اختيار لا يستلزم ضررا لعدم الوجوب عليه ؛ وهذا الاختيار يستلزم الضرر فلا يكون مثل ذلك . وقوله (بخلاف الخراج) جواب عن قوله وصار كالعشر والخراج . وقوله (وكذا الغالب في العشر معنى المؤنة) لما أن سبب وجوب العشر الأرض النامية بالخراج ، فباعتبار الأرض وهي الأصل كانت المؤنة أصلا ، وباعتبار الخراج وهو وصف الأرض كان شبهها بالزكاة والوصف تابع للموصوف فكان معنى العبادة تابعا . فإن قيل : سبب وجوب الزكاة النصاب الثابت والنصاب أصل والغناء وصف ومع ذلك لم يكن في الزكاة معنى المؤنة أصلا . فالجواب أن المؤنة ما يحتاج إليه لبقاء كالنفقة ، والزكاة ليست سببا لبقاء المال وتأماته قررناه في التقرير . وقوله (ولو أفاق) يعني المجنون (في بعض السنة فهو بمنزلة إفاقته في بعض الشهر) يعني إذا كان مقيما في جزء من السنة أولا أو آخرها قل أو أكثر بعد ملك النصاب تلزمه الزكاة . كما لو أفاق في جزء من

(قوله فالجواب أن المؤنة ما يحتاج إليه لبقاء كالنفقة والزكاة ليست سببا لبقاء المال إلخ) أقول : وكذا النفقة ليست سببا لبقاء المال بل لبقاء

وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يعتبر أكثر الحول ولا فرق بين الأصلي والعارضى . وعن أبي حنيفة أنه إذا بلغ مجنوننا يعتبر الحول من وقت الإفاقة بمنزلة الصبي إذا بلغ

من إيجابها إيجاب نفس الفعل ابتلاء لظهور العاصي من المطيع . وهذا لا يتحقق إلا عن اختيار صحيح وهو لا يمكن بدون العقل ، وإنما اتفق الوجوب لانتفاء حكمه لأنه المقصود منه وإن وجد السبب كما ينتفى لانتفاء محله ، بخلاف ما المقصود منه المال ووصوله إلى معين كالحراج والنفقات وضمان الثلقات والعشر فإنه لا يعتبر معه حكمه وهو الإيصال فإنه مما يحصل بالنائب فأمكن ثبوت حكم الوجوب مطلقا : أعنى وجوب الأداء دون عقل ، بخلاف العبادات المحضة فإن اختيار النائب ليس هو اختيار المستنيب فلا يظهر بفعله طاعة من عليه إلا إذا كان استنابه عن اختيار صحيح ولا يكون ذلك إلا بالعقل ، ثم ما يتعذر الأداء فيه عند عدم العقل إنما يسقط الوجوب بشرطين أن يكون الجنون أصليا وهو المتصل بالصبي إن بلغ مجنوننا أو عارضا طال ، وأن يكون تبقية الوجوب يستلزم الحرج في فعل المأمور به ، أما الأول فلا نعارض إذا لم يطل عددا شرعا كالنوم لا يسقط الوجوب ، ويجب على التامم القضاء وذلك لأنه يتوقع زواله في كل ساعة . بخلاف الطويل في العادة . والجنون ينقسم إلى مديد وقصير فألحق المديد بالصبي فيسقط معه أصل الوجوب . وانقصر بالنوم بجامع أن كلا عنده يعجز عن الأداء زال قبل الامتداد . وأما الثاني فلا نعارض الوجوب لفائدته وهى الأداء أو القضاء . فإلم يتعذر الأول ويثبت طريق تعذر الثاني لانتهى الفائدة فلا ينتفى هو . وطريق تعذره أن يستلزم حرجا وهو بالكثرة ولا نهاية لها ، فاعتبرنا الدخول في حد التكرار ، فلذا قدرنا في الصلاة بالسنة على ما مر في باب صلاة المريض ، وفي الصوم بأن يستوعب الشهر . وفي الزكاة أن يستغرق الحول عند محمد ، وهو رواية عن أبي يوسف وأبي حنيفة وهو الأصح لأن الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية . وفيه نظر ، فإن التكرار يخرج الثانية لا بدخولها لأن شرط الوجوب أن يتم الحول . فالأولى أن المتعذر في الزكاة والصوم نفس وقتها ووقتها مديد فاعتبر نفسه ، فلنا إنما يسقط باستيعاب الجنون وقتها ، حتى لو كان مقيما في جزء من الشهر وجننا في باقي أيامه لزمه قضاء كله . وفي الزكاة في السنة كلها . وروى هشام عن أبي يوسف أن امتداد الجنون بوجوده في أكثر السنة ونصف السنة ملحق بالأقل لأن كل وقتها الحول لكنه مديد جدا فقد رنا به ، والأكثر يقام مقام الكل فقد رنا به تيسيرا ، فإن اعتبار أكثره أخف

شهر رمضان في يوم أو ليلة لزمه صوم الشهر كله في قول محمد ورواية عن أبي يوسف لما أن السنة للزكاة بمنزلة الشهر للصوم ، والإفاقة في جزء من الشهر للإفاقة في جميعه في وجوب صوم جميع الشهر فكلذا هذا (وعن أبي يوسف أنه يعتبر أكثر الحول) فإن كان مقيما فيه فقد غلبت الصحة الجنون فصار كجنون ساعة فوجب الزكاة ، وإن كان مجنوننا فيه كان كالمجنون في جميع السنة (ولا فرق بين الجنون (الأصلي) وهو أن يدرك مجنوننا (والعارضى) وهو أن يدرك مقيما ثم ينحى على ظاهر الرواية : يعنى إذا أفاق في بعض السنة وجبت الزكاة سواء كان الجنون أصليا أو عارضا لما ذكرنا ، وكذا على قول أبي يوسف لأن المتعذر عنده الإفاقة في أكثر الحول من غير نظر إلى الأصلي والعارض (وعن أبي حنيفة) في الأصلي (أنه يعتبر الحول من وقت الإفاقة بمنزلة الصبي إذا بلغ) لأن التكليف لم يسبق هذه الحالة فصارت الإفاقة بمنزلة بلوغ الصبي ، وأما إذا طرأ الجنون فإن استمر

الزوجة مثلا ، وكذا الزكاة لبقاء الفقراء (قوله وعن أبي يوسف أنه يعتبر أكثر الحول بالغ) أقول : التعذر كالأكثر في حق الجنون يفهم

(وليس على المكاتب زكاة) لأنه ليس بمالك من كل وجه لوجود المناف وهو الرق . ولعلنا لم يكن من أهل أن يعتق عبده (ومن كان عليه دين يحيط بماله فلا زكاة عليه) وقال الشافعي : يجب لتحقق السبب وهو ملك نصاب تام . ولنا أنه مشغول بمجافته الأصاية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة (وإن كان ماله أكثر من دينه زكى الفاضل إذا بلغ نصابا) لفراغه عن الحاجة الأصلية ،

على المكلف من اعتبار الكل لأنه أقرب إلى السقوط . والتصف ملحق بالأقل . ثم إن محمدا لا يفرق بين الأصلي وهو المتصل بزمن النصاب بأن جن قبل الباوغ فيبلغ مجنوننا ، والعارض بأن بلغ عافلا ثم جن فبما ذكرنا من الحكم وهو ظاهر الرواية . ونخص أبو يوسف الحكم المذكور بالعارض لأنه الملحق بالعارض ، أما الأصلي فنحكمه حكم النصاب عنده فيسقط الوجوب وإن قل ، ويعتبر ابتداء الحول من وقت الإفاقة كما يعتبر ابتداءه من وقت البلوغ ويجب بعد الإفاقة ما بقى من الصوم لأماضى من الشهر ، ولا يجب ماضى من الصلاة مما هو أقل من يوم وليلة بعد البلوغ . وقيل على العكس . وروى عن أبي حنيفة أيضا كما ذكر المصنف وصاحب الإيضاح . وجه الفرق أن المجنون قبل البلوغ في وقت نقصان الدماغ لآفة مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ضعفه الأصلي فكان أمرا أصليا فلا يمكن إلحاقه بالدم كالصبي ، بخلاف الحاصل بعد البلوغ فإنه معترض على المحل الكامل بلحق آفة عارضة فيمكن إلحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم . وقال محمد : الجنون مطلقا عارضى لأن الأصل في الجلبة السلامة بل كانت متحققة في الوجود وقواها إما يكون بعارض والجنون يفوتها فكان عارضا . والحكم في العارض أنه يمنع الوجوب إذا امتد وإلا فلا (قوله لأنه ليس بمالك من كل وجه) أحسن من تعليلهم بأنه مصرف الزكاة بالنص لأنه لا منافاة في العقل بين إيجاب الصدقة على من جوزه له أخذها ولا في الشرع كابين السبيل هذا . وأما العبد المأذون ، فإن كان يملكه فهو مشغول بالدين ، وإن كان يفضل عن دينه قدر نصاب فعلى المولى زكاته ، وكذا إن فضل أقل وعند المولى مال آخر ضمه إليه وزكى الجميع (قوله ولنا أنه مشغول) يتضمن تسليم أنه نصاب تام لأنه مرجع ضمير أنه ثم منع استقلاله بالحكم بإبداء انتفاء جزء العلة بادعاء أن السبب النصاب الفارغ عن الشغل أو إبداء المانع على تقدير استقلاله على قول مخصصي العلة

سنة سقط لأنه استوعب مدة التكليف وهي الصلاة والصوم والحج . وإن كان أقل من ذلك لم يعتبر . قال (وليس على المكاتب زكاة) قد ذكرنا أن المكاتب ليس له ملك تام فلا يجب عليه الزكاة (ومن كان عليه دين يحيط بماله) وله مطالب من جهة العباد سواء كان لله كالزكاة أو للعباد كالقرض ، وثن المبيع وضمان التلقات وأرض الجراحة ومهر المرأة سواء كان من التقود أو من غيرها وسواء كان حالا أو مؤجلا (فلا زكاة عليه) . وقال الشافعي : يجب لتحقق السبب وهو ملك نصاب تام (فإن المديون مالك لماله لأن دين الحر الصحيح يجب في ذمته ، ولا تعلق له بماله ولهذا يملك التصرف فيه كيف شاء) ولنا أنه مشغول بمجافته الأصالية (أى معدن لما يدفع الهلاك حقيقة أو تقدير) لأن صاحبه يحتاج إليه لأجل قضاء الدين دفعا للحبس والملازمة عن نفسه ، وكل ما هو كذلك اعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش لنفسه أو دابته وثياب المهنة ، وهذا أيضا راجع إلى نقصان الملك فإن لصاحب الدين أن يأخذه من غير رضاه ولا فضاء فكان ملكا ناقصا . وقوله (وإن كان ماله أكثر من دينه) ظاهر . واعلم أن

ذلك من سياق كلام المصنف (قوله فإن لصاحب الدين أن يأخذه من غير رضاه ولا فضاء) أنزل : هذا إذا كان المال من جنس حق الدين ، وأما إذا لم يكن من جنسه فليس كذلك

والمراد به دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة . ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب لأنه ينتقص به النصاب ، وكذا بعد الاستهلاك خلافا لزم فيهما .

وإنما اعتبرنا عدم الشغل في الموجب لأن معه يكون مستحقا بالحاجة الأصلية وهو دفع المطالبة والملازمة والحبس في الحال والمواخاة في المال ، إذ الدين حائل بينه وبين الجنة . وأى حاجة أعظم من هذه فصار كالماء المستحق العطش ونياب البذلة : وذلك معتبر معدوما حتى جاز التيمم مع ذلك الماء ولم تجب الزكاة وإن بلغت ثياب البذلة نصبا . وما في الكافي من إثبات المنافة الشرعية بين وجوب الزكاة على الإنسان وحل أخذها له فيه نظر لما بينا من عدمها شرعا كما في ابن السبيل يجب عليه ويحوز له أخذها . وتقريره بأنه إن كان غنيا حرم الأخذ عليه لقوله عليه الصلاة والسلام « لا تحل الصدقة لغني » وإلا حرم الأخذ منه لقوله عليه الصلاة والسلام « لا صدقة إلا عن ظهر غني » فيه نظر ، لأننا نختار الشق الأول ونعني كون الغني الشرعي منحصر فيما يحرم الأخذ ، وقوله عليه الصلاة والسلام « لا تحل الصدقة لغني » مخصوص بالإجماع بابن السبيل ، فجاز تخصيصه بالقياس الذي ذكرناه مرة أخرى . قال المشايخ : وهو قول ابن عمر وعثمان . وكان عثمان رضي الله عنه يقول : هذا شهر زكاتكم ، فمن كان عليه دين فليؤد دينه حتى يتخلص أمواله . فيؤدى منها الزكاة بمحض من الصدقة من غير تكبير ، ثم إذا سقط الدين كأن أبرأ الدائن من عليه الدين اعتبر ابتداء الحول من حين سقوطه . وعند محمد رحمه الله : تجب الزكاة عند تمام الحول الأول لأن الدين يمنع الوجوب للمطالبة ، وبالإبراء تبين أنه لا مطالبة فصار كأنه لم يكن . وقال أبو يوسف : الحول لم ينقد على نصاب المدين فإنه مستحق لحاجته فهو المعلوم (قوله حتى لا يمنع دين النذر والكفارة) وكذا دين صدقة القطر والحج وهدي التمتع والأضحية لعدم المطالب ، بخلاف العشر والخراج ونفقة فرضت عليه لوجود المطالب ، بخلاف ما لو انقطع وعرقها ستة ثم تصدق بها حيث تجب عليه زكاة ماله لأن الدين ليس ميتقا لاحتمال إجازة صاحب المال الصدقة (قوله ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب) صورته : له نصاب حال عليه حولان لم يزكه فيهما لا زكاة عليه في الحول الثاني لأن خمسة منه مشغولة بدين الحول الأول فلم يكن الفاضل في الحول الثاني عن الدين نصابا كاملا ، ولو كان له خمس وعشرون من الإبل لم يزكها حولين كان عليه في الحول الأولى بنت مخاض وللحول الثاني أربع شياه (قوله وكذا بعد الاستهلاك) صورته : له نصاب حال عليه

المدينون إذا كان له صنوف من الأموال المختلفة والدين يستغرق بعضها صرف أولا إلى النقود ، فإن فضل شيء منه صرف إلى عروض التجارة دون الساعة ، فإن فضل شيء منه صرف إلى مال القنية ، فإن كان له نصب من الإبل والبقر والغنم يصرف إلى أقلها زكاة حتى إن في هذه المسئلة يصرف الدين إلى الإبل والغنم ولا يصرف إلى البقر ، ثم المائل بالخيار إن شاء صرفه إلى الغنم وإن شاء إلى الإبل لاتحاد الواجب فيهما ، والأصل في جنس هذه المسائل أن ما كان أضع للفقراء لا يصرف الدين إليه . وقوله (والمراد دين له مطالب) ظاهر . وقوله (حال بقاء النصاب وكذا بعد الاستهلاك) صورته : رجل ملك مائتي درهم ففضى عليه حولان ليس عليه زكاة السنة الثانية لأن وجوب زكاة السنة الأولى صار مانعا عن وجوبها في السنة الثانية لانقاص النصاب بزكاة الأولى ، ولو حال الحول على المائتين فاستهلك النصاب قبل أداء الزكاة ثم استفاد مائتي درهم وحال الحول على المستفاد لا يجب عليه زكاة المستفاد لأن وجوب زكاة النصاب الأول دين في ذمته بسبب الاستهلاك فنع وجوب الزكاة . وقوله (خلافا لزم فيهما) أي في النصاب الذي وجب فيه الزكاة وفي النصاب الذي وجب فيه دين الاستهلاك ، فإنه لم يجعل هذين

ولأبي يوسف في الثاني على ما روى عنه لأن له مطالبا لها وهو الإمام في السوائم ونائبه في أموال التجارة فإن الملاك نوابه (وليس في دور السكنى وثياب البدن وأثاث المنازل ودواب الركوب وعبيد الخدمة وسلاح الاستعمال زكاة) لأنها مشغولة بالحاجة الأصلية وليست بنامية أيضا .

الحول فلم يتركه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول لازكاة فيه لاشتغال خمسة منه بدين المستهلك ، بخلاف ما لو كان الأول لم يستهلك بل هلك فإنه يجب في المستفاد اسقوط زكاة الأول بالهلاك ، وبخلاف ما لو استهلكه قبل الحول حيث لا يجب شيء . ومن فروعه : إذا باع نصاب السائمة قبل الحول بيوم سائمة مثلها أو من جنس آخر أو بدراهم يريد به الفرار من الصدقة ، أو لا يريد لم تجب الزكاة عليه في البذل إلا بحول جديد أو يكون له ما يضمنه إليه في صورة الدراهم ، وهذا بناء على أن استبدال السائمة بغيرها مطلقا استهلاك ، بخلاف غير السائمة (قوله على ما روى عنه) هي رواية أصحاب الإملاء ، ولما لم تكن ظاهر الرواية عنه مرضها . ووجه الفرق أن دين المستهلك لا مطالب له من العباد . بخلاف دين القائم فإنه يجوز أن يمر على العاشر فيطالبه ولا كذلك المستهلك (قوله لأن له مطالب) من جهة العباد لأن الملاك نوابه ، وذلك أن ظاهر قوله تعالى - خذ من أموالهم صدقة - الآية توجب حتى أخذ الزكاة مطلقا للإمام ، وعلى هذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفان بعده ، فاما ولي عثمان وظهر تغير الناس كره أن تقتش السعاة على الناس مستور أموالهم ففرض الدفع إلى الملاك نيابة عنه ، ولم تختلف الصحابة عليه في ذلك . وهذا لا يسقط طلب الإمام أصلا ، ولذا لو علم أن أهل بلدة لا يؤدون زكاتهم طالبهم بها ، فلا فرق بين كون الدين بطريق الأصالة أو الكفالة حتى لا يجب عليهما الزكاة ، بخلاف الغاصب وغاصب الغاصب حيث يجب على الغاصب في ماله دون مال غاصب الغاصب لأن الغاصب إن ضمن يرجع على غاصبه بخلاف غاصبه ، وإنما فارق الغصب الكفالة وإن كان في الكفالة بأمر الأصل يرجع الكفيل إذا أدى كالفاسد لأن في الغصب ليس له أن يطالبهما جميعا ، بل إذا اختار تضمين أحدهما يبرأ الآخر . أما في الكفالة فله أن يطالبهما معا فكان كل مطالبا بالدين ، وكما يمتنع دين الزكاة يمتنع دين العشر والخراج وقد تقدم لنا . ومن فروع دين النذر : لو كان له نصاب فنذر أن يتصدق بمائة منه ولم يتصدق حتى حال الحول وجب عليه

الدينين ما نعين عن الزكاة لأنه لا مطالب له من جهة العباد فصار كدين النذر والكفارة . وقوله (ولأبي يوسف في الثاني) أي في النصاب الذي وجب فيه دين الاستهلاك (على ما روى عنه) أي على ما روى عنه أصحاب الإملاء . وقوله (لأن له مطالبا وهو الإمام في السوائم ونائبه في أموال التجارة فإن الملاك نوابه) دلينا ، وهذا لأن ظاهر قوله تعالى - خذ من أموالهم صدقة - يثبت للإمام حتى الأخذ من كل مال ، وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفان بعده كانوا يأخذون إلى أن فوض عثمان رضي الله عنه في خلافة أداء الزكاة عن الأموال الباطنة إلى ملائكة المصلحة هي أن التقدم طمع كل طامع . فكره أن يقتش السعاة على التجار مستور أموالهم ، ففوض الأداء إليهم وحتى الأخذ للساعي لغرض الثبوت في ذلك أيضا فإنه إذا مر على العاشر كان له أن يأخذ منه الزكاة فيطالبه ويحبسه ولذلك منع وجوب الزكاة ، وبهذا فرق أبو يوسف بين دين الزكاة ودين الاستهلاك ، فإن دين النصاب المستهلك لا مطالب له من جهة العباد ، بخلاف النصاب القائم فإنه يمكن أن يمر به على العاشر فتثبت له ولاية المطالبة حينئذ . وقوله (لأنها مشغولة بالحاجة الأصلية وليست بنامية) يعني أن الشغل بالحاجة الأصاية وعدم تمام كل منهما مانع عن وجوبها وقد اجتمعا ههنا ، أما كونها مشغولة بها فلائذ لا بد له من دار يسكنها وثياب يلبسها ،

وعلى هذا كتب العلم لأهلها

خسة لتركاته ثم يخرجها عن عهدة نذر تلك المائة التصديق بسبعة وتسعين ونعصف لأنه نذر التصديق بعين دراهم استحق منها درهما ونصف ، ولو استحق عين المنذور به كله سقط فكذلك بعضه . ولو كان أطلق النذر فلم يصف المائة إلى ذلك النصاب لزمه بعد الخمسة تمام المائة ، ثم إن كان للملديون نصب بصرف الدين إلى أيسرها قضاء فإذا كان له دراهم ودنانير وعروض ودينه غير مستغرق صرف إلى الدراهم والدنانير أولا ، إذ القضاء منها أيسر لأنه لا يحتاج إلى بيعهما ، ولأنه لا يتعلق المصلحة بعينهما ولأنهما لقضاء الحوائج وقضاء الدين أهمها . ولأن للقاضي أن يقضى منها جبرا ، وللغريم أن يأخذ منها إذا ظفر بهما من جنس حقه ، فإن فضل الدين عنهما أو لم يكن له منهما شيء صرف للعروض لأنها عرضة للبيع . بخلاف السوائم لأنها للبن والنسل . فإن لم يكن له عروض أو فضل الدين عنهما صرف إلى السوائم ، فإن كانت أجتاسا صرف إلى أقاتها زكاة نظرا للفقراء . فإن كانت أربعين شاة وخسا من الإبل ، وثلاثين من البقر صرف إلى الإبل أو الغنم يجرى في ذلك دون البقر . وعرف من هذا أنه لو لم يكن له البقر تخير لاستوائهما في الواجب . وقيل يصرف إلى الغنم لتجب الزكاة في الإبل في العام القابل . وهل يمنع الدين المؤجل كما يمنع المعجل في طريقة الشهيد لا رواية فيه ، إن قلنا لا فله وجه ، وإن قلنا نعم فله وجه . ولو كان عليه مهر لامرأته وهو لا يريد أدائه لا يعجل مانعا من الزكاة ذكره في التحفة عن بعضهم لأنه لا يعده ديناً ، وذكر قبله مهر المرأة بمنع مؤجلا كان أو معجلا لأنها متى طلبت أخذته . وقال بعضهم : إن كان مؤجلا لا يمنع لأنه غير مطالب به عادة انتهى . وهذا يفيد أن المراد المؤجل عرفا لا شرطا مصرحا به . وإلا لم يصح قوله لأنها متى طلبت أخذته . ولا بأنه غير مطالب به عادة لأن هذا في المعجل لا المؤجل شرطا فلا معنى لتقييد عدم المطالبة فيه بالمادة (قوله وعلى هذا كتب العلم لأهلها) ليس بقيد معتبر المقهوم ، فإنها لو كانت لمن ليس من أهلها وهي تساوى نصبا لا يجب فيها الزكاة إلا أن يكون أعدها للتجارة : وإنما يفرق الحال بين الأهل وغيرهم أن الأهل إذا كانوا محتاجين لما عندهم من الكتب للتدريس والحفظ والتصحيح لا يخرجون بها عن الفقر . وإن ساوت نصبا فلهم أن يأخذوا الزكاة إلا أن يفضل عن حاجتهم نسخ تساوى نصبا كان يكون عنده من كل تصديق نسختان ، وقيل بل ثلاث ، فإن النسختين يحتاج إليهما لتصحيح كل من الأخرى . والمختار الأول بخلاف غير الأهل فلهم يحرمون بها أخذ الزكاة . إذا الحرمان يتعلق بملك قدر نصاب غير محتاج إليه وإن لم يكن ناميا ، وإنما التماز يوجب عليه الزكاة .

وأما عدم التماز فلأنه إما خفي كما في الذهب والفضة أو بالإعداد للتجارة ونيسا بموجودين ههنا . وقوله (وعلى هذا كتب العلم) يعني أنها تمنع وجوبها إذا لم تكن للتجارة سواء كانت مع أهلها أو مع غيره لعدم التماز ، وعلى هذا فقوله (لأهلها) غير مفيد ههنا . وإنما يفيد في حق المصرف . فإن أهل كتب العلم إذا كانت له كتب تساوى مائتي درهم فإن كان يحتاج إليها للتدريس ونحوه جاز صرف الزكاة إليه وإلا فلا .

(قوله أو بالإعداد للتجارة) أقول : التماز كما يكون بالإعداد للتجارة يكون بالسوم أيضا فالنصاب حينئذ ذكر السوم (قوله وعلى هذا كتب العلم ، إل قوله : فإن كان يحتاج إليها للتدريس ونحوه جاز صرف الزكاة إليه وإلا فلا) أقول : لم يتبين ما قرره كونه مفيدا كما لا يخفى : والأول أن يقال : فإن أهل كتب العلم إذا كانت له كتب يحتاج إليها للتدريس ونحوه وهي تساوى مائتي درهم جاز صرف الزكاة إليه . بخلاف غير أهلها حيث لا يجوز الصرف إليه إذا كانت له كتب تساوى النصاب لأنه غير محتاج إليها

وآلات المحترفين لما قلنا (ومن له على آخردين فيجده سنين ثم قامت له بيعة لم يزكه لما مضى) معناه : صارت له بيعة بأن أقر عند الناس وهي مسئلة مال الضهار ، وفيه خلاف زفر والشافعي ، ومن جملة : المال المفقود ، والآبق ، والفضال ،

ثم المراد كتب الفقه والحديث والتفسير ، أما كتب الطب والنحو والنجوم فعتبرة في المنع مطلقا . وفي الخلاصة في الكتب : إن كان مما يحتاج إليها في الحفظ والدراسة والتصحيح لا يكون نصابا وحل له أخذ الصدقة فقها كان أو حديثا أو أدبا ككتاب البذلة والمصحف . على هذا ذكره في الفصل السابع من كتاب الزكاة . وقال في باب صدقة الفطر : لو كان له كتب إن كانت كتب النجوم والأدب والطب والتعبير تعتبر ، وأما كتب التفسير والفقه والمصحف الواحد فلا يعتبر نصابا . فهذا تناقض في كتب الأدب . والذي يقتضيه النظر أن نسخة من النحو أو نصحتين على الخلاف لا تعتبر من النصاب . وكلنا من أصول الفقه والكلام غير المخلوط بالأراء بل مقصور على تحقيق الحق من مذهب أهل السنة إلا أن لا يوجد غير المخلوط لأن هذه من الخواص الأصلية (قوله وآلات المحترفين) المراد بها ما لا يستهلك عينه في الانتفاع كالقدوم والمبرد . فتي نفى عنها أو ما يستهلك ولا يبقى أثر عينه . نالوا اشترى الضمان صابونا لغسل الثياب أو حرصا يساوي نصابا وحل عليه الحول لا يجب فيه . فإن ما يأخذه من الأجرة بمقابلة العمل . ولو اشترى الصباغ عصفرا أو زعفرانا يساوي نصبا للصبغ أو الدباغ دهن أو عقصا للدباغة وحل عليه الحول يجب فيه لأن المأخوذ بمقابلة العين . وقوارير العطارين ولبم الخيل والحديد المشتراة للتجارة ومقاولها وجلالها إن كان من غرض المشتري بيعها به ففيها الزكاة وإلا فلا (قوله معناه صارت له بيعة) يفيد أنه لم تكن له بيعة في الأصل احتراز عما لو كانت عليه بيعة فإنه سيذكر أن فيه الزكاة (قوله معناه صارت له بيعة) يفيد أنه قبل هو الغائب الذي لا يرجى . فإن رجى فليس به وأصله من الإضمار ، قال :

طابن مزاره فأصبن منه عطاء لم يكن عدة ضارا

وقيل هو غير المنتفع به ، بخلاف الدين الموجب فإنه أخر الانتفاع به وصار كمال غائب (قوله ومن جملة الخ)

وقوله (وآلات المحترفين) قبل يريد بها ما ينتفع بعينه ولا يبقى أثره في المعمول كالصابون والحرص وغيرها كالقدور وقوارير العطار ونحوها لكون الأجر حينئذ مقابلا بالمنفعة فلا يعد من مال التجارة . وأما ما يبقى أثره فيه كما لو اشترى الصباغ عصفرا أو زعفرانا ليصبغ الناس بالأجر وحل عليه الحول فإنه يجب فيه الزكاة إذا بلغ نصابا لأن المأخوذ من الأجر مقابل بالعين . وقوله (لما قلنا) يعني أنها ليست بنامية . قال (ومن له على آخردين فيجده سنين) لما فرغ من بيان من يجب عليه الزكاة ومن لا يجب شرع في بيان الأموال التي لا يجب فيها . وهو ما يسمى ضهارا وهو الغائب الذي لا يرجى وصوله ، فإذا رجى فليس بضهار ، كذا نقله المطرزي عن أبي عبيدة ، وأصله من الإضمار وهو التغييب والإخفاء ، ومنه أضمر في قايه ، وقالوا : الضهار ما يكون عينه قائما ولا ينتفع به كالدين المجهود والمال المفقود والعبد الآبق والمغصوب إذا لم يكن عليه بيعة . وقوله (معناه : صارت له بيعة بأن أقر عند الناس) إنما

(قوله وقوله لما قلنا : يعني أنها ليست بنامية) أقول : فيه أن الظاهر أنه إشارة إلى قوله لأنها مشفولة الخ ، فلا يرد قوله إن قوله لأهلها غير مفيد هنا لأن الكلام إذا كان في الخواص الأصلية لابد من التقيد ، فلا وجه لتفسير الإشارة إلى التعليل الثاني مع كونه خلاف الظاهر ثم الإضمار عليه فتأمل (قوله شرع في بيان الأموال التي لا يجب فيها) أقول : الترويع في ذلك كان قبل هذه المسئلة بقوله وليس في دور السكبي وثياب البنت الخ .

والمغصوب إذا لم يكن عليه بيعة . والمال الساقط في البحر . والمدفون في المقبرة إذا نسي مكانه . والذي أخذه السلطان مصادرة . ووجوب صدقة الفطر بسبب الآتي والفضال والمغصوب

ومن جملة أيضا الذي ذهب به العدو إلى دار الحرب والمدوع عند من لا يعرفه إذا نسي شخصه سنين ثم تذكره ، فإن كان عند بعض معارفه فمضى ثم تذكر الإيداع زكاه لما مضى ، ويمكن أن يكون منه الألف التي دفعها إلى المرأة مهرا وحال الحول وهي عندها ، ثم علم أنها أمة تزوجت بغير إذن مولاهما وردت الألف عليه . ودية قضى بها في حلق لحية إنسان ودفعت إليه فحال الحول عليها عنده ثم نبتت وردت الدية : وما أقر به لشخص ودفعه إليه فحال عليه عنده ثم تصادقا على أن لا دين فرد ، وما وهب وسلم ثم رجع فيه بعد الحول لا زكاة في هذه الصور على أحد لأنه كان غائبا غير مرجو القدرة على الانتماع به . وأما زكاة الأجرة المعجلة عن سنين في الإجارة الطويلة التي يفعلها بعض الناس عقودا ويشترطون الخيار ثلاثة أيام في رأس كل شهر فتجب على الآجر لأنه ملكها بالقبض وعند الانفاساخ لا يجب عليه رد عين القبوض بل قدره فكان كدين لحقه بعد الحول . وقال الشيخ الإمام الزاهد على بن محمد البردوي وعبد الأئمة السرخسي : يجب على المستأجر أيضا لأن الناس يعدلون مال هذا الإجارة دينا على الآجر . وفي بيع الوفاء يجب زكاة الثمن على البائع ، وعلى قول الزاهد والسرخسي يجب على المشتري أيضا . وصرح السيد أبو شجاع بعدم الوجوب على المستأجر . وفي الخلاصة قال : الاحتياط أن يزكى كل منهما . وفي فتاوى قاضية ن استشكل قول السرخسي بأنه لو اعتبر دينا عند الناس وهو اعتبار معتبر شرعا ينبغي أن لا يجب على الآجر والبائع لأنه مشغول بالدين ، ولا على المستأجر والمشتري أيضا لأنه وإن اعتبر دينا لهما فليس بمنفعة به لأنه لا يمكن المطالبة قبل الفسخ ولا بما كنه حقيقة فكان بمنزلة الدين على الجاحد ، ثم لا يجب ما لم يحل الحول بعد القبض انتهى : يعني فيكون في معنى الضمان . وفي الكافي : لو استأجر دارا عشر سنين بألف وعملها إلى المؤجر ثم لم يقبضها حتى انقضت العشر سنين ولا مال لهما سوى الألف كان على المؤجر في السنة الأولى زكاة تسعمائة لظهور الدين بمائة بسبب انفساخ الإجارة في حق تلك السنة . وفي السنة الثانية في ثمانمائة إلا قدر ما وجب من الزكاة في السنة الأولى وهو اثنان وعشرون ونصف ، وهكذا في كل سنة تنقص عنه زكاة مائة وقدر ما وجب إلى أن يصير الباقي خالصا من دين الانفساخ أقل من مائتين . وأما المستأجر فإنما تجب عليه في السنة الثالثة زكاة ثلاثمائة لأنه ملك دينا على المؤجر في السنة الأولى مائة . وفي الثانية مائتين لم يحل حولها ، وفي الثالثة حال حول المائتين ، واستفاد مائة في آخر الحول فيضمها إلى النصاب . ثم تزيد زكاته في كل سنة مائة للانفساخ إذ به يملك مائة دينا فعليه في الرابعة زكاة أربعمائة وهلم جرا إلى العاشرة فعليه زكاة الألف فيها . ولو كانت الأجرة أمة للتجارة فحين عملها للمؤجر نوى فيها التجارة والباقي بحاله لا زكاة على المؤجر لشيء فيها لاستحقاق تمام عين الأجرة : بخلاف الأولى لأن المستحق بالانفساخ مائة دينا في الذمة لا يتعين في القبوض ، وعلى المستأجر في السنة الثالثة زكاة ثلاثة أعشارها تزيد كل سنة عشرة ولا يغني وجهه . ولو كان المسئلة على القلب : أعنى قبض المستأجر الدار ولم يجعل الأجرة فالمؤجر هنا كالمستأجر والمستأجر كالمؤجر فعلى المستأجر أن يزكى السنة الأولى تسعمائة والثانية ثمانمائة فتتقص في كل سنة مائة إلا زكاة ماضى لأن الملك في الأجرة يثبت ساعة فساعة ، والمؤجر يزكى في السنة الثالثة

قيد بذلك احترازاً عن مسألة تأتي بعد هذا وهي قوله وكذا لو كان على جاحد وعليه بيعة وقوله والمدفون في المقبرة إذا نسي مكانه . قيد بالمقبرة احترازاً عن المدفون في أرض له أو كرم أو بيت على ما يجيء .

على هذا الخلاف . لما أن السبب قد تحقق وقوات اليد غير غلّ بالوجوب كمال ابن السبيل، ولنا قول على رضي الله عنه : لا زكاة في المال الضمار ولأن السبب هو المال النائي ولا نماء إلا بالقدرة على التصرف ولا قدرة عليه . وابن السبيل يقدر بنائه . والمدفون في البيت نصاب لتيسر الوصول إليه . وفي المدفون في أرض أو كرم اختلاف المشايخ .

ثلاثمائة والرابعة أربعمائة إلا قدر زكاة ماضية ، ولو كانا تقابضا في الأجرة والدار فظاهر أنه لا زكاة على المستأجر لزوال ملكه بالتعجيل ولم تعد لعدم الانفساخ (قوله على هذا الاختلاف) عندنا لأفطرة عليه ، وعنده عليه (قوله) ولنا قول على رضي الله عنه : لا زكاة في مال الضمار (حكنا ذكره مشايخنا عنه . وروى أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال : حدثنا يزيد بن هارون ، حدثنا هشام بن حسان الحسن عن الحسن البصري قال : إذا حضر الوقت الذي يؤدي فيه الرجل زكاته أدّى عن كل مال وعن كل دين إلا ما كان ضمرا لا يرزؤه . وروى ابن أبي شيبة في مصنفه حدثنا عبد الرحمن بن سايان عن عمرو بن ميمون قال : أخذ الوليد بن عبد الملك مال رجل من أهل الرقة يقال له أبو عائشة عشرين ألفا فألقاها في بيت المال ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز أتاه ولده فرفغوا مظالمهم إليه ، فكتب إلى ميمون أن ادفعوا إليهم أموالهم وخذوا زكاة عامهم هذا ، فإنه لولا أنه كان مالا ضمرا أخذنا منه زكاة ماضية . أخبرنا أبو أسامة عن هشام عن الحسن قال : عليه زكاة ذلك العام انتهى . وروى مالك في الموطأ عن أيوب السخيتي أن عمر بن عبد العزيز كتب في مال قبضه بعض الولاة ظلما فأمر برده إلى أهله . ويؤخذ زكاته لما مضى من السنين ، ثم عقب بعد ذلك بكتاب أن لا يؤخذ منه إلا زكاة واحدة فإنه كان ضمرا . وفيه انقطاع بين أيوب وعمر . واعلم أن هذا لا يتنص على الشافعي لأن قول الصحابي عنده ليس حجة فكيف بمن دونه . فهذا للإثبات المذهبي ، والمعنى المذكور بعد للإلزام وهو قوله ولأن السبب الخ ، ففيه منع قولهما أن السبب قد تحقق فقال لانسلم لأن السبب هو المال النائي تحقيرا أو تقديرا بالاتفاق ، للاتفاق على أن من ملك من الجواهر النفيسة ما تساوى آلافا من الدنانير ولم ينو فيها التجارة لا تجب فيها الزكاة ، وولاية إثبات حقيقة التجارة باليد ، فإذا قامت اثنتي تصور الاستقاء تحقيرا فانتفى تقديرا فانتفى النماء تقديرا لأن الشيء إنما يقدر تقديرا إذا تصور تحقيرا ، وعن هذا انتفى في التقدين أيضا لانتهاء نائهما التقديري بانتفاء تصور التحقيق بانتفاء فصار بانتفائها

وقوله (لما) أي لزوم والشافعي (أن السبب قد تحقق) والمانع متنفذ ، وكل ما كان كذلك تحقق لاحالة أما تحقق السبب فلائنه ملك نصبا تاما على مامر. وأما انتفاء المانع فلائنه لو كان ثمة مانع لكان فوات اليد هو لا يغل بالوجوب كمال ابن السبيل (ولنا قول على رضي الله عنه : لا زكاة في المال الضمار) وقوله (ولأن السبب الخ) دليل يتضمن الممانعة ، بأن يقال : لانسلم أن السبب قد وجد لأن السبب (هو المال النائي) وهو غير متحقق لأن النماء إنما يكون بالقدرة على التصرف ، ولا قدرة على المال الضمار . وقوله (وابن السبيل يقدر بنائه) جواب عن قولهما كمال ابن السبيل : وتقريره سامنا أن السبب قد تحقق ، ولكن لانسلم أن المانع متنفذ . وقوله وفوات اليد غير غلّ بالوجوب قلنا : ممنوع . قوله كمال ابن السبيل : قلنا قياس فاسد لأن ابن السبيل قادر على التصرف بنائه ، ولهذا لو باع شيئا من ماله جاز لقلوته على التسليم بنائه . وقوله (والمدفون في البيت نصاب) أي موجب لوجوب الزكاة (لتيسر الوصول إليه) لكون البيت بيده بجميع أجزائه فيصل إليه بخضه (وفي المدفون في أرض مملوكة أو كرم اختلاف مشايخ بخاري) فقليل يجب لإمكان حفر جميع الأرض والوصول إليه . وقيل لا تجب لأن حفر جميعها إذا لم يكن متعذرا

ولو كان الدين على مقرّ مليء أو معسر تجب الزكاة لإمكان الوصول إليه ابتداءً أو بواسطة التحصيل ، وكذا لو كان على جاحد وعليه بيّنة أو علم به القاضى لما قلنا ،

كالناوى ، فلما لم تجب صدقة الفطر عن الآتي وإتماجاز عتقه عن الكفارة لأن الكفارة تعتمد مجرد الملك ، وبالإبقاء والكتابة لا ينقص الملك أصلاً ، بخلاف مال ابن السبيل لثبوت التقدير فيه لإمكان التحقيق إذا وجد نائباً (قوله ولو كان الدين على مقرّ مليء أو معسر تجب الزكاة) وكذا قوله بعده فهو : أى الدين نصاباً بعد تحقق الوجوب حال كون مسمى الدين فيستلزم أنه إذا قبض زكاة لما مضى وهو غير جارٍ على إطلاقه بل ذلك فى بعض أنواع الدين . ولتوضيح ذلك إذ لم يتعرض له المصنف فتقول : قسم أبو حنيفة الدين إلى ثلاثة أقسام : قوى وهو بدل القرض ومال التجارة ، ومتوسط وهو بدل مال ليس للتجارة كشم ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى . وضعيف وهو بدل ما ليس بمال كالهمز والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية فى القوى تجب الزكاة إذا حال الحول ويراخى الأداء إلى أن يقبض أربعين درهماً ففيها درهم وكذا فيما زاد فحبسها به وفى المتوسط لا تجب مالم يقبض نصاباً وتعتبر لما مضى من الحول فى صحيح الرواية . وفى الضعيف لا تجب مالم يقبض نصاباً ويجوز الحول بعد القبض عليه . وثمن السائمة كشم عبد الخدمة . ولو ورث ديناً على رجل فهو كالدين الوسط ، ويرى عنه أنه كالضعيف . وعندهما الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض ، وكلما قبض شيئاً زكاه قل أو كثر إلا دين الكتابة والسعاية . وفى رواية أخرجا الدية أيضاً قبل الحكم بها وأرش الجراحة لأنه ليس بدين على الحقيقة فلذا لا تصح الكفالة ببذل الكتابة ، ولا تؤخذ من تركه من مات من العاقلة الدية لأن وجوبها بطريق الصلاة إلا أنه يقول : الأصل أن المسببات تختلف بحسب اختلاف الأسباب . ولو أجر عبده أو داره بنصاب إن لم يكونا لتجارة لا يجب مالم يحل الحول بعد القبض فى قوله وإن كانا لتجارة كان حكمه كالقوى لأن أجرة مال التجارة كنمن مال التجارة فى صحيح الرواية (قوله ابتداءً أو بواسطة التحصيل) لفّ ونشر مرتب ، ابتداءً يتصل بملى وبواسطة التحصيل بالمعسر . وعن الحسن بن زيد إن ما على المعسر نصاباً لأنه لا ينفع به ، فتقول المصنف أو بواسطة التحصيل دفع له (قوله وكذا لو كان على جاحد وعليه بيّنة أو علم بالقاضى به) يعنى يكون نصاباً . وروى هشام عن محمد أن مع علم القاضى يكون نصاباً ، وفيما إذا كانت له بيّنة عادلة ولم يقمها حتى مضت سنون لا يكون نصاباً ، وأكثر المشايخ على خلافه . وفى الأصل لم يجعل الدين نصاباً ولم يفصل . قال شمس الأئمة : الصحيح جواب الكتاب ، إذ ليس كل قاض يعدل ولا كل بيّنة تعدل ، وفى الجحوى بين يدي القضاة ذلك واحد لا يختار ذلك فصار فى هذين البيّنة . وعلم القاضى شمول العدم وشعور الوجوب والتفصيل . وإن كان

كان متعسراً والحرج مدفوع (ولو كان الدين على مقرّ مليء) أى غنىً مقتدر (أو معسر تجب الزكاة لإمكان الوصول إليه ابتداءً) أى فى المليء (أو بواسطة التحصيل) يعنى فى المعسر فكان من قبيل ألف والنشر على السن (وكذا لو كان على جاحد وعليه بيّنة أو علم القاضى به لما قلنا) يعنى من إمكان الوصول إليه . قال الإمام فخر الإسلام : ولو كان له بيّنة عادلة وجبت الزكاة فيما مضى لأنه لا يعدل ما أتوا بما أن حجة البيّنة فوق حجة الإقرار . وهذا رواية هشام عن محمد ، وفى رواية أخرى عنه قال : لا تلزمه الزكاة لما مضى وإن كان يعلم أنه له بيّنة ، إذ ليس كل شاهد يقبل ولا كل قاض يعدل ، وفى المحاباة بين يدي القاضى للخصومة ذل ، والبيّنة بدون القضاء لا تكون موجبة شيئاً بخلاف الإقرار لأنه يوجب الحق بنفسه ، وبخلاف ما إذا كان الدين معلوماً للقاضى لأن صاحب

ولو كان على مقرّ مفلس فهو نصاب عند أبي حنيفة رحمه الله لأن تفتيس القاضي لا يصح عنده . وعند محمد لا تجب لتحقق الإفلاس عنده بالتفليس . وأبو يوسف مع محمد في تحقق الإفلاس ، ومع أبي حنيفة رحمه الله في حكم الزكاة رعاية لحاجب الفقراء (ومن اشترى جارية للتجارة ونواها للخدمة بطلت عنها الزكاة) لاتصال النية بالعمل وهو ترك التجارة (وإن نواها للتجارة بعد ذلك لم تكن للتجارة حتى يبيعها فيكون في ثمنها زكاة) لأن النية لم تتصل بالعمل إذ هو لم يتجر فلم تعتبر ، ولذا يصير المسافر مقياً بمجرد النية ، ولا يصير المقيم مسافراً إلا بالسفر

المديون مقرّ في السر ويحدد في العلانية لم يكن نصاباً ، ولو كان مقرراً فلما قدمه إلى القاضي جحد وفامت عليه بينة ومضى زمان في تعديل الشهود سقطت الزكاة من يوم جحد إلى أن عدلوا لأنه كان جاحداً وتازمه الزكاة فيما كان مقرراً قبل الخصومة . وهذا إما يتفرّع على اختيار الإطلاق في المجهود . (قوله لأن تفتيس القاضي الخ) يفيد أن لفظ مفلس بالتشديد في قوله ولو كان على مقرّ مقاس لأنه تعليل ، ولأنه ذكر المفلس بالتخفيف وأعطى حكمه من غير خلاف بين الثلاثة وهو قوله ولو كان الدين على مقرّ ملي أو معسر إذ المعسر هو المفلس ، والخلاف إنما هو فيمن فلسه القاضي . وصرح بعضهم بأن ما على المقر المفلس بالتخفيف ليس بينهم خلاف في أنه نصاب ، ولم يشترط الطحاوي التفتيس على قول محمد . وقول المجبوز : لو كان المديون مقرراً مفلساً فعلى صاحب الدين زكاة ماضية إذا قبضه عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، وعند محمد إن كان الحاكم فلسه فلا زكاة عليه لما مضى بناء على مذهبه أن التفليس يتحقق فيصير الدين تاياباً به ، وعند أبي حنيفة لا لأن المال غاد ورائع فهو في ذمة المفلس مثله في الملى يوافق نافي الخلاف (قوله وأبو يوسف رحمه الله مع أبي حنيفة الخ) وقيل قول أبي يوسف مبنى على قوله الأول . وذكر صدر الإسلام قول أبي يوسف مع قول محمد في عدم وجوب الزكاة مطلقاً من غير ذكر اختلاف الرواية عنه بناء على اختلافهم في تحقق الإفلاس (قوله رعاية لحاجب الفقراء) هذا من القضايا المسلمة المسكوت عن النظر فيها مع أنها لاتصلح للوجه أصلاً ، إذ بمجرد رعاية الفقراء لا يصلح دليلاً للحكم بإيجاب الله تعالى المال ، فكل موضع يتأتى فيه رعائهم ، وكمن موضع لا تجب فيه فلا يثبت إيجاب عليه إلا بدليله . فالأولى ما قيل أن التفليس وإن تحقق لكن محل الدين الذمة وهي والمطالب باقيان حتى كان لصاحب الدين حق الملازمة ببقاء الملازمة دليل بقاء الدين على حاله ، فإذا قبضه زكاه لما مضى (قوله لاتصال النية بالعمل) حاصل هذا الفصل أن ما كان من أعمال الجوارح فلا يتحقق بمجرد النية ، وما كان من التروك كفي فيه مجرداً فالتجارة من الأول فلا يكفي مجرد النية بخلاف تركها ، ونظيره السفر والقطر والإسلام والإسامة لا يثبت واحد منها إلا بالعمل . وثبتت أصدادها بمجرد النية فلا يصير مسافراً ولا مفطراً ولا مسلماً ولا الدابة نائمة بمجرد النية بل بالعمل ، ويصير

الدين هناك لا يحتاج إلى الخصومة لأن القاضي يلزمه بعلمه . وقوله (ولو كان على مقرّ مفلس) بفتح اللام المشددة (فهو نصاب) أي موجب للزكاة (عند أبي حنيفة لأن تفتيس القاضي) أي النداء عليه بأنه أفلس (لا يصح عنده) فكان وجوده كعدمه ، ولو لم يفلسه وجبت عليه الزكاة بالاتفاق لإمكان الوصول بواسطة التحصيل كما مر ، فكذا بعد التفليس (وعند محمد لا تجب) عليه (لتحقق الإفلاس بالتفليس) ولما صح التفليس عنده جعله بمنزلة المال النأوى والمجهود (وأبو يوسف مع محمد في تحقق الإفلاس) حتى تسقط المطالبة إلى وقت اليسار (ومع أبي حنيفة في حكم الزكاة) فتجب لما مضى إذا قبض عندهما (رعاية لحاجب الفقراء) وقوله (ومن اشترى جارية للتجارة) ظاهر . وحاصله أن النية إذا اقترنت بالعمل وجب اعتبارها ، وإذا تجردت عن العمل لا تعتبر فيما يتعلق

(وإن اشترى شيئاً ونواه للتجارة كان للتجارة لاتصال النية بالعمل ، بخلاف ما إذا ورت ونوى التجارة) لأنه لا عمل منه ، ولو ملكه بالهبة أو بالوصية أو النكاح أو الخلع أو الصالح عن القود ونواه للتجارة كان للتجارة عند أبي يوسف رحمه الله لاقرانها بالعمل ، وعند محمد لا يصير للتجارة لأنها لم تقارن عمل التجارة ، وقيل الاختلاف على عكسه (ولا يجوز أداء الزكاة إلا بنية مقارنة للأداء ، أو مقارنة لعزل مقدار الواجب)

المسافر مقياً والمفطر صائماً والمسلم كافراً والدابة عاوفة بمجرد نية هذه الأمور ، والمراد بالمفطر الذي لم ينو صوماً بعد في وقت تصح فيه النية (قوله وإن اشترى شيئاً الخ) المراد ما تصح فيه نية التجارة لأعموم شيء ، فإنه لو اشترى أرضاً خراجية أو عشرية لينجر فيها لتجب فيها زكاة التجارة . وإلا اجتمع فيها الحقتان بسبب واحد وهو الأرض . وعن محمد في أرض العشر اشتراها للتجارة تجب الزكاة مع العشر ، وإذا لم يصح بقيت الأرض على وظفها التي كانت ، وكذا لو اشترى بئراً للتجارة وزرعه في عشرية استأجرها كان فيها العشر لا غير (قوله بخلاف ما إذا ورت) الحاصل أن نية التجارة فيما يشتره تصح بالإجماع وفيما يرثه لا تصح بالإجماع لأنه لا يصنع له فيه أصلاً وفيما تملكه بقبول عقد ما ذكر خلاف . وجه الاعتبار أن مقتضى الدليل اعتبار النيات مطلقاً وإن تجردت عن الأعمال ، قال عليه الصلاة والسلام : نية المؤمن خير من عمله ، إلا أنها لم تعتبر لخفاها حتى تنصل بالعمل الظاهر وقد اتصفت في هذه . وجه الآخر أن اعتبارها إذا طابقت المنوى وهو التجارة وهي مبادلة المال بالمال وذلك متفق بالهبة وما معها والذي في نفسه ترجيح الأول . ويلحق بالبيع بدل المؤجر ، فلو أجره ولده وبعد ونواه للتجارة كان للتجارة . وبالميراث ما دخل له من حبوب أرضه فنوى إيساها للتجارة فلا تجب لو باعها بعد حوّل (قوله ولا يجوز الخ) حصر الجواز في الأمرين ، فأفاد أنه لو نوى الزكاة وجعل يتصدق ولو إلى آخر السنة ولم تحضره النية لا يسقط عنه شيء إلا زكاة ما تصدق به على قول محمد ، ولو دفعها للوكيل فالعبرة لنية

ثبوته بالجوارح ، والتجارة عمل الجوارح فلا تنحصل بمجرد النية لأنها نصائح لترك الفعل دون إنشائه . قال (وإن اشترى شيئاً ونواه للتجارة كان للتجارة) مبناه ما تقدم ، فإنه إذا اشترى ونوى قرنت نيته بالعمل ، وإذا ورت ونوى تجردت النية عن العمل لما أن الميراث يدخل في ملكه بغير عمله وصنعه حتى أن الجنتين يرث وإن لم يكن منه فعل (ولو ملكه بالهبة أو بالوصية) أو بغيرهما ما ذكر في الكتاب (ونواه للتجارة كان للتجارة عند أبي يوسف لاقرانها بالعمل وهو القبول . وعند محمد لا يكون للتجارة لأنها لم تقارن عمل التجارة) لأن هذه العقود ليست بتجارة . والحاصل أن ما يدخل في ملك الرجل على نوعين : نوع يدخل بغير صنعه كالإرث . ونوع يدخل بصنعه وهو أيضاً على نوعين : ببذل مالى كالشراء والإجارة وغيره كالمهر وبدل الخلع وبدل الصلح عن دم العمد ، وبغير بدل كالمهبة والصدقة والوصية ، فالذي يدخل بغير صنعه لا يعتبر فيه نية التجارة بمجرد الاتفاق ، والذي يدخل ببذل مالى يعتبر فيه نية التجارة بالاتفاق ، والذي يدخل ببذل غير مالى أو بغير بدل فقد اختلف فيه على ما ذكرنا . قيل قوله وإن اشترى شيئاً ونواه للتجارة كان للتجارة ليس على إطلاقه ، فإن من اشترى شيئاً لم تصح فيه نية التجارة لا يصير للتجارة كمن اشترى أرضاً عشرية أو خراجية بنية للتجارة فإنه لا تجب فيه زكاة التجارة لأن نية التجارة فيها لا تصح ، لأنها لو صحت لزم فيها اجتماع الحقين بسبب واحد وهو الأرض وهو لا يجوز . وإذا لم تصح بقيت الأرض على ما كانت . وقوله (وقيل الاختلاف على عكسه) يعنى ما نقل الأسبيجاني في شرح الطحاوى عن القاضي الشهيد أنه ذكر في مختلفه هذا الاختلاف ، على عكس ما ذكر في الكتاب وهو أنه في قول أبي حنيفة وأبي يوسف لا يكون للتجارة ، وفي قول محمد يكون لها . قال (ولا يجوز أداء الزكاة إلا بنية مقارنة للأداء)

لأن الزكاة عبادة فكان من شرطها النية والأصل فيها الاقتران، إلا أن الدفع يتفرق فاكثري بوجودها حالة العزل تيسيرا كتقديم النية في الصوم (ومن تصدق بجميع ماله لا ينوي الزكاة سقط فرضها عنه استحسانا) لأن الواجب جزء منه فكان متعينا فيه فلا حاجة إلى التعيين (ولو أدى بعض النصاب سقطت زكاة المؤدى عند محمد) لأن الواجب شائع في الكل . وعند أبي يوسف لا تسقط لأن البعض غير متعين لكون الباقي محلا للواجب بخلاف الأول .

المالك . وفيه بحث لبعضهم لم يعرج عليه في فتاوى قاضيه خان . قال : أعطى رجلا دراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق حتى نوى الأمر من زكاة ماله من غير أن يتلفظ به ثم تصدق بالمأمور جازت عن الزكاة انتهى . وكذا لو قال عن كفارتى ثم نوى الزكاة قبل دفعه (قوله كتقديم النية الخ) حاصله إلحاق الزكاة بالصوم في جواز تقديم النية على الشروع بجامع لحق لزوم الحرج في إلزام المقارنة . وسببه في الزكاة تفرق الدفع للكثيرين (قوله سقط فرضها عنه) بشرط أن لا ينوي بها واجبا آخر من نذر وغيره سواء نوى النفل أو لم تنوثره النية ، بخلاف رمضان لا بد فيه من نية القرية . والفرق أن دفع المال للفقير بنفسه قرينة كيف كان ، بخلاف الإمساك انقسم إلى عادة وعبادة فاحتاج إلى تمييز بال قصد ، وإذا وقع أداء الكل قرينة فيما نحن فيه لم يحتاج إلى تعيين الفرض لأن الفرض أنه دفع الكل والحاجة إلى تعيين الفرض للمزاوجة بين الجزء المؤدى وسائر الأجزاء . وبأداء الكل لله تعالى تحقق أداء الجزء الواجب (قوله لأن الواجب شائع في الكل) فصار كهلاك البعض فسقط زكاته (قوله بخلاف الأول)

لأن الزكاة عبادة فلا بد لها من نية . ولا معتبر بها إلا إذا قارنت العمل ، فإن قارنت الأداء فظاهر . وإن قارنت عزل مقدار الواجب فالما ذكر بقوله (إلا أن الدفع يتفرق فاكثري بوجودها حالة العزل تيسيرا) فإنما لو شرطنا وجودها عند كل دفع لزم الحرج فكان كتقديم النية في الصوم . وقوله (من تصدق بجميع ماله لا ينوي الزكاة) أى غير ناو لها سقطت عنه فرضها استحسانا) والقياس أن لا يسقط . قيل وهو قول زفر لأن النفل والفرض كلاهما مشروعان فلا بد من التعيين كما في الصلاة . وجه الاستحسان ما ذكره (أن الواجب جزء منه) أى من جميع ماله وهو ربع العشر (فكان متعينا فيه) أى في الجميع ، والمتعين لا يحتاج إلى التعيين . ولقال أن يقول : الواجب متعين بتعيين المؤدى أو بتعيين الشارع . لا سبيل إلى الأول بكونه بخلاف المفروض ، والثاني إنما يعتبر إذا لم يزاحه مزاحم كصوم رمضان . وهذا ليس كذلك لأن النفل مشروع . والجواب أنه متعين بتعيين المؤدى بدلالة حاله كمن أطلق نية الحج وعليه حجة الإسلام . والمفروض عدم تعيينه نصا لدلالة ، ولوسلك هنا المسلك الذى سلكته في التقرير وهو أن يقال الزكاة سقطت عنه لأنه أداها والققوط عنه إنما هو تخفيف عليه فيمكنى بمطلق النية تيسيرا لعله كان أسهل مأخذا (ولو أدى بعض النصاب سقطت زكاة المؤدى عند محمد لأن الواجب شائع) فلو تصدق بالجميع سقط الجميع . فكذا إذا تصدق ببعض اعتبارا للبعض بالكل . وعند أبي يوسف لا يسقط لأن البعض المؤدى غير متعين تخلية بعض الواجب الذى يخصه لكون الباقي محلا للواجب فوجدت

(قوله وعنه أبو يوسف لا يسقط لأن البعض المؤدى غير متعين الخ) أقول : قال العلامة الكاكي : لأن كل بعض محل للواجب ، ثم إنه كما يحتاج إلى إسقاط الواجب عن المؤدى يحتاج إلى إسقاط الواجب عن الباقي ، ففقد الواجب عن المؤدى جاز أن يقع على الباقي فلا يقع عنها لعدم الأولوية ، ووجود المزاوجة مع عدم قاطع المزاوجة ، بخلاف ما لو أدى الكل فإن المزاوجة انهدت هنا فسقطت عنه الواجب ضرورة لوجود

(باب صدقة السوائم)

(فصل في الإبل)

أى التصديق بالكل للتيقن بإخراج الجزء الذى هو الزكاة . بخلاف الملاك فإنه لا صنع له فيه . وعلى هذا لو كان له دين على فقير فأبرأه عنه سقط زكاته عنه نوى به عن الزكاة أو لم ينو لأنه كالملاك ، ولو أبرأه عن البعض سقط زكاة ذلك البعض لما قلنا لا زكاة الباقى . ولو نوى به الأداء عن الباقي لأن الساقط ليس بمال والباقى فى ذمته يجوز أن يصير مالا وكان خيرا منه فلا يجوز الساقط عنه . وماذا لا يجوز أداء الدين عن العين ، بخلاف العكس . ولو كان الدين على غنى فوهبه منه بعد وجوب الزكاة قيل يضمن قدر الواجب عليه ، وقيل لا يضمن كأنه بناء على أنه استهلك أو هلك . هذا ، والأفضل فى الزكاة الإعلان . بخلاف صدقة التطوع .

(باب صدقة السوائم)

سامت الماشية سوما وأسماءها ربيها أسامة . بدأ محمد رحمه الله فى تفصيل أموال الزكاة بالسوائم اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم . وإنما كان فى كتبه كذلك لأنها كانت إلى العرب ، وكان جل أموالهم وأنفسها الإبل فبدأ بها . والسائمة التى ترعى ولا تلغ فى الأهل . وفى الفقه : هى تلك مع قيد كون ذلك لقصد الدر والنسل حولا أو أكثره . وسأأتى تفسير السائمة فى الهداية ونذكر هناك الخلاف . فلو أسيمت للحمل والركوب

مزاومة سائر الأجزاء ، بخلاف ما إذا تصدق بالجميع بلانية فإنه لم يبق ثم مزاومة . ولقائل أن يقول : الباقى محل للواجب كله أو لخصته ، والأول عين النزاع ، والثانى هو المطلوب . وروى أن أبا حنيفة مع محمد فى هذه المسئلة .

(باب صدقة السوائم)

ذكر فى المبسوط أن محمدا بدأ فى كتاب الزكاة بزكاة المواشى اقتداء بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذكر الصدقة وأراد بها الزكاة اقتداء بقوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء والمساكين - والسوائم جمع سائمة من سامت الماشية : أى رعت سوما وأسماءها صاحبها أسامة .

(فصل فى الإبل)

بدأ فى باب صدقة السوائم بفصل الإبل لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى أنى بكر رضى الله عنه هكنا . والنود من الإبل من الثلاث إلى العشر ، وهى مؤنثة لا واحد لها من لفظها . وإضافة خمس إلى ذود كالإضافة فى قوله - تسعة رهط - فى كونها إضافة العدد إلى ميمزه الذى هو بمعنى الجمع ، كأنه قال تسعة أنفس .

أصل النية وعدم المزاومة انتهى . وأنت خير بأن قوله عدم الأولوية قابل للفتح (قوله) ولقائل أن يقول الباقى محل للواجب كله أو لخصته (الخ) أقول : المراد أن الباقي يصلح أن يؤدى منه الواجب كله فلا يتعين البعض المصقب به لفقير محلية بعض الواجب الذى يخصه فلا يحكم بسقوطه به فليتأمل .

(باب صدقة السوائم)

(فصل فى الإبل)

قال رضى الله عنه (ليس في أقل من خمس ذود صدقة . فإذا بلغت خمسا سائمة ، وحال عليها الحول ففيها شاة إلى تسع ، فإذا كانت عشرا ففيها شاتان إلى أربع عشرة ، فإذا كانت خمس عشرة ففيها ثلاث شياه إلى تسع عشرة ، فإذا كانت عشرين ففيها أربع شياه إلى أربع وعشرين . فإذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض) وهى التى طعنت فى الثانية (إلى خمس وثلاثين ، فإذا كانت ستا وثلاثين ففيها بنت لبون) وهى التى طعنت فى الثالثة إلى خمس وأربعين (فإذا كانت ستا وأربعين ففيها حقة) وهى التى طعنت فى الرابعة (إلى ستين ، فإذا كانت إحدى وستين ففيها جذعة) وهى التى طعنت فى الخامسة (إلى خمس وسبعين ، فإذا كانت ستا وسبعين ففيها بنتا لبون إلى تسعين : فإذا كانت إحدى

لم تكن السائمة المستلزمة شرعا لحكم وجوب الزكاة ، بل لا زكاة فيها ؛ ولو أسامها للتجارة كان فيها زكاة التجارة لا زكاة السائمة . وقد عرّف فى الكتاب أسنان المسميات . وأما اشتقاق الأسماء فسميت بنت المخاض به لأن أمها تكون مخاضا بغيرها عادة : أى حاملا . ويسمى أيضا وجع الولادة مخاضا . قال الله تعالى - فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة - وبنت اللبون لأن أمها تكون ذات لبن ترضع به أخرى . والحقة لأنها حق لها أن تتركب ويحمل عليها . والجذعة لمعنى فى أسنانها يعرفه أدل اللغة (قوله ليس فى أقل من خمس ذود) الذود : يقال من ثلاثة من الإبل إلى عشرة . وقد استعملها هنا فى الواحد على نظير استعمال الرهط فى قوله تعالى - تسعة رهط - وقصد المصنف بذلك متابعة لفظ الصدّيق رضى الله عنه على ما سنده عنه . واعلم أن تقدير النصاب والواجب أمر توفيقى . وفى الميسر : إن إيجاب الشاة فى خمسة من الإبل لأن المأمور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام « هاتوا ربع عشر أموالكم » والشاة تقرب من ربع عشر الإبل ، فإن الشاة كانت تقوم بخمسة وبنت مخاض بأربعين . فإيجاب الشاة فى خمس كإيجاب الخمسة فى مائتين اهـ . وسأيت فى الحديث فيمن وجب عليه سن فلم يوجد عنده وضع العشرة موضع الشاة عند عديها وهو مصرح . بخلاف ما قال وسنّبهك عليه . ثم ظاهر الغاية فى قوله إلى تسع كونها غاية للوجوب ، وإنما يتمشى على قول محمد رحمه الله لأنه جعل الزكاة واجبة فى النصاب . والغزو

فإن قيل : الأصل فى الزكاة أن تعجب فى كل نوع منه فكيف وجبت الشاة فى الإبل ؟ قلت : بالنص على خلاف التقياس . ولأن الواحد من خمس خمس والواجب هو ربع العشر ، وفى إيجاب الشقص ضرر عيب الشركة فأوجب الشاة لأنها تقوم بربع عشر الإبل لأنها كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وبنت مخاض بأربعين درهما . فإيجابها فى خمس من الإبل كإيجاب الخمس فى المائتين من الدراهم . قوله (فإذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض) على هذا انتفت الآثار وأجمع العلماء ، إلا ما روى شاذّا عن على رضى الله عنه أنه قال : فى خمس وعشرين خمس شياه ، وفى ست وعشرين بنت مخاض . قال سفيان الثورى : هذا غلط وقع من رجال على رضى الله عنه ، أما على فإنه أفقه من أن يقول هكذا ، لأن فى هذا موالة بين الواجبين لا وقص بينهما . وهو خلاف أصول الزكوات فإن ميناها على أن الوقص ينلو الوجوب . وقوله (وهى التى طعنت) أى دخلت (فى الثانية) وإنما سميت بنت مخاض لمعنى فى أمها لأن أمها صارت مخاضا بأخرى : أى حاملا ، وكذلك سميت بنت لبون لمعنى

(قوله وهو خلاف أصول الزكوات ، فإن ميناها على أن الوقص ينلو الوجوب) أقول : لعل المراد زكوات الإبل ، وإلا ففى زكاة

وتسعين ففيها حقتان إلى مائة وعشرين) بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم (ثم)

والغاية غاية إسقاط لأن المعنى وجوب الشاة مستر إلى تسع . واعلم أن الواجب في الإبل هو الإناث أو قيمتها ، بخلاف البقر والغنم فإنه يتوى فيه الذكورة والأنوثة (قوله بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم) منها كتاب الصديق رضى الله عنه لأنس بن مالك . رواه البخارى وقرنه في ثلاثة أبواب عن ثمامة : أن أنسا حدثه أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين : بسم الله الرحمن الرحيم . هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتي أمر الله بها رسوله ، فمن سئلها من المسلمين فليعطها على وجهها ، ومن سئل فوة فلا يعطه . في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم في كل خمس ذود شاة . فإذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أثنى ، فإذا بلغت ستا وثلاثين إلى أربعين ففيها بنت لبون أثنى . فإذا بلغت ستا وأربعين إلى ستين ففيها حقة طروقة الحمل . فإذا بلغت إحدى وستين إلى خمس وسبعين ففيها جذعة . فإذا بلغت ستا وسبعين إلى تسعين ففيها بنتا لبون ، فإذا بلغت إحدى وتسعين إلى عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الحمل . فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون ، وفي كل خمسين حقة . ثم ساق بقية الحديث في الغنم . ثم ذكر في الباب الثاني عن ثمامة وقال فيه : من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فلأنها تؤخذ منه الحقة ويحمل معها شاتين إن استيسرا له أو عشرين درهما ، ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة ، فلأنها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين ، ومن بلغت صدقة بنت لبون وعنده حقة فلأنها تقبل منه الحقة ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين ، ومن بلغت صدقته بنت لبون وليست عنده وعنده بنت مخاض فلأنها تقبل منه بنت مخاض ويعطى معها عشرين درهما أو شاتين انتهى . فقد جعل بدل كل شاة عند عدم القدرة عليها عشرة . وهذا يصرح بخلاف الاعتبار الذي اعتبره في المبسوط لأن الظاهر أنه إنما يجعل عند عدمها قيمتها إذ ذلك . ثم قال : وفي الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى مائة وعشرين شاة ، فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين ففيها شاتان فإذا زادت على مائتين إلى ثلاثمائة ففيها ثلاث شياه ، فإذا زادت على ثلاثمائة ففي كل مائة شاة شاة . فإذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة إلا أن يشاء

في أنها فلأنها لبون بولادة أخرى . وسميت حقة لمعنى فيها وهو أنه حتى لما أن تركب ويحمل عليها . وسميت جذعة بفتح الذال لمعنى في أسنانها معروف عند أرباب الإبل وهي أعلى الأسنان التي تؤخذ في زكاة الإبل . وبعده ثنى وسديس وبازل . ولا يجب شيء من ذلك لئى رسول الله صلى الله عليه وسلم السعاة عن أخذ كرائم أموال الناس : واعلم أن من صفات الواجب في الإبل الأنوثة ، قال صاحب التحفة لا يجوز فيها سوى الإناث إلا بطريق القيمة . وقيل في ذلك بأن الشرع جعل الواجب في نصاب الإبل الصغار دون الكبار ، بدليل أنه لا تجوز الأصحية بها وإنما تجوز بالنقى فصاعدا ، وكان ذلك تيسيرا لأرباب المواشى ، وجعل الواجب أيضا من الإناث لأن الأنوثة تعد فضلا

البقر لا يتلو الوقص الوجوب فيما بين الأربعين والستين على ظاهر الرواية كما سيبي . (قوله وقيل في ذلك بأن الشرع) أقول : القائل هو صاحب البداية (قوله وإنما يجوز بالنقى فصاعدا) أقول : يعنى من السديس وبازل (قوله بدليل أنه لا تجوز الأصحية بها) أقول : لا يزىل يقل الواجب أو يتقطع بالصرف إلى الأصحية .

إذا زادت على مائة وعشرين (تستأنف الفريضة) فيكون في الخمس شاة مع الحقتين . وفي العشر شاتان . وفي خمس عشرة ثلاث شياه . وفي العشرين أربع شياه . وفي خمس وعشرين بنت مخاض .

ربها . وفي الرقة ربع العشر . فإذا لم تكن إلا تسعين ومائة فليس فيها شيء إلا أن يشاء ربها . وفي الباب الثالث عن ثمانية أن أنس حدثه فساق الحديث . وفيه « لا يخرج في الصدقة هرة ولا ذات عوار ولا تيس إلا أن يشاء المصدق » . ورواه أبو داود في سننه حديثا واحدا وزاد فيه : « وما كان من خيلتين فلنهما يتراجعان بينهما بالسوية » وقد يوم لفظ بعض الرواة فيه الانقطاع لكن الصحيح أنه صحيح . قاله البيهقي . ومن الكتب كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه فذكره على وفاق ما تقدم . وزاد فيه : « لا يجمع بين متفرق . ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة » ولم يذكر الزهري عن سالم هذا الحديث ولم يرفعه . وإنما رفعه سفيان بن حسين . وسفيان هذا أخرجه له مسلم واستشهد به البخاري . وقد تابع سفيان على رفعه ساهان بن كثير . وهو ممن اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج ببديته . وزاد فيه ابن ماجه بعد قوله وفي خمس وعشرين بنت مخاض : فابن لبون ذكر . فإن لم تكن بنت مخاض فابن لبون ذكر . وزاد فيه أبو داود زيادة من طريق ابن المبارك عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب قال : هذه نسخة كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كتبه في الصدقة وهي عند آل عمر ابن الخطاب رضي الله عنه . قال ابن شهاب : أقرأنيها سالم بن عبد الله بن عمر فوعيتها على وجهها . وهي التي انتسخ عمر بن عبد العزيز من عبد الله بن عمر وسالم بن عبد الله بن عمر فذكر الحديث . وقال فيه : فإذا كانت إحدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون حتى تبلغ تسعا وعشرين ومائة . فإذا كانت ثلاثين ومائة ففيها بنتا لبون وحنة حتى تبلغ تسعا وثلاثين ومائة . فإذا كانت أربع بنات لبون حتى تبلغ تسعا وستين ومائة . فإذا كانت سبعين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون وحنة حتى تبلغ تسعا وسبعين ومائة . فإذا كانت ثمانين ومائة ففيها حقتان وبنتا لبون حتى تبلغ تسعا وثمانين ومائة . فإذا كانت تسعين ومائة ففيها ثلاث حقائق وبنت لبون حتى تبلغ تسعا وتسعين ومائة . فإذا بلغت مائتين ففيها أربع حقائق أو خمس بنات لبون . ثم ذكر سائمة الغنم على ما ذكر سفيان ابن حسين . وهذا مرسل كما أشار إليه الترمذي . وقد اشتمل كتاب الصديق وكتاب عمر على هذه الألفاظ وهي : وما كان من خيلتين فلنهما يتراجعان بالسوية . ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة . ولا بأس ببيان المراد إذ كان مبنى بعض الخلاف . وذلك إذا كان النصاب بين شركاء وصحت الخلعة بينهم باتخاذ المنسرح والمرعى والمراح والراعى والفحل والمحل تجب الزكاة فيه عنده لقوله صلى الله عليه وسلم « لا يجمع بين متفرق » الحديث . وفي عدم وجوب تفريق المجتمع . وعندنا لا تجب إلا لو وجبت على كل واحد فيما دون النصاب . لنا هذا الحديث . في الوجوب الجسع بين الأملاك المتفرقة إذ المراد بالجمع والتفريق في الأملاك لا الأمكنة . ألا ترى أن النصاب المفروق في أمكنة مع حلة الملك تجب فيه . ومن ملك ثمانين شاة ليس للساعي أن يجعلها نصابين بأن يفرقها في مكانين . فعنى لا يفرق بين مجتمع : أنه لا يفرق الساعي بين الثمانين مثلا أو المائة والعشرين ليجعلها نصابين وثلاثة . ولا يجمع بين متفرق : لا يجمع مثلا بين الأربعين المتفرقة بالملك بأن تكون مشتركة ليجعلها نصابا والحال أن لكل عشرين . قال : وما كان بين خيلتين الخ . قالوا أراد به إذا كان بين

في الإبل فصار الواجب وسطا . وقد جاءت السنة بتعيين الوسط ولم تعين الأنوثة في البقر والغنم لأن الأنوثة فيها تعد فضلا . وقوله (تستأنف الفريضة) تفسير الاستئناف أنه لا يجب فيما زاد على مائة وعشرين حتى تبلغ الزيادة خمسا

إلى مائة وخمسين فيكون فيها ثلاث حقايق : ثم تستأنف الفريضة فيكون في الخمس شاة . وفي العشر شاتان ، وفي خمس عشرة ثلاث شياه . وفي العشرين أربع شياه . وفي خمس وعشرين بنت مخاض . وفي ست وثلاثين بنت لبون . فإذا بلغت مائة وستا وتسعين ففيها أربع حقايق إلى مائتين

رجلين إحدى وستون مثلاً من الإبل لأحدهما ست وثلاثون وللآخر خمس وعشرون ، فأخذ المصدق منها بنت لبون وبنت مخاض فإن كل واحد يرجع إلى شريكه بحصة ما أخذه الساعي من ملكه زكاة شريكه ، والله أعلم . ومنها كتاب عمرو بن حزم أخرجه النسائي في الدييات وأبو داود في مراسيه عن سليمان بن أرقم عن الزهري عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى أهل اليمن بكتاب فيه القرائض والسفن والدييات . وبعث به مع عمرو بن حزم فقرئت على أهل اليمن : وهذه نسخها : بسم الله الرحمن الرحيم . من محمد النبي صلى الله عليه وسلم إلى شرحبيل بن عبد كلال قيل ذي رعين ومعاقر وهمدان ، أما بعد : فقد رجع رسولكم وأعطيتم من المغنم خمس الله . وما كتب الله عز وجل على المؤمنين من العشر في القمار وما سقت النساء . وما كان سيحاً أو كان يعلأ فيه العشر إذا بلغ خمسة أوسق . وما سقى بالرشاء والدالية ففيه نصف العشر . وفي كل خمس من الإبل سائمة شاة إلى أن تبلغ أربعاً وعشرين . فإذا زادت واحدة على أربع وعشرين ففيها بنت مخاض . فإن لم توجد ابنة مخاض فابن لبون ذكر وساقه كما تقدم وفيه : وفي كل ثلاثين باقورة تباع أو جذعة ، وما كل أربعين باقورة بقرة . ثم ذكر صدقة الغنم وفيه : وفي كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم ، وما زاد ففي كل أربعين درهما درهم . وليس فيها دون خمسة أواق شيء . وفي كل أربعين ديناراً دينار . وفي الكتاب أيضاً : « إن أكبر الكبائر عند الله يوم القيامة الإشراك بالله . وقتل النفس المؤمنة بغير حق ، والفرار في سبيل الله يوم الزحف . وعقوق الوالدين . ورمي المحصنة . وتعلم السحر . وأكل الربا . وأكل مال اليتيم . ثم ذكر جملاً في الدييات » قال النسائي : وسليمان بن أرقم متروك . وقد رواه عبد الرزاق في مصنفه : أخبرنا معمر عن عبد الله بن أبي بكر به ، وأخرجه الدارقطني عن إسماعيل بن عياش عن يحيى بن سعيد عن أبي بكر به ، ورواه ابن حبان في صحيحه ، والمحاكم في المستدرک . كلاهما عن سليمان بن داود : حدثني الزهري به . قال الحاكم : إسناده صحيح وهو من قواعد الإسلام . وقال أحمد في كتاب عمرو بن حزم صحيح . قال ابن الجوزي : يشير بالصحة إلى هذه الرواية لا إلى غيرها ، وقال بعض الحفاظ في نسخة كتاب عمرو بن حزم : تلقينا الأداة بالقبول وهي متوارثة كنسخة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده . وهي دائرة على سليمان بن أرقم وسليمان بن داود وكلاهما ضعيف . لكن قال الشافعي في الرسالة : لم يقلوه حتى ثبت عدمه أنه كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال يعقوب بن سفيان الفسوي : لا أعلم في جميع الكتب المنقولة أصح منه . فإن أصحاب أبي صلى الله عليه وسلم والتابعين يرجعون إليه ويدعون آراءهم اه . وتضعيف سليمان بن داود الخولاني معارض بأنه أثني جماعة من الحفاظ عايه منهم أحمد وأبو حاتم وأبو زرعة وعثمان بن سعيد الدارمي وابن عدى (قوله إلى مائتين) وإذا صارت

فإذا بلغت خمسا كان فيها شاة مع الواجب المتقدم وهو الحقتان . فقوله مع الحقتين قيد فيها يأتي بعده إلى قوله بنت مخاض . وقوله (إلى مائة وخمسين) يعني من أول النصاب فتكون جملة النصاب مائة وخمسة وأربعين لحقتين وبنت مخاض فإذا زادت على ذلك خمسة صارت مائة وخمسين ففيها ثلاث حقايق . وقوله (ثم تستأنف الفريضة فيكون في الخمس شاة)

ثم تستأنف الفريضة أبدا كما تستأنف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين وهذا عندنا . وقال الشافعي : إذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون ، فإذا صارت مائة وثلاثين ففيها حقة وبنات لبون ، ثم يدار الحساب على الأربعينات والخمسينات فتجب في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة لما روى أنه عليه الصلاة والسلام كتب « إذا زادت الإبل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة ، وفي كل أربعين بنت لبون » من غير شرط عود ما دونها . ولنا أنه عليه الصلاة والسلام كتب في آخر ذلك في كتاب عمرو بن حزم « فما كان

مائتين فهو بالخيار إن شاء أدى أربع حقاquin وإن شاء خمسة بنات لبون (قوله كما تستأنف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين) يعنى في خمس شاة مع الأربع حقاquin أو الخمسة بنات لبون ، وفي عشر شاتان معها ، وفي خمسة عشر ثلاث شياه معها . وفي عشرين أربع معها . فإذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين . ففيها بنت مخاض معها . إلى ست وثلاثين فبنت لبون معها . إلى ست وأربعين ومائتين ففيها خمس حقاquin حينئذ إلى مائتين وخمسين . ثم تستأنف كذلك . ففي مائتين وست وثمانين ستة حقاquin إلى ثلاثمائة وهكذا . وهو احتراز عن الاستئناف الأول (قوله لما روى أنه عليه الصلاة والسلام الخ) تقدم في كتاب أبي بكر في البخارى وأحمد مع الشافعي وعن مالك روايتان كذهبتا وكذهب الشافعي (قوله ولنا أنه عليه الصلاة والسلام) روى أبو داود في المراسيل وإسحق بن راهويه في مسنده والطحاوى في مشكله عن حماد بن سلمة : قلت لقيس بن سعد : خذ لي كتاب محمد بن عمرو بن حزم ، فأعطاني كتابا أخبر أنه أخذ من أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم ، وأخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم كتبه لجدّه . فقرأته فكان فيه ذكر ما يخرج من فرائض الإبل ، قصص الحديث إلى أن بلغ عشرين ومائة . فإذا كانت أكثر من عشرين ومائة فلها تعاد إلى أول فريضة الإبل . ودفعت هذه الرواية بمخالفتها الرواية الأخرى عنه مما قدمناه . ورواية الصحيح من كتاب الصديق والأثر الذي رواه الطحاوى عن ابن مسعود بما يوافق مذهبتنا طعن فيه بالانقطاع من مكانين وضعف بخصيف ، وما أخرجه ابن أبي شيبة بسنده عن سفيان عن أبي إسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي كذهبتا عورض بأن شريكا رواه عن أبي إسحق عن عاصم عن علي قال : إذا زادت الإبل على عشرة ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون . إلا أن سفيان أحفظ من شريك : ولو سلم لا يقاوم ما تقدم . قلنا إن سلم فلنما يتم لو تعارضا ، وليس كذلك لأن ما تتيه هذه الرواية من التنصيص على عود الفريضة لا يتعارض ما تقدم لنفيه ليكون معارضا ، إنما فيه : إذا زادت على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون ، ونحن نقول به لأننا أوجبنا كذلك ، إذ الواجب

يعنى مع ثلاث حقاquin ، وكذلك فيما بعده . وقوله (ثم تستأنف الفريضة أبدا كما تستأنف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين) قيده بذلك احترازا عن الاستئناف الذى بعد المائة والعشرين فإن ذلك ليس فيه إيجاب بنت لبون ولا إيجاب أربع حقاquin لعدم نصهما لأنه لما زاد خمس وعشرون على المائة والعشرين صار كل النصاب مائة وخمسة وأربعين فهو نصاب بنت المخاض مع الحقتين ، فلما زاد عليها خمس وصارت مائة وخمسين وجب ثلاث حقاquin . وتوله (وهذا) أى الاستئناف بعد المائة والعشرين وبعد المائة والخمسين وبعد المائتين (مذهبتنا) وهو مذهب علي وابن مسعود (وقال الشافعي إذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون . فإذا صارت مائة وثلاثين ففيها حقة وبنات لبون . ثم يدار الحساب على الأربعينات والخمسينات فيجب في كل أربعين بنت لبون . وفي كل خمسين حقة) واستدل على ذلك بما روى أنه عليه الصلاة والسلام كتب « إذا زادت الإبل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة ، وفي كل أربعين بنت لبون » ولم يشترط عود مادونها

أقل من ذلك ، ففي كل خمس ذود شاة « فنعمل بالزيادة » (والبخت والعرب سواء) في وجوب الزكاة لأن مطلق الاسم يتناولهما

في الأربعين هو الواجب في ست وثلاثين ، والواجب في خمسين هو الواجب في ست وأربعين ، ولا يتعرض دائما الحديث لنفي الواجب عما دونه فتوجب بما رويناه . وتحمل الزيادة فيها رواه على الزيادة الكثيرة جمعا بين الاختيار : ألا ترى إلى ما رواه الزهري عن سالم عن أبيه أنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كتب الصدقة ولم يخرجها إلى عماله حتى توفي فأخرجها أبو بكر من بعده فعمل بها حتى قبض . ثم أخرجها عمر فعمل بها . ثم أخرجها عثمان فعمل بها . ثم أخرجها علي فعمل بها . فكان في إحدى الروايتين : في إحدى وتسعين حقنا إلى عشرين ومائة : فإذا كثرت الإبل في كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون « الحديث ، ورواه أبو داود والترمذي . قال في شرح الكرز : وقد وردت أحاديث كلها تنص على وجوب الشاة بعد المائة والعشرين ذكرها في الغاية (قوله والبخت والعرب) جمع عربي للبهائم وللأناس عرب : ففرقوا بينهما في الجمع . والعرب مستوطنو المدن والقرى العربية . والأعراب أهل البدو . واختلف في تسبهم . والأصح أنهم نسبوا إلى عربة بفتحين وهي من تهامة لأن أباهم إسماعيل عليه السلام نشأ بها . كذا في المغرب .

وهذه تمة في زكاة المعاف : لا شك أن الواجب الأصل هو الوسط مع مراعاة جانب الفقراء ورب المال ، فيأجبه فيها إذا كان الكل عجافا إجحاف به فوجب الإيجاب بقلوه . وهذا تفصيله . فإذا كان له خمس من الإبل فيها بنت مخاض وسط أو أعلى منها سنا لكنها النقصان حالها تعلقا فقيما شاة وسط ، فإن لم يكن فيها ما يساويها نظر إلى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة أفضلها ، فما كان بينهما من التفاوت اعتبر مثله في الشاة الواجبة بالنسبة إلى الشاة الوسط ، مثلا لو كان قيمة بنت المخاض خمسين وقيمة أفضلها خمس وعشرون فالتفاوت بالنصف فتجب شاة قيمتها نصف قيمة الشاة الوسط ، وعلى هذا فقس : فلو كانت الإبل خسا وعشرين حقا أو جذعا أو بنات مخاض أو بوازل ، فإن كان فيها بنت مخاض وسط أو ما يساويها في القيمة وجبت بنت مخاض وسط . وإن شاء دفع التي تساويها ، وإن كان حقة أو أعلى منها بطريق القيمة وإن لم يكن فيها ما يساويها ولا هي فالواجب بنت مخاض تساوى أفضلها ، ولو كانت سنا وثلاثين بنات مخاض أو حقا أو جذعا أو بوازل ، فإن كان فيها ثنتان تعد لأن يئى مخاض وسط وجب فيها بنت لبون وسط لم يكف هنا بوجود واحدة تعدل بنت مخاض وسط لإيجاب بنت لبون وسط لأن الواجب هنا ليس بنت مخاض بل بنت لبون . وربما كان التفاوت بينهما باقى على أكثر نصاب المعاف فوجب ضم أخرى تعدل بنت مخاض وسط ، فلو لم يكن فيها ما يعدل بنت مخاض وجب بنت لبون

يعنى من غير أن يوجب في خمس وعشرين بنت مخاض ومن غير أن يوجب في الخمس شاة . ولنا حديث قيس ابن سعد رضى الله عنه قال : قلت لأبي بكر محمد بن عمرو بن حزم : أخرج لى كتاب الصدقات الذى كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن حزم ، فأخرج كتابا في ورقة وفيه : « فإذا زادت الإبل على مائة وعشرين استوفت الفريضة : فما كان أقل من خمس وعشرين ففيها الغنم في كل خمس ذود شاة » فيعمل بالزيادة إذ ليس في حديثهم ما ينفي ذلك . وقد علمنا بحديثهم أيضا أننا أوجبنا في الأربعين بنت لبون ، فإن الواجب في الأربعين ما هو الواجب في ست وثلاثين ، وكذلك أوجبنا في خمسين حقة . وقوله (والبخت والعرب سواء) البخت جمع

(٢٣ - فتح القدير - ج ٢)

(فصل في البقر)

(ليس في أقل من ثلاثين من البقر السائمة صدقة : فإذا كانت ثلاثين سائمة وحال عليها الحول فبها يبيع أو تبعة) وهي التي طعت في الثانية (وفي أربعين مسن أو مسنة) وهي التي طعت في الثالثة ،

بقدرها ، وطريقه أن ينظر إلى قيمة بنت مخاض وسط وإلى قيمة بنت لبون وسط ، فما تفاوت به اعتبر زيادة على بنت لبون تساوى أفضلها مما يليها في الفضل منها ؛ مثلاً كانت قيمة بنت المخاض خمسين وقيمة بنت اللبون خمسة وسبعون فالواجب بنت لبون تساوى أفضلها ونصف قيمة التي تليها في الفضل ، حتى لو كان أفضلها يساوى عشرين وتليها أخرى تساوى عشرة وجب بنت لبون تساوى عشرين وخمسة دراهم ، ولو كانت خمسين ليس فيها ما يساوى بنت مخاض وسط نظر إلى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة حقة وسط ، فما وقع به التفاوت اعتبر في التي تلي أفضلها ، فيجب ذلك مع أفضلها أيضاً كما ذكر في بنت اللبون مع بنت المخاض ، حتى لو كان قيمة بنت المخاض خمسين والحقة ثمانين فبها حقة تساوى أفضلها وثلاثة أخماس التي تليها في الفضل ، ولو كانت الحقة تسعين وبنت المخاض خمسين وفي الإبل بنت مخاض تساوى خمسين وأخرى تساوى ثلاثين فالواجب حقة تساوى أربعة وسبعين ليكون مثل أفضلها وأربعة أخماس التي تليها ، ولو كانت قيمة بنت المخاض خمسين والحقة مائة وفي الإبل ثلاث تساوى كل ثلاثين ثلاثين ففيها حقة تساوى ستين مثل ثنتين من أفضلها لأن التفاوت الذي بين الحقة وبنت المخاض الضعيف . وإنما جعلنا بنت المخاض حكماً في الباب في كل الصور لأنها أدنى سن يتعلق به الوجوب ، والزيادة عليها عفو ، ولم يكتف بوجود واحدة منها تساوى بنت مخاض وسط لإيجاب ما زاد على بنت المخاض لما ذكرنا .

(فصل في البقر)

قدمها على الغنم لقربها من الإبل في الضخامة . والبقر من بقر إذا شق ، سمي به لأنه يشق الأرض وهو اسم جنس ، والشاء بقرة للوحدة فيقع على الذكر والأنثى لا للتأنيث (قوله ففيها يبيع) سمي الحول من أولاد البقر به لأنه يتبع أمه بعد ، والمسن من البقر والشاء ماتمت له سنتان ، وفي الإبل ما دخل في السنة الثامنة . ثم لاتعين الأنوثة في هذا الباب ولا في الغنم ، بخلاف الإبل لأنها لاتمدّ فضلاً فيها بخلاف الإبل . ثم إن وجد في الثلاثين يبيع وسط وجب هو ، أو ما يساويه وجب يبيع يساوى الوسط ، وإن شاء دفعه بطريق القيمة عن يبيع ؛ وإن كان الكل عجاغا ليس فيها ما يساوى يبيعا وسطا وجب أفضلها ، ولو كانت البقر أربعين وفيها مسنة وسط أو ما يساويها

بحتى وهو المتولد بين العربي والعجمي منسوب إلى مختصر والعراق جمع عربي وإنما كانا سواء لأن اسم الإبل المذكور في الحديث يتناولهما واختلافهما في الصنف لا يخرجهما من النوع .

(فصل في البقر)

قدم فصل البقر على الغنم لمناسبتها ضخامة وقيمة . وهو مشتق من بقر إذا شق ، وسمي به البقر لأنه يشق الأرض ، ولا خلاف في أن الثلاثين والأربعين نصاب زكاة البقر على ما ذكر في الكتاب . واختلفت الرواية فيما زاد على الأربعين على ما يذكر . والتبيع من ولد البقر ما يتبع أمه ، والمسن منه ومن الشاة ماتمت له سنتان .

بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذاً رضي الله عنه (فلذا زادت على أربعين وجب في الزيادة بقدر ذلك إلى ستين) عند أبي حنيفة : ففي الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة . وفي الاثنين نصف عشر مسنة . وفي الثلاثة ثلاثة أرباع عشر مسنة .

فعل ما عرف في الثلاثين ، وإن كان الكل عجافاً وجب أن ينظر إلى قيمة تبيع وسط لأنه المعتبر في نصاب البقر وما فضل عنه غفو وإلى قيمة مسنة وسط ، فما وقع به التفاوت وجب نسبته في أخرى تلي أفضلها في الفضل ؛ مثلاً لو كانت قيمة التبيع الوسط أربعين وقيمة المسنة الوسط خمسين تجب مسنة تساوى أفضلها وربع التي تليها في الفضل . حتى لو كانت قيمة أفضلها ثلاثين والتي تليها عشرين تجب مسنة تساوى خمسة وثلاثين ، ولو كانت ستين عجافاً ليس فيها ما يساوى تبيعان وسطاً ففيها تبيعان من أفضلها إن كانا ، وإلا فاثنتان من أفضلها ، وإن كان فيها تبيع وسط أو ما يساويه وجب التبيع الوسط وأخر من أفضل الباقي (قوله بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذاً) أخرج أصحاب السنن الأربعة عن مسروق عن معاذ بن جبل « أن النبي صلى الله عليه وسلم لما وجهه إلى اليمن أمره أن يأخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعاً أو تبعية . ومن كل أربعين مسنة ، ومن كل حالم ، يعني محتالماً ، ديناراً أو عدله من المعافر ثياب تكون باليمن » حسنة الترمذى . ورواه بعضهم مرسلًا وهذا أصح . ويعنى بالدينار من الحالم الجزية . ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وقال : صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، وأعله عبد الحق بأن مسروقاً لم يلق معاذاً ، وصرح ابن عبد البر بأنه متصل ، وأما ابن حزم فإنه قال في أول كلامه إنه منقطع وإن مسروقاً لم يلق معاذاً ، وقال في آخره : وجدنا حديث مسروق إنما ذكر فيه فعل معاذ باليمن في زكاة البقر ، ومسروق عندنا بلا شك أمرك معاذاً بسنة وعقله وشاهد أحكامه يقينا وأفتى في زمن عمر وأدرك النبي صلى الله عليه وسلم . وهو رجل كان باليمن أيام معاذ بنقل الكفاة من أهل بلده عن معاذ في أخذه لذلك على عهد النبي صلى الله عليه وسلم انتهى . وحاصله أنه يجعله بواسطة بينه وبين معاذ . وهو ما فشا من أهل بلده أن معاذاً أخذ كذا وكذا . والحق قول ابن القطان إنه يجب أن يحكم بحديثه عن معاذ على قول الجمهور في الاكتفاء بالمعاصرة ما لم

وإنما خير بين الذكر والأنثى لأن الأنثى في البقر لاتعد فضلاً كما تقدم . وقوله (بهذا) أى بما ذكرنا من التبيع والتبعية في ثلاثين والمسنة في أربعين (أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذاً ، فلذا زادت على الأربعين) فقد روي عن أبي حنيفة ثلاث روايات . ففي رواية الأصل (يجب في الزيادة بقدر ذلك إلى ستين) ففي الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة (وفي الاثنين نصف عشر مسنة) وذلك جزء من أربعين جزءاً من مسنة لأن الأربعة عشر للأربعين وربع الأربعة واحد فيكون ربع العشر جزءاً من أربعين جزءاً ونصف العشر جزءاً من أربعين جزءاً لأن عشر الأربعين أربعة ونصف الأربعة اثنان . وفي رواية الحسن عنه : لاشيء في الزيادة حتى تبلغ خمسين ، ثم فيها مسنة وربع مسنة أو ثلث تبيع . وفي رواية أسد بن عمرو عنه وهو قول أبي يوسف ومحمد : لاشيء في الزيادة حتى تبلغ ستين . وجه الأول أن الغفو فيها بين الثلاثين والأربعين وبين الستين وما فوقها ثبت نصاً ، بخلاف القياس لما فيه من إخلال المال عن الواجب مع قيام مقتضى وهو إطلاق قوله تعالى - خذ من أموالهم صدقة - وقيام الأهلية ولا نص هنا فأوجبنا فيما زاد بحسابه ونحملنا التشقيص ، وإن كان خلاف موضوع الزكاة ضرورة تعذر إخلاله عن الواجب . وجه رواية الحسن أن مبنى هذا النصاب : أى نصاب البقر على أن يكون بين كل عقدين وقص وفي كل عقد واجب بدليل ما قبل الأربعين وبعد الستين فيكون بين الأربعين والخمسين كذلك لكنه يغير بين إعطاء ربع مسنة وثلث تبيع لأن الزيادة على الأربعين عشرة وهي ثلث ثلاثين وربع أربعين فيخير

وهذه رواية الأصل لأن العزو ثبت نصاً بخلاف القياس ولا نص هنا . وروى الحسن عنه أنه لا يجب في الزيادة شيء حتى تبلغ خمسين . ثم فيها مئة وربع مئة أو ثلث تبعية ، لأن معنى هذا النصاب على أن يكون بين كل عقدين وقص . وفي كل عقد واجب . وقال أبو يوسف ومحمد : لا شيء في الزيادة حتى تبلغ ستين ، وهو رواية عن أبي حنيفة لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ ، لا تأخذ من أوقاص البقر شيئاً ، وفسروه بما بين أربعين إلى ستين . قلنا : قد قيل إن المراد منها الصغار

يعلم عدم الآتي . وأما على ما شرطه البخاري وابن المديني من العلم باجماعهما ولو مرة فكما قال ابن حزم والحق خلافه . وعلى كلا التقديرين يتم الاحتجاج به على ما وجهه ابن حزم (قوله وهذه رواية الأصل) عن أبي حنيفة فيأزاد على الأربعين ثلاث روايات : هذه . ورواية الحسن أن لا شيء حتى تبلغ خمسين . والرواية الثالثة كقولهما وجه الأولى عدم المسقط مع أن الأصل أن لا يخفى المال عن شكر نعمته بعد بلوغه النصاب . وجه هذه منعه بل قد وجد وهو ما رواه الدارقطني واليزار من حديث بقة عن المسعودي عن الحكم عن طاوس عن ابن عباس قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذاً إلى اليمن . فأمره أن يأخذ من كل ثلاثين من البقر تبيعاً أو تبيعة . ومن كل أربعين مئة . قالوا فالأوقاص ؟ قال : ما أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها بشيء . وسأله إذا تمت عليه . فلما قدم نبى رسول الله صلى الله عليه وسلم سأله فقال : ليس فيها شيء . قال المسعودي : والأوقاص ما بين الثلاثين إلى أربعين والأربعين إلى ستين . وفي السند ضعف . وفي المتن أنه رجع فوجده عليه الصلاة والسلام حياً . وهو موافق لما في معجم الطبراني . وفي سنده مجهول . وفيه أعني معجم الطبراني حديث آخر من طريق بن وهب عن حيوة بن شريح عن يزيد بن أبي حبيب عن سلمة بن أسامة عن يحيى بن الحكم أن معاذاً قال : بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم أصدق أهل اليمن . فأمرني أن أخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعاً . ومن كل أربعين مئة . ومن الستين تبعين . ومن السبعين مئة وتبيداً . وأمرني أن لا أخذ فيما بين ذلك شيئاً إلا أن يبلغ مئة أو جذعا . وهو مرسل . وسلمة بن أسامة ويحيى بن الحكم غير مشهورين . ولم يذكرهما ابن أبي حاتم في كتابه . واعترض أيضاً بأن معاذاً لم يذكره عليه الصلاة والسلام حياً . في الموطأ عن طاوس « أن معاذاً » الحديث وفيه « فتوفى النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يقدم معاذ » وطاوس لم يذكره معاذاً . وأخرج في المستدرک عن ابن مسعود قال « كان معاذ بن جبل شاباً جليلاً سمحاً من أفضل شباب قومه ولم يكن يملك شيئاً . ولم يزل يدآن حتى أغرقه الله كله في الدين . فآزموه غراموه حتى تنجب عنهم أياماً في بيته . فاستأذنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأرسل في طلبه . فجاءه غراموه » فساق الحديث إلى أن قال « فبعثه إلى اليمن وقال له : لعل الله أن يخبرك ويؤدى عنك دينك . فخرج معاذ إلى اليمن فلم يزل بها حتى توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم رجع معاذ » الحديث بطوله . قال الحاكم : صحيح على شرط الشيخين . وفي مسند أبي يعلى « أنه قدم فمسجد للنبي صلى الله عليه وسلم . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : يا معاذ ما هنا ؟ قال : وجدت اليهود والنصارى باليمن يسجدون لعظماهم وقالوا هذا نحية الأنبياء . فقال عليه الصلاة والسلام : كذبوا على أنبيائهم . لو كنت آمر أحداً أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها » وفي هذا أن معاذاً أدركه عليه الصلاة والسلام حياً (قوله قد قيل إن المراد بها الصغار) فتعارض التفسيران . فلا تسقط الزكاة بالشك بعد تحقق السبب . ثم إن كان خلاف القياس من حيث

بينهما . ووجه رواية أسد وهو قولهما قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل : « لا تأخذ من أوقاص البقر شيئاً » وفسروه بما بين أربعين إلى ستين . والأوقاص جمع وقص بفتح القاف ، وهو ما بين الفريضتين . قلنا : قد قيل

(ثم في الستين تبيعان أو تبيعان ، وفي سبعين مسنة وتبيع . وفي ثمانين مسنان . وفي تسعين ثلاثة أتبعه . وفي المائة تبيعان ومسنة . وعلى هذا يتغير الفرض في كل عشرين تبيع إلى مسنة ومن مسنة إلى تبيع) لقوله عليه الصلاة والسلام « في كل ثلاثين من البقر تبيع أو تبيعة . وفي كل أربعين مسن أو مسنة » (والجواميس والبقر سواء) لأن اسم البقر يتناولهما إذ هو نوع منه . إلا أن أوام الناس لا تسبق إليه في ديارنا لقلته . فالحال لا ينجث به في يمينه لا يأكل لحوم بقر . والله أعلم .

(فصل في الغنم)

(ليس في أقل من أربعين من الغنم السائمة صدقة . فإذا كانت أربعين سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة إلى مائة وعشرين . فإذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى مائتين . فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث شياه . فإذا بلغت أربع مائة ففيها أربع شياه . ثم في كل مائة شاة شاة) هكذا ورد البيان في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . وفي كتاب أبي بكر رضي الله عنه . وعليه انعقد الإجماع (والضأن والمعز سواء) لأن لفظة الغنم شاملة للكل

أنه إنجاب الكسور ولهما مخالفه من وجهين : إثبات العنق بالرأى . وكونه خارجا عن الظاهر في بابه . فإن الثابت في هذا الباب جعل العنق تسعا تسعا ، والكسور في الجملة لها وجود في التقنين . لكن دفع المصنف هذا ينسب بما صرح به في رواية الطبراني من قوله « وأمرني أن لا أخذ فيما بين ذلك شيئا إلا أن تبلغ مسنة أو جذعا » وهكذا رواه القاسم بن سلام في كتاب الأموال . لكن تمام هذا موقوف على صحة هذه الرواية أو حسنها . والله أعلم .

(باب صدقة الغنم)

سميت بذلك لأنه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنيمة لكل طالب (قوله هكذا ورد البيان في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) وفي كتاب أبي بكر تقدم في صدقة الإبل فأرجع إليه (قوله والضأن والمعز سواء) أي في تكيل النصاب لا في أداء الواجب . ونذكر الترق بينهما في ذلك آخر الباب . والمتولد من ظني وتعبه له حكم أمه فيكون شاة . وفي العجاف إن كانت ثنية وسط تعينت وإلا واحدة من أفضلها ، فإن كانت نصابين أو ثلاثة كزائنة وإحدى وعشرين أو مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي أو قيمتها . وإن بعضه تعين هو وكل من أفضلها بقية الواجب فتجب الواحدة الوسط وواحدة أو ثنتان عجفاوان بحسب ما يكون الواجب والموجود مثالا مائة وإحدى وعشرون وعنده ثنية وسط وجبت هي وأخرى عجفاء ، أو مائتان وواحدة وعنده

إن المراد بها الصغار . يعني أن المراد بالأوقاص العجاويل ونحن نقول بذلك . وقوله (ثم في الستين تبيعان) الغ ظاهر لا يحتاج إلى شرح .

(فصل في الغنم)

قدم فصل زكاة الغنم على الخيل ، إما لكون الحاجة إلى بيانه أمس لكثرة : وإما لكونه متفقا عليه . والغنم اسم جنس يقع على الذكر والأنثى . وما في الكتاب ظاهر إلا كلمات نذكرنا . قوله (والضأن والمعز سواء)

(فصل في الغنم)

والنص ورد به . ويؤخذ الثنى في زكاتها ولا يؤخذ الجذع من الضأن إلا في رواية الحسن عن أبي حنيفة . والثنى منها منها ما تمت له سنة . والجذع ما أتى عليه أكثرها . وعن أبي حنيفة وهو قولهما أنه يؤخذ عن الجذع لقوله عليه الصلاة والسلام « إنما حقنا الجذع والثنى » ، ولأنه يتأدى به الأضحية فكذا الزكاة . وجه الظاهر حديث علي رضي الله عنه ، وقوفا ومرفوعا « لا يؤخذ في الزكاة إلا الثنى فصاعدا » ولأن الواجب هو الوسط وهذا من الصغار ، ولهذا لا يجوز فيها الجذع من المعز . وجواز التضحية به عرف نصا . والمراد بما روى الجذعة من الإبل (ويؤخذ في زكاة الغنم الذكور والإناث) لأن اسم الشاة ينتظمهما ، وقد قال عليه الصلاة والسلام « في أربعين شاة شاة » .

ثنتان سميتان تعينتا مع عجفاء . أو واحدة تعينت مع عجفاوين من أفضل البواقي ، ولو هلكت السميعة بعد الوجوب جعلت كأن لم تكن عند أبي حنيفة . ووجب عجفاوان بناء على صرف المالك إلى النصاب الأخير وجعل المالك كأن لم يكن . وعندهما بهلاك السميعة ذهب فضل السمن فكانت الكل كانت عجفا . ووجب فيها ثلاث عجاف فتسقط ثلاثة أجزاء من ثلاث شياه كل شاة ماثنا جزء وجزء . ويبقى الباقي بناء على أن الواجب واجب في الكل من النصاب والغنم وصرف المالك إلى الكل على الشيوع . ولو هلك العجاف كلها وبقيت السميعة فغند لما وجب الصرف إلى النصاب الزائد على الأول صار كأنه حال الحول على أربعين ثم هلك الكل إلا السميعة فيبقى الواجب جزء من أربعين جزءا من شاة وسط وسط الباقي . وعندهما تبقى خمسها من كل الواجب وكل الواجب سميعة وعجفاوان كل شاة ماثنا جزء وجزء . وحصلها جزء من السميعة وجزءان من العجفاوين (قوله والنص ورد به) أي باسم الغنم في كتاب أبي بكر على ما مر (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « إنما حقنا الجذع ») غريب بافظه ، وأخرج أبو داود والنسائي وأحمد في مسنده عن سعد قال « جاءني رجلان مرتدان فقالا : إنا رسولا رسول الله

يعني في تكميل النصاب لا في أداء الواجب لما سنذكر أن الجذع من المعز لا يجوز . وقوله (لأن النص ورد به) يعني ما كتب في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم « في أربعين من الغنم شاة » الحديث . وقوله (والجذع ما أتى عليه أكثرها) روى عن أبي علي الدقاق أنه ما طعن في الشهر التاسع . وعن أبي عبد الله الزعفراني أنه ما طعن في الشهر الثامن . وذكر في شرح الأفتاح قال الفقهاء : إن الجذع من الغنم ما تمت له سنة أشهر . هذا تفسير علماء الفقه . وعن الأزهري : الجذع من المعز سنة أشهر . ومن الضأن ثمانية أشهر . والثنى الذي أتى ثنيته . وهو من الإبل ما استكمل السنة الخامسة ودخل في السادسة ، ومن الغنم والبقر ما استكمل الثانية ودخل في الثالثة . ومن افرس والبغل والحمار ما استكمل الثالثة ودخل في الرابعة . وهو في كلها بعد الجذع وقبل الرباعي . هذا تفسير أهل اللغة . وقوله (وعن أبي حنيفة وهو قولهما) يريد به ما روى الحسن عنه . وقوله (ولأنه يتأدى به الأضحية فكذا الزكاة) يعني أن باب الأضحية أضيق . ألا ترى أن التضحية بالتبعية والتبعية لا يجوز ويجوز أخذها في الزكاة فإذا كان للجذع مدخل في الأضحية في الزكاة أولى . وقوله (وجواز التضحية) جواب عن قوله ولأنه يتأدى به الأضحية يعني أن جواز التضحية بالجذع عرف به في التضحية وهو قوله صلى الله عليه وسلم « نعمت الأضحية الجذع من الضأن » فلا يتعداها ، والزكاة ليست في معناها ، إذ المقصود بها إراقة الدم ، والجذع يقارب الثنى في ذلك ، ولا كذلك الزكاة فلا تلحق بالأضحية دلالة .

(قوله وهو في كلها بعد الجذع الخ) أقول : قوله هو راجع إلى قوله والثنى الخ المذكور قبل سطرين (قوله والجذع يقارب الثنى في ذلك) أقول : يعني لا يقارب في القيمة .

(فصل في الخيل)

(إذا كانت الخيل سائمة ذكورا وإناثا فصاحبها بالخيار : إن شاء أعطى عن كل فرس ديناراً ، وإن شاء قومه وأعطى عن كل مائتي درهم خمسة دراهم) وهذا عند أبي حنيفة : وهو قول زفر ، وقالوا : لا زكاة في الخيل لقوله عليه الصلاة والسلام « ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة » وله قوله عليه الصلاة والسلام « في كل فرس سائمة دينار أو عشرة دراهم » وتأويل ما روياه فرس الغازي ، وهو المقول عن زيد بن ثابت .

صلى الله عليه وسلم بعثنا إليك لتؤتينا صدقة غنمك ، قلت : وما هي ؟ قالوا شاة ، قال : فعملت إلى شاة ممثلة مخاضاً وشحماً فقالا : هذه شافع وقد نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نأخذ شافعا ، والشافع التي في بطنها ولدان . قلت : فأى شيء تأخذان ؟ قالوا : عناقا جذعة أو ثنية ، فأخرجت إليهما عناقا فتناولاهما وروى مالك في الموطأ من حديث سفيان بن عبد الله : أن عمر بن الخطاب بعث مصدقا فكان يعد السخل ، فقالوا : أئعد علينا السخل ولا تأخذ ؟ قلنا قدم على عمر ذكر له ذلك فقال عمر : نعم نعد عليهم السخله يعملها الراعي ولا تأخذها . ولا تأخذ الأكلوة ولا الرنب ولا المسخض ولا فحل الغنم . وتأخذ الجذعة والثنية ، وذلك عدل بين غداء الغنم وخياره . قال النووي : سند صحيح . وأما ما روى عن علي : لا يؤخذ في الزكاة إلا الثني فغريب ، والله أعلم . فالدليل يقتضي ترجيح هذه الرواية ، والحديث الأول صريح في رد التأويل الذي ذكره المصنف إن كان قول الصحابين تأخذ عناقا جذعة أو ثنية له حكم الرفع أو لم يكن . وكذلك قول عمر في ذلك فيجب ترجيح غير ظاهر الرواية أعني ما روى عن أبي حنيفة من جواز أخذ الجذعة على ظاهر الرواية عنه في تعيين الثني .

(فصل في الخيل)

في فتاوى قاضيهان قالوا : الفتوى على قولهما . وكذا رجح قولهما في الأسرار . وأما شمس الأئمة وصاحب التحفة فرجحا قول أبي حنيفة رحمه الله . وأجمعوا أن الإمام لا يأخذ صدقة الخيل جبرا . وحديث « ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة » روي في الكتب الستة ، وزاد مسلم « إلا صدقة القطر » (قوله وتأويل ما روياه فرس الغازي) لاشك أن هذه الإضافة للفرس المفرد لصاحبها في قولنا فرسه وفرس زيد كذا ، وكذا يتبادر منه الفرس

(فصل في الخيل)

وجه تأخيرها عن فصل الغنم قد تقدم وكلامه واضح . وقوله (هو المقول) أي تأويل ما روياه بفرس الغازي هو المقول (عن زيد بن ثابت رضي الله عنه) فإن هذه الحادثة وقعت في زمن مروان رحمه الله ، فشاو الصحابة فروى أبو هريرة رضي الله عنه « ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة » فقال مروان لزيد بن ثابت : ما تقول يا أبا سعيد ؟ فقال أبو هريرة : عجبا من مروان أحدثه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول ما تقول يا أبا سعيد ؟ فقال زيد : صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم . وإنما أراد به فرس الغازي ، فأما ماجشر لطلب نسلها

(فصل في الخيل)

(قوله وأما ماجشر لطلب نسلها الخ) أقول : البشر لإخراج الدواب للرحى

والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر

الملايس للإنسان ركوبا ذهابا ومجيئا عرفا ، وإن كان لغة أعم من ذلك ، والعرف أملاك ، ويؤيد هذه الإرادة قوله في عبده : ولا شك أن العبد للتجارة تجب فيه الزكاة . فعلم أنه لم يرد النبي عن عموم العبد بل عبد الخدمة . وقد روى ما يوجب حمله على هذا المحمل لو لم تكن هاتان القريبتان العرفية والفظية . وهو ما في الصحيحين في حديث ما نعى الزكاة بطوله . وفيه « الخيل ثلاثة : هي لرجل أجرة . ولرجل ستر . ولرجل وزر » . وساق الحديث إلى قوله « فأما التي هي له ستر فرجل يربطها تغنيا وتغفيا ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها فهي لذلك الرجل ستر » الحديث . فقوله ولا في رقابها بعد قوله ولم ينس حق الله في ظهورها يرد تأويل ذلك بالعارية لأن ذلك مما يمكن على بعده في ظهورها . فمطف رقابها ينفي إرادة ذلك . إذ الحق الثابت في رقاب المشاة ليس إلا الزكاة وهو في ظهورها حمل متطعمي الغزاة والحاج ونحو ذلك . هذا هو الظاهر الذي يجب البقاء معه . ولا يخفى أن تأويلنا في الفرس أقرب من هذا بكثير لما حقه من القريبتين ولأنه تخصيص العام . وما من عام إلا وقد خص بخلاف حمل الحق الثابت لله في رقاب المشاة على العارية . ولا يجوز حمله على زكاة التجارة « لأنه عايه الصلاة والسلام سئل عن الحدير بعد الخيل فقال : لم ينزل على فيها شيء » فلو كان المراد في الخيل زكاة التجارة لم يصح نفيها في الحدير ، وما قيل إنه كان واجبا ثم نسخ بدليل ما روى الترمذي والنسائي عن أبي عوانة عن أبي إسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والريق فها تروا صدقة الرقة » وله طريق آخر عن أبي إسحق عن الحارث عن علي . قال الترمذي : سألت محمدا عن هذا الحديث فقال : كلاهما عندي عن أبي إسحق يحتمل أن يكون روى عنهما . والغلو لا يكون إلا عن شيء لازم فممنوع . بل يصدق أيضا مع ترك الأخذ من الابتداء تفصلا مع القدرة عليه . فمن قدر على الأخذ من أحد وكان محققا في الأخذ غير ملوم فيه فتركه مع ذلك تكرا ما ورفقا به صلي معه ذلك ويقدم ما في الصحيحين لاقوة . وقد رأينا هذا الأمر قد تقرر في زمن عمر فكيف يكون منسوخا ؟ قال ابن عبد البر : روى فيه جهورية عن مالك حديثا صحيحا أخرجه الدارقطني عن جهورية عن مالك عن الزهري أن السائب بن يزيد أخبره قال : رأيت أبي يقم الخيل ثم يدفع صدقتها إلى عمر . وروى عبد الرزاق عن ابن جريج : أخبرني عمرو بن دينار أن جبير بن يعلى أخبره أنه سمع يعلى بن أمية يقول : ابتاع عبد الرحمن بن أمية أخو يعلى بن أمية من رجل من أهل اليمن فرسا أنثى بمائة قلوص . فندم البائع فلفح بعمر . فقال : غضبني يعلى وأخوه فرسا لي . فكتب إلى يعلى أن الحق لي ، فأثاه فأخبره الخبر فقال : إن

ففيها الصدقة فقال كم ؟ فقال في كل فرس دينار أو عشرة دراهم (والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر) فإنه كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه بأمره أن يأخذ من الخيل السائمة عن كل فرس دينارا أو عشرة دراهم ، وقيل كان ذلك في خيل العرب لتمامها في القيمة ، وأما في أفراسنا فيقومها لا غير . فإن قيل : لو وجبت فيها الزكاة لكان للإمام أخذها جبرا ولو جبت في غيرها كما في سائر السوائم وليس كذلك بالإجماع .

(قوله والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر رضي الله عنه) أقول : إذا كان التخيير مرويا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومأثورا عن زيد بن ثابت رضي الله عنه فوجه تخصيص عمر رضي الله عنه بالتأثيرية عنه

(وليس في ذكورها منفردة زكاة) لأنها لا تتناسل (وكذا في الإناث المنفردات في رواية) وعنه الوجوب فيها

إن الخليل ليبلغ هذا عندكم ما علمت أن فرسا يبلغ هذا فتأخذ عن كل أربعين شاة ولا تأخذ من الخليل شيئا . أخذ من كل فرس دينار . فقرر على الخليل دينارا دينارا . وروى أيضا عن ابن جريج : أخبرني ابن أبي حسين أن ابن شهاب أخبره أن عثمان كان يصدق الخليل . وأن السائب بن يزيد أخبره أن كان يأتي عمر بن الخطاب بصدقة الخليل . قال ابن شهاب : لا أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم من صدقة الخليل . وقال محمد بن الحسن في كتاب الآثار : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي أنه قال : في الخليل السائمة التي يطالب نساها : إن شئت في كل فرس دينارا وعشرة دراهم . وإن شئت فالقيمة : فيكون في كل مائتي درهم خمسة دراهم في كل فرس ذكر أو أنثى ، فقد ثبت أصلها على الإجماع في كمية الواجب في حديث الصحيحين وثبتت الكمية . وتحقق الأخذ في زمن الخليفين عمر وعثمان من غير تكثير بعد اعتراف عمر بأنه لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم ولا أبو بكر على ما أخرج الدارقطني عن حارثة بن مضرب قال : جاء ناس من أهل الشام إلى عمر فقالوا : إنا قد أصبنا أموالا خيلا ورقينا وإننا نحب أن تركيه . فقال : ما فعله صاحبنا قبلي فأفعله أنا ثم استشار أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا حسن . وسكت على فأسأله فقال : هو حسن ولو لم تكن جزية راتبه يؤخذون بها بعدك . فأخذ من الفرس عشرة دراهم ثم أعاده قريبا منه بذلك السند والقصة . وقال فيه : فوضع على كل فرس دينارا . ففي هذا أنه استشارهم فاستحسنوه . وكذا استحسنه على بشرط شرطه وهو أن لا يؤخذون به بعده . وقد قلنا بمقتضاه إذ قلنا ليس للإمام أن يأخذ صدقة سائمة الخليل جبرا ، فإن أخذ الإمام هو المراد بقوله يؤخذون بها مينا لانه فعل . إذ يستحيل أن يكون استحسانه مشروطا بأن لا يتبرعوا بها لمن بعده من الأئمة لأنه ما على المحسنين من سبيل . وهذا حينئذ فوق الإجماع السكوني . فإن قيل : استحسانهم إنما هو لقبولها منهم إذا تبرعوا بها وصرفها إلى المستحقين لا للإيجاب . قلنا رواية . فوضع على كل فرس دينارا مرتبا على استحسانهم . وما قدمناه من قول عمر ليعلى : أخذ من كل فرس دينارا فقرر على كل دينارا يوجب خلاف ما قلت . وغاية ما في ذلك أن ذلك هو مبدأ اجتهدهم ، وكأنهم - والله أعلم - رأوا أن ما قدمنا من حديث مانعي الزكاة يفيد الوجوب حيث اثبت في رقابها حق الله ، ورتب على الخروج منه كونها له حينئذ سترأى معنى من النار . وهذا هو المعهود من كلام الشارع كقوله في عائل البنات « كن له سترأى من النار » وغيره ، ولأنه لا معنى لكون المراد سترأى في الدنيا بمعنى ظهور النعمة ، إذ لا معنى لترتيب ذلك على عدم نسيان حق الله في رقابها فإنه ثابت ، وإن نسي فثبت الوجوب وعدم أخذه عليه الصلاة والسلام لأنه لم يكن في زمانه أصحاب الخليل السائمة من المسلمين بل أهل الإبل ، وما تقدم إذ أصحاب هذه إنما هم أهل المدائن والبساتين والراكية ، وإنما فتحت بلادهم في زمن عمر وعثمان ، ولعل ملحظهم في خصوص تقدير الواجب ما روى عن جابر من قوله عليه الصلاة والسلام « في كل فرس دينار » كما ذكره في الإدام عن الدارقطني بناء على أنه صحيح في نفس الأمر . ولو لم يكن صحيحا على طريقة المحدثين ، إذ لا يلزم من عدم الصحة على طريقهم إلا عدمها ظاهرا دون نفس الأمر . على أن الفحص عن مأخذهم لا يلزمنا إذ يكفي العلم بما اتفقوا عليه من ذلك (قوله وليس في ذكورها الخ) في كل من الذكور المنفردة والإناث المنفردة روايتان . والراجح في الذكور عدم الوجوب وفي الإناث الوجوب .

أجب بأنه لم يثبت له ذلك لأن الخليل مطمع لكل طامع فيخشى على صاحبه التعبد بالأخذ . ولم يجب من عينها لأن مقعد الفقير لا يحصل به لكونه غير مأكول اللحم عنده . وقوله (وليس في ذكورها منفردة زكاة لأنها لا تتناسل)

لأنها تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذكور ، وعنه أنها تجب في الذكور المنفردة أيضا (ولا شيء في البغال والحديد) لقوله عليه الصلاة والسلام « لم ينزل على شيء » والمقادير تثبت سماعا (إلا أن تكون للتجارة) لأن الزكاة حيث تتعلق بالمالية كسائر أموال التجارة ، والله أعلم .

(فصل)

(وليس في الفصلاں والحملان والعجايل صدقة) عند أبي حنيفة إلا أن يكون معها كبار ، وهذا آخر أقواله وهو قول محمد ، وكان يقول أولا يجب فيها ما يجب في المسان ، وهو قول زفر ومالك ، ثم رجع وقال فيها واحدة منها . وهو قول أبي يوسف والشافعي رحمهما الله .

(فصل)

(قوله وليس في الفصلاں جمع فصيل : ولد الناقة قبل أن يصير ابن مخاض . والعجايل جمع عجول . ولد البقرة . والحملان جمع حمل بالتحريك : ولد الشاة . صورة المستاة : اشترى خمسة وعشرين فصلا أو حملا أو عجولا أو وهب له لا يعتقد عليها الحول ، حتى إذا مضى حول من وقت الملك لا تجب فيها بل إذا تم من حين صارت كبارا وتصور أيضا إذا كان له نصاب سائمة فضى ستة أشهر فولدت نصابا ثم ماتت الأمهات وتم

استشكل بذكر الإبل والبقر والغنم منفردات فلها لا تناسل ووجبت فيها الزكاة . وأجيب بأن الغنم شرط وجوب الزكاة لاحتالة ، وهو في الخيل في التناسل لا غير ، ولا تناسل في ذكور الخيل منفردة ، وأما غيرها فالتناء فيه كما يكون به يكون باللحم والوبر فيمجب فيه الزكاة . فإن قيل : فما وجه الرواية التي تجب فيها في الذكور المنفردة أيضا ولا نسل ثمة على ما ذكرتم ؟ أجيب بأن وجهها أن الآثار جعلتها نظير سائر أنواع السوائم ، فإنه بسبب السوم تخف المؤنة على صاحبه وبه يصير مال الزكاة فكانت كأنواعها . وقوله (لم ينزل على شيء) روى « أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن الحمير فقال : لم ينزل على شيء » إلا هذه الآية الفاذة الجامعة - فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره - .

(فصل)

قال صاحب النهاية رحمه الله : وجدت في هذا الموضع مكتوبا بخط شيخني رحمه الله : وجه مناسبة إيراد هذه المسئلة هنا هو أنه لما فرغ عن بيان حكم الكبار من السوائم شرع في بيان حكم الصغار . وأقول : ليس الفصل منحصر في ذلك بل فيه غيره . فكان الفصل ههنا كسائل شتى تكتب في آخر الأبواب . والفصلاں جمع الفصيل : وهو ولد الناقة من فصل الرضيع عن أمه . والحملان بضم الحاء وقيل بكسرهما أيضا جمع الحمل : ولد الضأن في السنة الأولى . والعجايل جمع عجول : من أولاد البقر حين تضعه أمه إلى شهر . وكذا في المغرب . قيل في صورة المسئلة : رجل اشترى خمسة وعشرين من الفصلاں أو ثلاثين من العجايل أو أربعين من الحملان أو وهب له ذلك هل يعتقد عليه الحول أو لا ؟ على قول أبي حنيفة ومحمد لا يعتقد ، وعند غيرهما يعتقد حتى لو حال عليها الحول من حين ما ملكها وجبت الزكاة .

(فصل)

(وليس في الفصلاں)

(قوله حتى لو حال الحول عليها من حين ملكها وجبت الزكاة) أقول : فيه أنه حيث لم يبق حلا فزاع حيث يوجد الواجب وهو

وجه قوله الأول أن الاسم المذكور في الخطاب ينتظم الصغار والكبار . ووجه الثاني تحقيق النظر من الجانبين كما

الحول على الأولاد (قوله الاسم المذكور في الخطاب) يعنى اسم الشاة (قوله تحقيق النظر من الجانبين) جانب صاحب المال بعدم إخراج مسنة ، وجانب الفقراء بعدم إخراج بالكالية كما يجب في المهازيل إلحاقا لنقصان السن بنقصان الوصف لما رأينا نقصان بالخزال رد الواجب الأصلي وهو الوسط إلى واحد منها ولم يبطل أصلا فذلكم النقصان بالسن مع قيام الإسماء واسم الإبل . إلا أن الرد إلى واحدة منها بمنعنا من ترتيب السن في الإبل والبقر بأن يجب بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة . وهكذا تدبغ ثم مسنة ، ولم بمنعنا في المهازيل فدهنا بقدر الممكن فقلنا لاشيء حتى تبلغ خسا وعشرين فصيلا فيكون فيها نصيل ، ثم لاشيء حتى تبلغ ستا وسبعين ففيها فصيلان . وهكذا في ثلاثين عجولا عجول ، ثم لاشيء حتى تبلغ ستين ففيها عجولان . ثم لاشيء حتى تبلغ تسعين ففيها ثلاثة عجاجيل لأن السبب متى ثبت ثبت حكمه إلا بقدر المانع . هذا على أقوى الروايات عن أبي يوسف وهي رواية محمد . وبهذا التقرير اندفع استبعاد محمد إذ قال : إنه عليه الصلاة والسلام أوجب في خمس وعشرين واحدة في مال اعتبر قبله أربعة نصب . وفي ست وسبعين فنتين في موضع اعتبر ثلاث نصب بينها وبين خمس وعشرين . ففي المال الذي لا يمكن اعتبار هذه النصب فيه لو أوجبتا كان بالرأى لا بالنص ولا مدخل للرأى هنا

وقيل صورتها : إذا كان له نصاب سائمة قضى عليها ستة أشهر فتوالدت مثل عددها ثم هلكت الأصول وبقيت الأولاد هل يبقى حول الأصول على الأولاد ؟ عندهما لا يبقى ، وعند الباقيين يبقى . وذكر الطحاوى في اختلاف العلماء عن أبي يوسف أنه قال : دخلت على أبي حنيفة فقلت : مات قول فيمن ملك أربعين حملا ؟ فقال فيها شاة مسنة فقلت : ربما تأتى قيمة الشاة على أكثرها أو جميعها ، فتأمل ساعة ثم قال : لا ولكن تؤخذ واحدة منها ، فقلت : أيؤخذ الحمل في الزكاة ؟ فتأمل ساعة ثم قال : لا إذا لا يجب فيها شيء . فأخذ بقوله الأول زفر . وبقوله الثاني أبو يوسف . وبقوله الثالث محمد ، وعد هذا من مناقبه حيث تكلم في مسئلة في مجلس بثلاثة أقاويل فلم يضع شيء منها (وجه قوله الأول إن الاسم المذكور في الخطاب) يعنى قوله عليه الصلاة والسلام « في خمس من الإبل السائمة شاة » (ينتظم الصغار والكبار) لأنه اسم جنس كاسم الآدمي ، ولهذا لو حلف لا يأكل لحم إبل فأكل لحم الفصيل حنث . وأجيب بأن الواجب قائل من الكثير ، وأخذ المسنة من الصغار ليس كذلك لأن قيمتها قد تأنى على أكثر النصاب (وجه قوله الثاني) أنا لو أوجبتا فيها ما يجب في المسان وهو لا يوجد فيها كان إضرارا بصاحب المال وهو يقتضى عدم الوجوب . ولو لم نوجب شيئا كان إضرارا بالفقراء لأن الصغار نصاب . فإن الكبار يكمل بها نصاب وكل ما هو كذلك كان نصابا بنفسه كالمهازيل . وعكسه الحملان فإنها لا يكمل بها نصاب فلا تكون في نفسها نصابا فأوجبتا واحدة منها كما في المهازيل فإننا لانوجب فيها السمين وإنما نوجب واحدة منها ، وهذا معنى قوله (تحقيق النظر من الجانبين) .

الطاعن في السنة الثانية ، والطاعن أن تصور المسئلة في صورة الغنم (قوله وأجيب بأن الواجب قليل من الكثير الخ) أقول : رأى في مقابلة النص مع أنه منقوض بما إذا كان له تسع وثلاثون حملا وواحدة مسنة تجب سنة بالإجماع مع جريان ما ذكره فيه ، فتأمل .

ينيب في المهازيل واحد منها. ووجه الأخير أن المقادير لا يدخلها القياس فإذا امتنع إيجاب ما ورد به الشرع امتنع أصلاً ، وإذا كان فيها واحد من المسان

(قوله ووجه الأخير) أى من أقاويل أبي حنيفة وهو قول محمد إن المقادير لا يدخلها القياس ، فإذا امتنع إيجاب ما ورد به النص امتنع أصلاً . والنص ورد بالثاة والبقرة والثاة لا مطلقاً بل ذات السن المعين من الثنية والتبيع وبقت الخاض مثلاً ولم يوجد فتعذر الإيجاب . فإن قيل : لا نسلم أنه لم يوجب الصغار أصلاً . فى حديث أبي بكر فى قتال مانعى الزكاة : لو منعنى عناقا مما كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلهم عليه . فدل أنه كان يعطى فى الزكاة : سلمته . لكن إيجاب الأستان المعينة لم يتوقف على وجودها فى الموجب فيه ، ألا يرى أنه أوجب فى خمس من الإبل شاة . وليست فيها فلم يتوقف إيجابها على أن تكون عنده بل يجب عليه أن يستحدث ملكها بطريقة . وبدفعها . فكذا يجب عليه أن يستحدث ملك مسنة ويدفعها . قلنا أما الأول فيدل على نفيه ما فى أبي داود والسنائى عن سويد بن غفلة قال « أتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتيت فجاست إليه فسمعتة يقول : فى عهدى : يعنى فى كتابى أن لا أخذر اراضع لبن » الحديث دل بالمطابقة على عدم أخذها مطلقاً . وبالاتزام على أن ليس فى الصغار واحدة منها . إذا لو كان لأخذت الراضع . وحديث أبي بكر لا يعارض لأن أخذ العناق لا يستازم الأخذ من الصغار لأن الظاهر ماقدما فى حديث المرتدين فى صدقة الغنم أن العناق يقال على الجذعة والثنية ولو مجازاً . فارجع إليه فيجب الحمل عليه دفعا لتعارض . ولو سلم جاز أخذها بطريق القيمة لا أنها هى نفس الواجب . ونحن نقول به أو هو على طريق المبالغة لا التحقيق يدل عليه أن فى الرواية الأخرى عقلا مكان العناق . وأما الثانى فإنه يستلزم إيجاب الكرائم وهو منتف بما فى الصحيح وغيره من قوله لمعاد « إياك وكرائم أموالهم » وروى معناه كثيراً حتى صار من ضروريات الزكاة ومناقض لما عرف بالضرورة فى أصول الزكوات من كون الواجب قليلا من كثير . وربما نأتى المسنة على غالب الحملان أو كلها خصوصا إذا كانت أسنانيا يومين أو ثلاثة فيكون هذا إيجاب إخراج كل المال معنى وهو معلوم الثبى بالضرورة . بل يخرج عن كونه زكاة المال فإن إضافة اسم زكاة المال بأى كونه إخراج الكل . ويرد عليه أن إخراج الكرائم والكثير من القليل يلزمكم فيما إذا كان فيها مسنة واحدة فإنها بالنسبة إلى الباقي كذلك ، غاية الأمر أن لزوم إخراج الكل معنى منتف لكن ثبوت انتفاء إخراج الأكثر فى الشرع كثبوت انتفاء إخراج الكل ، فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك . ويجب بأن الإجماع على ثبوت هذا الحكم فى صورة وجود مسنة مع الحملان وهو على خلاف القياس : أعنى ماقدما من

وجهه قوله الأخير ما قاله إن المقادير لا يدخلها القياس (الخ) وتقريره أن إيجاب ما ورد به الشرع من الأستان ههنا ممتنع لأنها لا توجد فى الصغار (وإذا امتنع ماورد به الشرع ههنا امتنع أصلاً) لأنه لو جاز لكان بالقياس والمقادير لا يدخلها القياس والمقطن يستخرج من هذا جواب أبي يوسف فإنه قاس على المهازيل وهو فاسد لأن المهازيل يوجد فيها ما ورد به الشرع من الأستان (ولو كان فيها واحدة من المسان (الخ) يعنى إذا كان فى الحملان كبار جعلت الصغار تبناها فى انعقادها نصاباً ولا تتأدى الزكاة بالصغار بل يدفع لها من الكبار إن كان على مقدار الواجب . بيانه أنه إذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملاً يجب فيها مسنتان ، وإن كانت له مسنة واحدة ومائة وعشرون حملاً فعند أبي حنيفة ومحمد تجب مسنة واحدة . وعند أبي يوسف مسنة وحمل . وعلى هذا القياس فصل الإبل والبقرة . والأسل فى ذلك ما قال عمر رضى الله عنه : عليهم السخلة ولو جاء بها الراعى يحملها على كتفه . ولا تأخذها

جعل الكل تبعاً له في انعقادها نصاباً دون تأدية الزكاة . ثم عند أبي يوسف لا يجب فيها دون الأربعين من الحملان وفيما دون الثلاثين من العجاجيل . ويجب في خمس وعشرين من الفصائل واحد ثم لا يجب شيء حتى تبلغ مبلغاً لو كانت مسان يثنى الواجب . ثم لا يجب شيء حتى تبلغ مبلغاً لو كانت مسان يثلاث الواجب . ولا يجب فيها دون خمس وعشرين في رواية . وعنه أنه يجب في الخمس خمس فصيل ، وفي العشر خمساً فصيل على هذا الاعتبار ، وعنه أنه ينظر إلى قيمة خمس فصيل وسط وإلى قيمة شاة في الخمس فيجب أقلهما . وفي العشر إلى قيمة شاتين وإلى قيمة خمس فصيل على هذا الاعتبار . قال (ومن وجب عليه سن ولم توجد أخذ المصدق أعلى منها ورد الفضل

ضروية الانتفاء في غيرها فلا يجوز أن يلحق بها) قوله جعل الكل تبعاً له في انعقادها نصاباً دون تأدية الزكاة (لأنه إنما يجب من الثنات . هذا إذا كان عدد الواجب من الكبار موجوداً فيها . أما إذا لم يكن فلا يجب بيانه . لو كانت بستان ومائة وتسعة عشر حلاً يجب فيها مستان . ولو كانت له مسنة واحدة ومائة وعشرون حملاً فعند أبي حنيفة ومحمد يجب مسنة واحدة . وعند أبي يوسف مسنة وحمل ، وعلى هذا القياس فصيل الإبل والبقر ، وإذا وجبت المسنة دفعت وإن كانت دون الوسط لأن الوجوب باعتبارها فلا يزداد عليها . فإن هلكت بعد الحول بطأت الزكاة . لأنه لما كان الوجوب باعتبارها كان هلاكها كهلاك الكل . والحكم لا يثبت في التبع بعد فوات الأصل . وعند أبي يوسف يبي في الصغار تسعة وثلاثون جزءاً من أربعين جزءاً من الحمل لأن عنده الصغار أصل في الوجوب . إلا أن فضل الكبير كان باعتبار تلك المسنة فيطُل بهلاكها ويكون هذا نقصاناً للنصاب . ولو هانت الحملان وبقيت المسنة يؤخذ قسطها وهو جزء من أربعين جزءاً من المسنة جعل هلاك المسنة كهلاك الكل ولم يجعل قيامها كقيام الكل . والفرق يطلب في شرح الزيادات (قوله ثم عن أبي يوسف الخ) تقدم شرح هذا في أثناء تقرير وجه قول أبي يوسف (قوله أخذ المصدق) أي عامل الصدقات الخ فيجد أن

منهم فقد نهى عن أخذ الصغار عند الاختلاط . وقوله (ثم عند أبي يوسف الخ) يعني أن الروايات عن أبي يوسف اختلفت في الفصائل . روى محمد عنه أنه لا يجب فيها الزكاة حتى تبلغ عدداً لو كانت كباراً وجب فيها واحدة منها وذلك بأن تبلغ خمسة وعشرين ثم ليس في الزيادة شيء حتى تبلغ مبلغاً لو كانت مسان يثنى الواجب وذلك بأن تبلغ ستة وسبعين فحينئذ يجب فيها اثنان . ثم لا يجب حتى تبلغ مبلغاً لو كانت مسان يثلاث الواجب بأن تبلغ مائة وخمسة وأربعين فيجب منها ثلاثة . ولا يجب فيها دون خمسة وعشرين . ووجهه أن الواجب كان تعين بالنص باعتبار العدد والسن ، وقد تعذر السن في الفصائل بقي العدد معتبراً . قال محمد : وهذا غير صحيح ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم أوجب في خمس وعشرين واحدة في مال اعتبر قبله أربعة نصب : وأوجب في ست وسبعين اثنين في موضع اعتبر ثلاثة نصب بينها وبين خمس وعشرين . وفي المال الذي لا يمكن اعتبار هاته النصب لو أوجبتا لكان بالرأى لا بالنص . وروى ابن مساعة عنه أنه يجب في الخمس خمس فصيل ، وفي العشر خمساً فصيل هكذا إلى خمس وعشرين . ووجهه أنه اعتبر البعض بالجملة ، وروى عنه أنه ينظر في الخمس إلى قيمة خمس فصيل وإلى قيمة شاة فيجب أقلهما . وفي العشر إلى قيمة شاتين وإلى قيمة خمس فصيل وفي خمسة عشر يجب الأقل من قيمة ثلاث شياه ومن قيمة ثلاث أخماس فصيل وفي العشرين يجب الأقل من أربع شياه ومن أربعة أخماس فصيل . وفي الخمس والعشرين يجب واحدة منها ، وهذا معنى قوله على هذا الاعتبار . ووجه ذلك الرواية أن الأقل يتيقن فيتعين . قال (ومن وجب عليه سن) السن هي المعروفة ، ثم سمي بها صاحبها كاللأب

أو أخذ دونها) وأخذ الفضل . وهذا يتنى على أن أخذ القيمة في باب الزكاة جائز عندنا على ما ذكر إن شاء الله

الخيار في أخذ الأعلى ورد الفضل أو الأدنى وإعطاء الفضل للمصدق ، والواقع أن الخيار لرب المال في الوجه الثاني فقط . وأطلق في النهاية أن الخيار لرب المال إذ الخيار شرع وفقاً بمن عليه وذلك بأن يجعل الخيار إليه مع تحقق قولهم يحجر المصدق على قبول الأدنى مع الفضل ولا يحجر على قبول الأعلى ورد الفضل ، لأن هذا يتضمن بيع الفضل من المصدق ، ومبنى البيع على التراضي لا الجبر وهذا يحقق أن لا خيار له في الأعلى ، إذ معنى ثبوت الخيار مطابقاً له أن يقال له : أعط ماشئت أعلى أو أدنى ، فإذا كان بحيث لا يقبل منه الأعلى لم يجعل الخيار إليه فيه ، اللهم إلا أن يراد أن له الخيار لو طالب الساعي منه الأعلى فيكون له أن يتخير بين أن يعطيه أو يعطى الأدنى . وقوله وأعطى الفضل وأخذ الفضل مطلقاً يفيد أن جبران ما بين السنين غير مقدر بشيء معين من جهة الشارع . بل يختلف بحسب الأوقات غلاء ورخصاً وعند الشافعي هو مقدر بشائين أو عشرة لما قدمنا في كتاب الصديق من أنه إذا وجب عليه بنت مخاض فلم توجد أعطى إما بنت لبون وأخذ شاتين أو عشرة أو ابن لبون ليس غير . قانا : هذا كان قيمة التفات في زمانهم وابن اللبون يعادل بنت المخاض ، إذ ذاك جعلنا لزيادة السن مقابلاً بزيادة الأنثوة ، فإذا تغير تغير وإلا لزم عدم الإيجاب معنى بأن تكون الشاتان أو العشرون التي يأخذها من المصدق تساوى السن الذي يعطيه خصوصاً إذا فرضنا الصورة المذكورة في المهازيل فإنه لا يبعد كون الشاتين تساويان بنت لبون مهزولة جداً فإعطائهما في بنت مخاض مع استرداد شاتين إخلاء معنى أو الإجماع برب المال بأن يكون كذلك وهو الدافع للأدنى . وكل من اللازمين منتفٍ شرعاً فينتي ملزومهما وهو تعيين الجابر .

[فروع] عجل عن أربعين بقرة سنة فهلك من بقية النصاب واحدة ولم يستفد شيئاً حتى تم الحول أمسك الساعي من المعجل قدر تباع ويرد الباقي . وليس لرب المال أن يسرد المسنة ويعطيه مما عنده تبعاً لأن قدر التباع من المسنة صار زكاة حقاً للفقراء فلا يسرد ، ومثله في تعجيل بنت المخاض من خمسة وعشرين إذا انقص الباقي واحدة فتم الحول أمسك الساعي قدر أربع شياه . وروى بشر عن أبي يوسف أنه يردّها ولا يجبس شيئاً وبطالب بأربع شياه لأنه في إمساك البعض ورد البعض ضرر التشقيص بالشركة . وقياس هذه في البقرة أن يسرد المسنة لكن في هذا نظر إذ لا شركة بعد دفع قيمة الباقي . ولو كان استهلك المعجل أمسك من قيمتها قدر التباع والأربع شياه ورد الباقي . ولو تم الحول وقد زادت الأربعون إلى مئتين فحق الساعي في تباعين فليس للمالك استرداد المسنة بل يكمل الفضل لساعي . بخلاف ما لو أخذ المسنة على ظن أنها أربعون فإذا هي تسعة وثلاثون فإنه يرد المسنة ويأخذ تبعها . لأن الاتفاق على الغلط يعدم الرضا أما هناك فلفظ عن رضا على احتمال أن تصير زكاة ، ولم يظهر أن الاحتمال لم يكن . ولو لم يظهر الغلط حتى تصلى بها الساعي فلا ضمان عليه وإن كان أخذها كرها على ذلك

للمسنة من النوق . ثم استعيرت لغيره كابن المخاض وابن اللبون ، وذكر السن وإرادة ذات السن إنما يكون في الحيوان لا في الإنسان لأن عمر الحيوان يعرف بالسن . قوله (ومن وجب عليه سن) صورة المسئلة : رجل وجب عليه بنت لبون ولم توجد عنده يأخذ المصدق الحق ويرد الفضل . أو وجب عليه الحق ولم توجد يأخذ بنت اللبون ويأخذ الفضل . قال في النهاية : ظاهر ما ذكر في الكتاب يدل على أن الخيار للمصدق وهو الذي يأخذ الصدقات ، ولكن الصواب أن الخيار إلى من عليه الواجب لأن الخيار شرع وفقاً بمن عليه الواجب . والرفق إنما يتحقق

تعالى ، إلا أن في الوجه الأول له أن لا يأخذ ويطلب بعين الواجب أو بقيمته لأنه شراء . وفي الوجه الثاني يجبر لأنه لا يبيع فيه بل هو إعطاء بالقيمة (ويجوز دفع القيم في الزكاة) عندنا وكذا في الكفارات وصدة الفطر والعشر

الظن لأنه محبب فيها عمل لغيره ، فضان خطئه على من وقع العمل له . فإن وجد الفقير ضمته ما زاد على التبع وإلا يؤخذ من المجموع في يده من أموال الزكاة وهو بيت مال الفقراء ، كالتقاضى إذا أخطأ في قضائه بمال أو نفس فنهانه على من وقع القضاء له أو بيت المال . فإن كان الساعى تعدد الأخذ فضهانه في ماله لأنه متمتع ، وهذا ولو لم يزد ولم ينقص ، فالقياس أن يصير قدر أربع من الغنم زكاة ويرد الباقي لأن المعجل خرج من ملكه وقت التعجيل . وفي الاستحسان يكون الكل زكاة لما ذكر من أنه إذا تعذر جعل كل المعجل زكاة من وقت التعجيل يجعل زكاة مقصورا على الحال . وهذا ولو كان مثل ذلك في الغنم فسيأتى (قوله ويجوز دفع القيم في الزكاة) فلو أدى ثلاث شياه سنان عن أربع وسط أو بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لأن المنصوص عليه الوسط فلم يكن الأعلى داخلا في النص والجودة معتبرة في غير الرهوبات فتقوم مقام الشاة الرابعة . بخلاف ماله لو كان مثليا بأن أدى أربعة أفزة جيدة عن خمسة وسط وهى تساويها لا يجوز أو كسوة بأن أدى ثوبا يعدل ثوبين لم يجز إلا عن ثوب واحد ، أو نذر أن يهدى شاتين وسطين أو يمتد عبيدين وسطين فأهدى شاة أو أعتق عبدا يساوى كل منهما وسطين لا يجوز ، أما الأول فلأن الجودة غير معتبرة عند المقابلة بخسها فلا تقوم الجودة مقام القفيز الخامس . وأما الثاني فلأن المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا يقيد الوسط فكان الأعلى وغيره داخلا تحت النص . وأما الثالث فأذن القربة في الإراقة والتحرير وقد التزم إراقتين وتحريرين فلا يخرج عن العهدة بواحد ، بخلاف النذر بالصدق بأن نذر أن يتصدق بشاتين وسطين فنصدق بشاة تعللها جاز لأن المقصود إغناء الفقير وبه تحصل القربة

بتخييره ، فكأنه أراد به إذا سمحت نفس من عليه . إذ الظاهر من حال المسلم أنه يختار ما هو الأرفق بالفقراء . وأقول : ظاهر ما ذكر في الكتاب لا يدل على ذلك وإنما يدل على أن الخيار في الوجه الأول للمصدق حيث قال له أن لا يأخذ ويطلب بعين الواجب أو بقيمته لأنه شراء . وفي الوجه الثاني لمن عليه حيث قال يجبر لأنه لا يبيع فيه بل هو إعطاء بالقيمة . ولا بعد في أن يكون مختار المصنف التفضيل بناء على ما ذكر من الدليل ، هذا إذا أراد بالكتاب الهداية . وإن أراد به القدورى فالظاهر منه ليس بمراد كما استدلل عليه المصنف بناء على ما ذكر ، وفي قوله ورد الفضل إشارة إلى نفي مذهب الشافعى وهو أن جبران ما بين السنين مقدّر عنده بشاتين أو عشرين درهما لقوله صلى الله عليه وسلم « من وجب في إبله بنت لبون فلم يجد المصدق إلا حقة أخذها ورد شاتين أو عشرين درهما فما استيسرتا عليه . وإن لم يجد إلا بنت مخاض أخذها وأخذ شاتين أو عشرين درهما فما استيسرتا عليه » وعندنا ذلك بحسب الغلاء والرخص ، وإنما قال عليه الصلاة والسلام ذلك لأن التفاوت ما بين السنين في زمانه كان ذلك القدر لا أنه تقدير شرعى . وكيف ذلك وربما يؤدى إلى الإضرار بالفقراء أو الإجحاف بأرباب الأموال . لأنه إذا أخذ الحقة ورد شاتين فرما تكون قيمتها قيمة الحقة فهصير تاركا للزكاة عليه معنى وهو إضرار بالفقراء . وإذا أخذ بنت مخاض وشاتين فقد تكون قيمتها قيمة بنت لبون فيكون أخذها الزكاة منها وابنة المخاض تكون زيادة وفيه إجحاف بأرباب الأموال . قال (ويجوز دفع القيم في الزكاة) أداء القيمة مكان المنصوص عليه في الزكوات

(قوله أو الظاهر من حال المسلم) أقول : الظاهر أن يقال : إذ الظاهر (قوله وأخذ شاتين أو عشرين درهما) أقول : نأين قوله فيما سبق أن الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك حيث يفيد ما ذكره هنا أن قيمته كانت عشرة دراهم فتأمل

والنذر . وقال الشافعي : لا يجوز اتباعا للمنصوص كما في الهدايا والضحايا . ولنا أن الأمر بالأداء إلى الفقير إيصالا للرزق الموعود إليه فيكون إيصالا لقيد الشاة

وهو يحصل بالقيمة . وعلى ما قلنا لو نذر أن يتصدق بغير ذل فتصدق بنصفه جيدا يساوي تمامه لا يجزئه لأن الجوده لأقيمة لما هنا للربوية والمقابلة بالجنس . بخلاف جنس آخر لو تصدق بنصف فقير منه يساويه جاز الكل من الكافي (قوله والنذر) بأن نذر أن يتصدق بهذا الدينار فتصدق بعده دراهم أو بهذا الخبز فتصدق بقيمته جاز عندنا (قوله اتباعا للمنصوص) وهو اسم الشاة وبنت الخاض والتبعية إلى آخرها (قوله ولنا أن الأمر بالأداء) أي أداء الشاة وغيرها لغرض إيصال الرزق الموعود لأنه تعالى وعد أرزاق الكل . فمنهم من سبب له سببا كالتجارة وغيرها . ومنهم من قطعه عن الأسباب ثم أمر الأغنياء أن يعطوهم من ماله تعالى من كل كذا كذا . فعرف قطعا أن ذلك إيصال للرزق الموعود لهم وابتلاء للمكلف به بالامثال ليظهر منه ماعلمه تعالى من الطاعة أو المخالفة فيجأزى به فيكون الأمر بصرف المعين مصحوبا بهذا الغرض مصحوبا بإبطال القيد وفيد أن المراد قدر المالية إذ أرزاقهم ما انحصرت في خصوص الشاة بل للإنسان حاجات مختلفة الأنواع ، فظهر أن هذا ليس بإبطال النص بالتعليل بل بإبطال أن التنصيص على الشاة بنى غيرها مما هو قدرها في المالية . ثم هو ليس بالتعليل بل بمجموع نصي الوعد بالرزق والأمر بالدفع إلى الموعود به مما ينساق الذهن منه إلى ذلك ، فإنك إذا سمعت قول القائل يا فلان موثك على ثم قال يا فلان أعطه من مالي عندك من كل كذا كذا لا يكاد ينفك عن فهمك من مجموع وعد ذاك وأمر الآخر بالدفع إليه أن ذلك الإنجاز الوعد فيكون جواز القيمة مدلولها التزاما لمجموع معنى النصين لانتقال الذهن عند سماعهما من معنهما إلى ذلك فيكون مدلولها لا تعليل . على أنه لو كان تعليلًا لم يكن مبطلا للمنصوص عليه بل توسعة لمحل الحكم . فإن الشاة المنصوص عليها بعد التعليل محل للدفع ، كما أن قيمتها محل أيضا وليس التعليل حيث كان إلا لتوسعة المحل . ثم قد رأينا في المنقول ما يدل عليه وهو ما قدمناه من قوله عليه الصلاة الصلاة والسلام « ومن تكون عنده صدقة الجذعة وليست عنده الجذعة وعنده الحققة فإنها تؤخذ منهم مع شاتين

والصدقات والعشور والكفارات جائز . لا على أن القيمة بدل عن الواجب لأن المصير إلى البدل إنما يجوز عند عدم القدرة على الأصل وأداء القيمة مع وجود عين المنصوص عليه في ملكه جائز فكان الواجب عندنا أحدهما ، إما العين أو القيمة (وقال الشافعي : لا يجوز اتباعا للمنصوص) وهو قوله صلى الله عليه وسلم « في أربعين شاة شاة » كما في الهدايا والضحايا . وقوله (إيصالا للرزق الموعود) مفعول له وخبر إن مخوف : أي ثابت أو نحوه . وروى إيصال فهو خبر إن . فعل النسخة الأولى تقرير كلامه الأمر بأداء الزكاة إلى الفقير بقوله تعالى - آتوا الزكاة - إيصال الرزق الموعود بقوله تعالى - وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها - ثابت في الواقع . والأمر بذلك يطل تعين الشاة - فالثابت في الواقع يطل تعين الشاة . أما ثبوت ذلك في الواقع فلأن الله تعالى وعد أرزاقهم ثم أمرهم بإتيانه ما أوجب عليهم إنجازا للوعد كما دلت عليه الآيات ، وأما أن الأمر بذلك يطل تعين الشاة فلأن المأمور به قرينة البتة . ووجه القرينة في الزكاة سد خلة المحتاج وهي مع كثرتها واختلافها لا تنسد بعين الشاة

(قوله فعل النسخة الأولى تقرير كلامه الأمر بأداء الزكاة إلى الفقير الخ) أقول : قياس استثنائي استثنى فيه عين المقدم تقريره كلما ثبت الأمر بالأداء لفقير إيصالا للرزق الموعود يطل تعين الشاة مثلا ، لكن المقدم حق وكذا الحال

وصار كالجزية ، بخلاف الهدايا لأن القرية فيها إراقة الدم وهو لا يعقل . ووجه القرية في المنازع فيه سد حاجة المحتاج وهو معقول (وليس في العوالم والحوامل والعلوفة صدقة) خلافا لما لاك . له ظواهر النصوص . ولنا قوله عاية الصلاة والسلام ، ليس في الحوامل والعوالم ولا في البقر المثيرة صدقة . ولأن السبب هو المال النامي

إن استيسرنا أو عشرين درهما ، فانتقل إلى القيمة في موضعين . فعلمنا أن ليس المتصور خصوص عين السن المعين وإلا لسقط إن تعذر أو أوجب عليه أن يشتره فيدفعه . وقال طائوس : قال معاذ لأهل اليمن : آتوني بخميس أو لبس مكان النرة والشعر أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة . رواد البخاري معلقا وتعليقه صحيح . وقال ابن أبي شيبة في مصنفه : حدثنا عبد الرحمن بن ساجان عن مجالد عن قيس بن أبي حازم عن الصنايع الأحسى قال : أبصر النبي صلى الله عليه وسلم ناقة حسنة في إبل الصدقة فقال : ما هذه ؟ قال صاحب الصدقة : إني ارتبعتها ببعيرين من حواشي الإبل . قال : نعم إذا ؟ فعلمنا أن التخصيص على الإنسان المخصوصة والشاة لبيان قدر المالية وتخصيصها في التعبير لأنها أسهل على أرباب المواشي (قوله وصار كالجزية) يؤخذ فيها قدر الواجب كما تؤخذ عنه (قوله لظواهر النصوص) مثل « في خمس ذود من الإبل شاة » وفي كل ثلاثين من البقر تباع أو تبعة » (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « ليس في الحوامل » الخ) غريب بهذا اللفظ . وروى أبو داود عن عاصم بن ضمرة والحريث عن علي قال زهير : وأحسبه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « هاتوا ربع العشر من كل أربعين درهما درهم : وليس عليكم شيء حتى تتم مائتي درهم ففيها خمسة دراهم » . فزاد فعل حساب ذلك . وليس على الحوامل شيء » ورواه الدارقطني مجزوما ليس فيه قال زهير قال ابن القطان هذا سند صحيح . ولقائل أن يقول : هذا الحديث بعد صحته يحتمل كونه مقارنا لأصل تشريع الركاة فيكون مخصوصا . ويحتمل كونه متأخرا فيكون ناخنا . ويحتمل كونه متقدما فيكون منسوخا بالعام على أصناف أخرى بخروقه « في خمس من الإبل شاة » فالاستدلال به متوقف على ضبط التاريخ . فإن لم يضبط انتصب معارضا . وحينئذ يجب تقدم عموم الإيجاب لأنه الاحتياط . وينبغي بأن العموم ليس على صرافته بالاتفاق لتخصيص غير الساعة فيرجع

فكان إذا بالاستبدال على ما عرف في الأصول . وفي ذلك إبطال قيد الشاة ويحصل به الرزق الموعود وغيره ، وعلى الثانية الأمر بالأداء إلى الفقير إيصال الرزق الموعود إليه وإيصال ذلك إليه إبطال لقيد الشاة لأن الرزق لم ينحصر في أكل اللحم فكان إذا في الاستبدال الخ . وكان هذا كالجزية في أنها وجبت لكفاية المقاتلة . ويجوز فيها دفع القيمة بالإجماع ، بخلاف الهدايا والضحايا فإن القرية فيها إراقة الدم . حتى هو لهلك بعد الذبح قبل التصديق به لم يلزمه شيء وهي ليست بمنقوعة ولا معقولة المعنى . قال (وليس في العوالم والحوامل والعلوفة صدقة) العلوفة بفتح العين ما يعلفون من الغنم وغيره . الواحد والجمع سواء . من علف الدابة أطعمها العلف . والعلوفة بالضم جمع علف . قوله (له ظواهر النصوص) يعني قوله تعالى - خذ من أموالهم صدقة - وقوله صلى الله عليه وسلم « خذ من الإبل إبلًا ، وفي أربعين شاة شاة » وغير ذلك مما فيه كثرة . ولنا حديث علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ليس في الإبل الحوامل صدقة » وحديث ابن عباس عنه عاية الصلاة والسلام « ليس في البقر العوالم صدقة » وحديث جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم « ليس في البقر المثيرة صدقة » وهو مذهب علي وجابر وابن عباس ومعاذ رضي الله عنهم : ولأن السبب هو المال النامي وهذه الأموال ليست ببناءية لأن دليل النماء الإساءة أو الإعداد لتجارة والقرض علمهما . وإذا انتفى السبب انتفى الحكم .

ودليله الإسامة أو الإعدام للتجارة ولم يوجد ، ولأن في العلوقة تراكم المئونة فيعدم النماء معنى . ثم السائمة هي التي تكنفي بالرعى في أكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول أو أكثر كانت علوقة لأن القليل تابع للأكثر

حديث العوامل بقوة الدلالة حينئذ . وأما على أصلهم فيجب تقديم الخاص مطلقا فلا يحتاج إلى هذا التقرير . ثم لا يخفى أن العوامل تصدق على الحوامل والمثيرة فالثنى عنها نفي عنها . وقد روى في خصوص اسم المثيرة حديث مضى في الدارقطني « ليس في المثيرة صدقة » قال البيهقي : الصحيح أنه موقوف (قوله ولأن في العلوقة النخ) دفع لقول مالك : إن النماء في العلوقة أكثر فهي أولى بشرعية الزكاة فيها . فقال لا بل يتعلم بالكاية ظاهرا فضلا عن الأكثرية لأن القدر الذي يزيد بالسمن لا ينفى بخرج المئونة في المدة التي تظهر فيها الزيادة . فإن قيل : لو كانت العلوقة للتجارة وجب فيها زكاة التجارة . فلو انعدم النماء بالعلف امتنع فيها . قلنا : النماء في مال التجارة بزيادة القيمة ولم تنحصر زيادة ثمنها في السمن الحادث . بل قد يحصل بالتأخير من فصل إلى فصل أو بالنقل من مكان إلى مكان . بخلاف غير المثوية للتجارة النماء فيها منحصر في السمن فثبت أن علفها لا يستلزم عدم نمائها . إذا كانت للتجارة ولا هو ظاهر فيه (قوله هي التي تكنفي بالرعى في أكثر الحول) اعترض في النهاية بأن مرادهم تفسير السائمة التي فيها الحكم المذكور فهو تعريف بالأعم إذ بقي قيد كون ذلك لغرض النسل والدر والتسمين . وإلا فشمل الإسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة . وقالت الشافعية في بعض الوجوه : يشترط الرعي في كل الحول

وقوله (ولأن في العلوقة) أي ولأن السبب هو المال الثانی ، ولا نماء في هذه الأموال لأن المئونة تراكم فيها فيعدم النماء معنى . وفيه بحث من وجهين : أحدهما أنكم أبطلتم إطلاق الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز عندهم لكونه نسخا وحاشم المطلق في الاعتبار على المقيد وهو أيضا لا يجوز عندهم . والثاني أن دليل النماء الإسامة أو الإعدام للتجارة كما ذكرتم ، وتراكم المئونة لا يبطل النماء بالإعدام للتجارة . فإن من اشترى خنسا من الإبل بنية التجارة وعلفها جميع السنة وجبت عليه الزكاة في آخر السنة فما باله أبطل النماء بالإسامة ؟ والجواب عن الأول أن الإطلاق ليس على ظاهره بالإجماع ، ألا ترى أنه مطلق عن الحولان الحول ولا يجب إلا به فكانت الآية لبيان وجوب الأخذ وهي فيها عدها مجمل لحق الاختبار بيانا لذلك ، ولم يحمل المطلق على المقيد وإنما جعلنا المقيد متأخرا لئلا يلزم النسخ مرتين ، فإن الأصل فيه هو الإطلاق لكونه عدما ، فالو قدمنا المقيد نسخ الإطلاق . ثم المطلق ينسخه فعكسه دقنا لذلك . وعن الثاني بأن الإسامة والعلاف متضادان . فإذا وجد العلف انتفى الإسامة ولا كذلك التجارة (ثم السائمة هي التي تكنفي بالرعى في أكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول أو أكثر كانت عاوفة) أما في الأكثر فلأن القليل تابع للأكثر لأن أصحاب السوائم لا يحملون بدنا من أن يعافوا سوائهم في وقت كبره ونلج كما في البلاد الباردة . وأما في النصف

(قوله والجواب عن الأول أن الإطلاق ليس على ظاهره بالإجماع ، ألا ترى أنه مطلق عن حولان الحول) أقول : وعن اعتبار العصاب أيضا (قوله لئلا يلزم النسخ مرتين) الخ) أقول : بل إذا قدم المطلق يكرر النسخ إذ الأصل عدم الوجوب ، والمقيد سلب لا يدفع عدم الأصل فتمام (قوله فإن الأصل هو الإطلاق لكونه عدما) أقول : كيف يكون عدما ومفاده الوجوب في الجميع ، ثم اعلم أن التفسير في قوله لكونه راجع إلى الإطلاق في قوله فإن الأصل هو الإطلاق ، والمعنى أن الأصل هو الإطلاق لكونه الإطلاق عدما (قوله وعن الثاني بأن الإسامة والعلف متضادان ، إلى قوله : ولا كذلك التجارة) أقول : وإذا أورد الأصول المدة للتجارة نقضا للدليل فإنه جار فيها مع تخلف الدلائل كان ما ذكره في معرض الجواب معزول عن دفعه

(ولا يأخذ المصدق خيار المال ولا ذالته وأخذ الوسط) لقوله عليه الصلاة والسلام « لا تأخذوا من حزرات أموال الناس » أي كرائها « وخفوا من حواشي أموالهم » أي أوساطها ولأن فيه نظر لمن الجانبين قال (ومن كان له نصاب فاستفاد في أثناء الحول بمن جنسه ضمه إليه وزكاه به) وقال الشافعي : لا يضم لأنه أصل في حق

وفي بعضها إن علقها بقدر ماتين فيه مائة علقها أكثر مما لو كانت سائمة فلا زكاة فيها . قلنا : لا يزول اسم السائمة بالعلف اليسير شرعا لأنه عليه الصلاة والسلام أوجب على أهل ديارهم مع العلم بأنها لا تنكث في السوم في جميع السنة إذ لا يوجد في جميع السنة في ديارهم بل ولا غيرها ما تنكث به . ولو وجد في غيرها لم يمكنهم ذلك في زمن شدة البرد والتلج والأمطار المستمرة ، فلو اعتبر انتفت الزكاة ، فعلم أن العلف اليسير لا يزول به اسم السوم المستلزم للحكم . وإذا كان مقابله كثيرا بالنسبة كان هو يسيرا . والنصف ليس بالنسبة إلى النصف كثيرا . فلو أسامها نصف الحول لازكاة فيها ولأنه يقع الشك في ثبوت سبب الإيجاب . وما ذكره المصنف من التعاليل التابعة إنما يستقيم لتبليط قوله أو أكثر . وما ذكرنا يعم مع نصف الحول (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لا تأخذوا من حزرات أموال الناس شيئا » الخ) هو بالفتح جمع حزرة الحاء المهملة وتقدم الزكاة على الوطة على الرأى في اللغة المشهورة . ذكره ابن الأثير في النهاية . وحزرة المال خياره في ديوان الأدب . وهو في الأصل كالأصل كالأشياء المحبوبة للنفس . أخرج أبو داود في المراسيل عن هشام بن عروة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لمصدق « لا تأخذ من حزرات أموال الناس شيئا ، خذ الشارف والبكر وذات العيب » وفي موطن مالك « مر عمر رضي الله عنه بغنم الصدقة فرأى فيها شاة حافلا ذات ضرع عظيم ، فقال عمر : ما هذه الشاة ؟ فقالوا : شاة من الصدقة . فقال عمر : ما أعطى هذه أهلها وهم طائعون ، لا تغنوا الناس لا تأخذوا حزرات المسلمين » وفي الباب حديث معاذ الصحيح حيث قال له عليه الصلاة والسلام « إياك وكرائم أموالهم » وهذه الأدلة تقتضي أن لا يجب في الأخذ من العجاف التي ليس فيها وسط اعتبار أعلاها وأفضلها وقدمنا عنهم خلافه في صدقة السوائم (قوله فاستفاد في أثناء الحول من جنسه) ميراث أو هبة أو شراء . وقال الشافعي : لا يضم بل يعتبر فيه حول على حدته ، فإذا

فلأنه وقع الشك في ثبوت سبب الإيجاب فلا يجب ، فلا ترجع جهة الوجوب بمجة العبادة لأن الترجيع إنما يكون بعد ثبوت السبب . قال في النهاية : ثم هذا الذي ذكره من الإسامة في حق إيجاب زكاة السوائم إنما يصح أن لو كانت الإسامة للسر والتسل والتسمين ، وأما الإسامة للتجارة فلا يجب فيها زكاة السائمة ، وكذلك في الإسامة للحمل والركوب . وقوله (ولا يأخذ المصدق خيار المال) ظاهر . وقوله (من حزرات أموال الناس) الحزرات بالحاء المهملة والرأى المعجمة والفتح جمع حزرة بالتحريك وهو خيار المال ، والخاصية صفار الإبل لا كبار ذيا . وذكر في المغرب : خذ من حواشي أموالهم : أي من عرضها . يعني من جانب من جوانبها من غير اختيار . وهي في الأصل جمع حاشية الثوب وغيره بجانبه ، وتفسير المصنف بقوله أي أوساطها غير ذلك . وهو الحق لقوله ولأن فيه نظرا من الجانبين . قال (ومن كان له نصاب) المستفاد على ضربين من جنس الأصل ومن خلافه ، والثاني لا يضم بالاتفاق كما إذا كان له إبل فاستفاد في أثناء الحول بقرا أو غنما وإنما يستأنف له حول بلداته ، والأول لا يخلو إما أن يكون حاصله بسبب الأصل كالأولاد والأرباب أو بسبب مقصود . فإن كان الأول يضم بالإجماع . وإن كان الثاني مثل أن يكون عند رجل مقدار ما يجب فيه الزكاة من سائمة فاستفاد من ذلك الجنس في خلال الحول بشراء أو هبة أو ميراث ضمه وزكى كلها عند تمام الحول عندنا . وقال الشافعي : يستأنف له

المالك فبدأ في وظيفة . بخلاف الأولاد والأرباح لأنها تابعة في الملك حتى ملكت بملك الأصل . ولنا أن المجانسة هي العلة في الأولاد والأرباح لأن عندهما يتعسر الميز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد . وما شرط الحول إلا

تم الحول زكاة سواء كان نصابا أو أقل بعد أن يكون عنده نصاب من جنسه لقوله عليه الصلاة والسلام « من استفاد مالا فلا زكاة فيه حتى يحول عليه الحول » وقوله عليه الصلاة والسلام « لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول » . بخلاف الأولاد والأرباح لأنها متولدة من الأصل نفسه فينسحب حوله عليها وما نحن فيه ليس كذلك . فانا : أو قدر تسام ثبوته فعمومه ليس مرادا للاتفاق على خروج الأولاد والأرباح ، ودليل الخصوص مما يعال ويخرج بالتعاليق ثانيا فعلنا بالمجانسة قلنا : إخراج الأولاد والأرباح من ذلك وجوب ضمها إلى حول الأصل لمجانستها إياه لا للتولد . فيجب أن يخرج المستفاد إذا كان مجانسا أيضا فيضم إلى ما عنده مما يجانسه ، وكان اعتبارنا أولى لأنه أدفع للخرج اللازم على تقدير قوله في أصحاب الغلة الذين يستغلون كل يوم درهما وأقل وأكثر فإن في اعتبار الحول لكل مستفاد من درهم ونحوه حرجا عظيما ، وشرع الحول للتيسير فقط اعتباره . ولو لم يتعرض لإبطال اعتباره جاز تعاليق الأصل بعتين : وإحداهما تقتضي ما قلنا ، والأخرى أعني علة قاصرة على الأصل : أعني الأولاد والأرباح . وعلى هذا لا حاجة إلى جعل اللام في الحول للحول المعهود قيامه للأصل كما في النهاية . بل يكون للمعهود كونه التي عشر شهرا كما قاله الشافعي ، غير أنه خص منه ما ذكرنا . وهذا لأنه يتم الاستفادة ابتداء وهو النصاب الأصلي : أعني أول ما استفاده وغيره ، والتخصيص وقع في غيره وهو المجانس وبقي تحت العموم الأصلي والذي لم يجانس ولا يصدق في الأصلي إلا إذا كان الحول مرادا به المعهود المقرر .

[فرع] لا يضم إلى التقدين ثمن إبل مزكاة بأن كان له خمس من الإبل وماتت درهم . فزكى الإبل بعد الحول ثم باعها في أثناء الحول الآخر بدرهم لا يضمها إلى ما عنده عند أبي حنيفة . وقالوا : لا يضمها لوجود علة الضم وهي المجانسة . وله أنه بدل مال الزكاة ، وللبدل حكم المبدل ، فلو ضم لأدى إلى الثني . واتفقوا على ضم ثمن طعام أدى عشره ثم باعه وثمان أرض معشورة وثمان عبد أدى صدقة فطره ، أما عندهما فظاهر . وأما عنده فلائ البدل

حول جديد من حين ملكه ، فإذا تم الحول وجب فيه الزكاة نصابا كان أو لم يكن . له أنه أصل في حق الملك لحصوله بسبب غير سبب الأصل ، وكل ما كان كذلك كان أصلا في الوظيفة كالاستفاد من خلاف الجنس (بخلاف الأولاد والأرباح لأنها تابعة للملك حتى ملكت بملك الأصل) دون سبب مقصود (ولنا أن المجانسة هي العلة في الأولاد والأرباح لأن عندهما) يعني عند المجانسة (يتعسر الميز) لأن الاستفادة مما يكثر وجوده لكثرة أسبابه (فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد) لأن مراعاته فيه إنما تكون بعد ضبط كميته وكيفيته وزمان تجرده وفي ذلك حرج لاسيما إذا كان النصاب دراهم وهو صاحب غلة يستفيد كل يوم درهما أو درهمن . والحول ماضيا إلا تيسيرا . فلو شرطنا له حولا جديدا عاد على موضوعه بالنقض ، وإذا ثبت أن علة الضم في الأولاد والأرباح المجانسة وهي موجودة في محل النزاع وجب القول بثبوت الحكم فيه . فلن قيل : قد مر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول » وعلى تقدير الضم يجب الزكاة بلا حول . أوجب بأننا ما أسقطنا الحول وإنما جعلنا حولان الحول على الأصل حولانا على المستفاد تيسيرا . فإن عورض بأن الحكم في الأولاد والأرباح بطريق السراية فلا يثبت الحكم في محل النزاع . قلنا : ممنوع . فإن هذا الحكم قد ثبت في الأهميات بالأولاد . فإن من كانت له مائة وعشرون شاة فولدت واحدة قبل الحول فتم الحول وجب عليه شاتان . فكان :

للتيسير. قال (والزكاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف في النصاب دون العفو) وقال محمد وزفر فيها: حتى لو هلك العفو وبقي النصاب بقي كل الواجب عند أبي حنيفة وأبي يوسف. وعند محمد وزفر يسقط بقلده. لمحمد وزفر أن الزكاة وجبت شكرا لنعمة المال والكل نعمة. ولهما قوله عليه الصلاة والسلام: «في خمس من الإبل السائمة شاة وليس في الزيادة شيء حتى تبلغ عشرا» وهكذا قال في كل نصاب. وبني الوجوب عن العفو: ولأن العفو تبع للنصاب. فيصرف الملاك أولا إلى التبع كالربح في مال المضاربة. ولهذا قال أبو حنيفة: يصرف الملاك بعد العفو إلى النصاب الأخير ثم إلى الذي يليه إلى أن ينتهي. لأن الأصل هو النصاب الأول وما زاد عليه تابع. وعند

ليس بدلا لمال الزكاة لأن العشر لا يجب باعتبار الملك ولهذا يجب في أرض الوقف والمكاتب. والفطرة لاتعلق بالمالية ولهذا تجب عن ولده، وكذا لو باعها بعبد للتجارة وعنده ألف لا يضم عنده. ولو نوى الخدمة ثم باعه قيل يضم لأنه بنية الخدمة خرج عن مال الزكاة فلم يكن بدله بدل مال الزكاة ليؤدي إلى النبي، ولو كان له نصابان فقدان مما لم يجب ضم أحدهما إلى الآخر كمن إبل أدى زكاتها ونصاب آخر ثم وهب له ألف ضمت إلى أقربهما حولا من حين الهبة نظرا للفقراء. ولو ربح في أحدهما أو ولد أحدهما ضم إلى أصله لأن الرجوع بالذات أقوى منه بالحال (قوله حتى لو هلك العفو وبقي النصاب بقي كل الواجب الخ) بأن كان له تسع من الإبل أو مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الإبل أربع ومن الغنم ثمانون لم يسقط من الزكاة شيء عند أبي حنيفة وأبي يوسف. وعند محمد وزفر يسقط في الأول أربعة أتباع شاة. وفي الثاني ثلثا شاة (قوله وجبت شكرا لنعمة المال) الذي يتحقق به الغنى والكل بعد وجوب النصاب فيه كذلك فيكون الوجوب في الكل، ويؤيده ما تقدم في كتاب أبي بكر من قوله: إذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض. وكذا قال فإذا بلغت واحدة وستين إلى خمس وسبعين ففيها حقة. وهكذا ذكر إلى عشرين ومائة. وقال في الغنم: إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة ففيها شاة. فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين ففيها شاتان. فإذا زادت على مائتين إلى ثلثمائة ففيها ثلاث شياه الحديث. وهذا ينص على ما قلنا. وهكذا قال في كتاب عمر المروى في أبي داود (قوله ولهما قوله عليه الصلاة والسلام) «في خمس من الإبل السائمة شاة. وليس في الزيادة شيء حتى يبلغ عشرا الخ» لا يخفى أن هذا الحديث لا يقوى قوة حديثهما في الثبوت إن ثبت والله أعلم به، وإنما نسب ابن الجوزي في التحقيق إلى رواية القاضي أبي يعلى وأبي إسحق الشيرازي في كتابيهما. فقول محمد أظهر من جهة الدليل، ولأن جعل المالك غير النصاب تحكم لأن النصاب غير متعين في الكل فيجعل الوجوب متعلقا بفعل الإخراج من الكل ضرورة عدم تعيين بعضها لذلك. وقولهم إنه يسمى عفوا في الشرع يتضاهل عن معارضة النص الصحيح فلا يلتفت إليه (قوله ولذا قال أبو حنيفة الخ) مثاله: إذا كان له أربعون من الإبل فهلك منها عشرون بعد الحول فعند أبي حنيفة يجب أربع

الوجوب على الأم وغيرها بسبب الولد فتبين أنه لم يكن بطريق السراية. وقوله (والزكاة عند أبي حنيفة) صورته ظاهرة فإن من كان له تسع من الإبل حال عليها الحول فهلك منها أربع فعليه في الباقي شاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر عليه خمسة أتباع شاة، وكذلك الدليل من الجنايين (وقوله ولأن العفو) يعني أن العفو لا يثبت إلا بعد وجود النصاب فكان تابعا، وكل مال اشتمل على أصل وتبع ثم هلك منه شيء صرف الملاك إلى التبع دون الأصل، كمال المضاربة إذا كان فيه ربح فهلك منه شيء فإنه يصرف إلى الربح دون رأس المال بالاتفاق. وقوله (ولهذا) أي ولكون الملاك يصرف إلى التبع (قال أبو حنيفة: يصرف الملاك بعد العفو إلى النصاب الأخير الخ)

أبي يوسف يصرف إلى العفو أولاً ثم إلى النصاب شائعاً (وإذا أخذ الخوارج الخراج وصدقة السوائم لا يثنى عليهم)

شياه كأن الحول حال على عشرين فقط جعلاً للمالك كأن لم يكن، وعند محمد يجب نصف بنت لبون ويسقط النصف، وعند أبي يوسف يجب عشرون جزءاً من ستة وثلاثين جزءاً من بنت لبون ويسقط ستة عشر جزءاً لأن الأربعة من الأربعين عفو فيصرف المالك إليها وبقي الواجب في ستة وثلاثين فيبقى الواجب بقدر الباقي والله أعلم. ولو كان له ثمانون شاة فهلك نصفها بعد الحول تجب شاة عند أبي حنيفة، وعند محمد وزفر نصف شاة. ولو كان له مائة وعشرون فهلك ثمانون تجب شاة عند أبي حنيفة، وعند محمد وزفر ثلث شاة. ولو كانت مائة وإحدى وعشرين فهلك إحدى وثمانون تجب شاة عند أبي حنيفة، وعند محمد وزفر أربعون جزءاً من مائة وإحدى وعشرين جزءاً من شاتين، فلو كن مائتين وواحدة عجافاً إلا واحدة وسطاً تجب الوسط وثلثان من أفضلهما، فإن هلك الوسط عند أبي حنيفة تجب عجفاً وإن كان لم يكن إلا مائتان عجافاً، وعندهما سقط الفصل بهلاك الوسط وجعل كأن الكل عجاف فكان الواجب ثلاثاً عجافاً، فإذا هلك واحدة سقطت من كل شاة من الثلاث جزء من مائتي جزء وجزء وبقي من كل شاة عجفاء مائتا جزء لأن عندهما يصرف المالك إلى النصب شائعاً. ولو هلك الكل إلا الوسط يجب جزء من أربعين جزءاً من شاة وسطاً عند أبي حنيفة كأنه ليس له إلا أربعون هلك الكل إلا واحدة وسطاً، وعندهما ثلاثة أجزاء من مائتي جزء من ثلاث شياه جزء من السبعة وجزءان من العجافاوين لأن الواجب في كل شاة جزء. ولو كان له أربعون شاة عشرون سمان أو أوساط وعشرون عجافاً هلكت واحدة من السمان بعد الحول يتي تسعة وثلاثون جزءاً من أربعين جزءاً من شاة وسطاً لأن الفضل فيها زاد على الواحدة عفو فصار كأن الكل سمان وهلك منها واحدة، وكذلك لو هلكت عشرة من السمان يتي ثلاثة أربع شاة وسطاً، وعند محمد يتي نصف شاة وسطاً وربع شاة عجفاء لأن الواجب شائع في المال وكان نصف السميعة في عشر من السمان وعشر من العجاف وذلك النصف لم يتغير فبقى الواجب فيه كما كان باقياً، والنصف الآخر في عشرين سمان وعشر عجافاً ذهبت سمانه وبقيت عجافه فكان فضل السمن في عجاف هذا النصف بسبب سمان هذا النصف فيبطل بهلاك السمان فبقى ربع شاة عجفاء، وإن هلكت سميعة واحدة يضم إلى ما بقي من السمان مثلها من العجاف، وذلك تسع عشرة فتصير ثمانية وثلاثين فيجب فيها ثمانية وثلاثون جزءاً من أربعين جزءاً من سميعة، وفي العجفاء الباقية

وبيان ذلك ما إذا كان لرجل أربعون من الإبل فهلك منها عشرون ففي الباقي أربع شياه عند أبي حنيفة. وقال أبو يوسف: يجب فيها عشرون جزءاً من ستة وثلاثين جزءاً من بنت لبون، وقال محمد: يجب نصف بنت لبون مر على أصله أن الواجب متعلق بالكل فإذا هلك النصف سقط نصف الواجب. ولأبي يوسف أن الأربع عفو وبقي الواجب في ستة وثلاثين فيبقى الواجب بقدر الباقي، ولأبي حنيفة أن المالك يجعل كأن لم يكن من قبل أنه تابع والنصاب الأول هو الأصل؛ ألا ترى أنه لو عجل الزكاة عن نصب كثيرة وفي ملكه نصاب واحد جاز ثبت أن النصاب الأول أصل وما زاد كالتابع، فإذا هلك شيء صرف المالك إلى ما هو التابع فتجب زكاة العشرين وذلك أربع شياه. قال (إذا أخذ الخوارج الخراج) قوم من المسلمين خرجوا عن طاعة الإمام العدل بحيث يستحلون قتل العادل وماله بتأويل القرآن ودناؤهم ذلك وقالوا: من أذنب صغيرة أو كبيرة فقد كفر وحل قتله إلا أن يتوب، وتمسكوا بظاهر قوله تعالى: ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها - فإذا ظهر هؤلاء على بلدة فيها أهل العدل فأخذوا الخراج (وصدقة السوائم) ثم ظهر عليهم الإمام (لا يثنى عليهم) أي لا يأخذ منهم ثانياً

لأن الإمام لم يحرمهم والجباية بالحماية ، وأفتوا بأن يعيدوها دون الخراج لأنهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة ، والزكاة مصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها إليهم . وقيل إذا نوى بالدفع التصديق عليهم سقط عنه ، وكذا الدفع إلى كل جائر لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء .

جزء من أربعين جزءا من شاة عجفاء لأن فضل السمن فيها كان بسبب السمينة التي هلكت فبطل بهلاكها . رجل له خمسون بنت مخاض عجاف إلا واحدة سمينة تعدل خسين درهما وقيمة الباقي عشرة عشرة . وقيمة الحقبة الوسط مائة تجب حقة تساوى ستين درهما لأنها كثنيتين من أفضلها ، لأن زكاتها تعدل بنتي مخاض وسطين لو كان نبيا بنتا مخاض وسطان ، فإذا لم يكن إلا واحدة وسط وجب حقة تعدل هذه الواحدة وواحدة من أفضل الباقي ، فلو هلكت السمينة تجب حقة تعدل بنتي مخاض عجافين لأن المال اشتمل على النصاب والعفو . لأن ما زاد على ستة وأربعين عفوف يصرّف الملاك إليه فكأنه لم يملك إلا تسعة وأربعين بنت مخاض عجافا وهناك تجب حقة تعدل بنتي مخاض عجافين من أفضلهن فيجب هنا حقة تساوى عشرين . وعند محمد يسقط جزء من خسين جزءا من الحقبة الواجبة وهي التي تساوى بنتي مخاض عجافين لأن الوجوب عنده في الكل وفضل السمن كان باعتبار السمينة فإذا هلكت هلكت بزكاتها وبقي الباقي . ولو هلك الكل وبقيت السمينة ففيها خمس شاة وسط عند أبي حنيفة لأن الملاك عنده يصرف إلى النصف التراثة فكان الحول حال على خمس من الإبل ثم هلك الكل إلا الواحدة . وعند أبي يوسف يجب جزء من ستة وأربعين جزءا من الحقبة التي تساوى ستين ، لأن ما زاد على ستة وأربعين عفوف فكان الحول حال على ستة وأربعين ، وعند محمد فيها جزء من خمسين جزءا من تلك الحقبة . والله سبحانه أعلم (قوله لكونهم مقاتلة) لأنهم يقاتلون أهل الحرب (قوله ولا يصرفونها) أي لا يصرفها الخوارج إلى الفقراء (قوله وكذا الدفع إلى كل جائر) قال في الميسر : وما يأخذه ظلمة زماننا من الصدقات والمشور والجزا والخراج والجبايات والمصادرات فالأصح أن يسقط جميع ذلك عن أبواب الأموال إذا نوا عند الدفع التصديق عليهم ، لأن ما في أيديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق أموالهم . فلو ردوا ما عليهم لم يبق في أيديهم شيء فكانوا فقراء انتهى . وقال ابن مسلمة : يجوز أخذ الصدقة لعل بن عيسى بن ماهان وإلى خراسان وكان أميرا ببايع وجبت عليه كفارة يمين فسأل فأفتوه بالصيام . فجعل يبكي ويقول لحشمه : إنهم يقولون لي ما عليكم من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيئا . وعلى هذا لو أوصى بثلث ماله للفقراء فدفع إلى السلطان الجائر سقط . ذكره قاضيخان في الجامع الصغير . وعلى هذا فإنكارهم على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة في كفارة بالصوم غير لازم . وتعليقهم بأنه اعتبار للمناسيب المعلوم الإلغاء غير لازم لجواز أن يكون

(لأن الإمام لم يحرمهم والجباية بالحماية) كتب عمر رضي الله عنه إلى عامله : إن كنت لأحرمهم فلا تجهم من جبي الخراج جباية إذا جمعه (وأفتوا بأن يعيدوها) يعني الصدقة (دون الخراج) وهو اختيار أبي بكر الأعمش (لأنهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة) إذا ظهر عدو ذبوا عن دار الإسلام ،

(قوله وأما الصدقات فصرفتها الفقراء وهم لا يصرفونها إليهم) أقول : إذا كان المراد بالخوارج ما ذكره كيف لا يصرفونها إلى مصارف الزكاة وانضمام أن من أذهب فقد كفر ، والأصوب أن المراد بالخوارج الثلاثه الخارجة عن طاعة الإمام مطلقا (قال المصنف : وكذا الدفع إلى كل جائر لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء) أقول : قال ابن القيم : قال في الميسر : وما يأخذه ظلمة زماننا من الصدقات والمشور والجزا والخراج والجبايات والمصادرات فالأصح أنه يسقط جميع ذلك عن أبواب الأموال إذا نوا عند الدفع التصديق عليهم لأن ما في أيديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق أموالهم . فلو ردوا عليهم ما لم يبق في أيديهم شيء فكانوا فقراء . وقال ابن مسلمة

والأول أحوط (وليس على الصبي من بني تغلب في سائته شيء وعلى المرأة منهم ماعلى الرجل) لأن الصلح قد جرى على ضعف ما يؤخذ من المسلمين ويؤخذ من نساء المسلمين دون صبيانهم

للاعتبار الذى ذكرناه من فقرهم لا لكونه أشق عليهم من الإعتاق ليكون هو المناسب المعام الإلغاء وكونهم لهم مال وما أخذوه خلطوه به وذلك استهلاك إذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند أبي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا يجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لا اشتغال ذمتهم بمثله . والمديون بقدر ما في يده فقير (قوله والأول أحوط) أى الإفتاء بالإعادة بناء على أن علم من يأخذ لما يأخذ شرط . وهذا يقتضى التعميم فى الإعادة للأموال الباطنة والظاهرة سوى الخراج . وقد لا يبتى على ذلك بل على أن المقصود من شرعية الزكاة سدّ خلة المحتاج على ما مرّ وذلك بغوث بالدفع إلى هؤلاء . وقال الشهيد : هذا يعنى السقوط فى صدقات الأموال الظاهرة . أما إذا صادره فنوى عند الدفع أداء الزكاة إليه . فعلى قول طائفة يجوز . والصحيح أنه لا يجوز لأنه ليس للطالب ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة (قوله لأن الصلح قد جرى الخ) بنو تغلب عرب نصارى هم - عمر

وأما الصدقات فصرّفها الفقهاء ولم يصرّفوها إليهم . وقيل إذا نوى بالدفع التصديق عليهم يسقط . وهو المخكى عن الفقيه أبى جعفر وكذلك الدفع إلى كل جائر . قال فى الجامع الصغير لقاضيه خان : وكذلك السلطان إذا صادر رجلا وأخذ منه أموالاً فنوى صاحب المال الزكاة عند الدفع سقطت عنه الزكاة لأتهم بما عليهم من التبعات فقراء . فأتهم إذا ردوا أموالهم إلى من أخذوها منهم لم يبق منهم شيء . والتبعات الحقوق التى عليهم كالديون والغصب . والتبعة ما اتبع به . وقوله (والأول أحوط) أى الإفتاء بإعادة صدقة السوائم . والعشور أحوط لأن فى ذلك خروجاً عن عهدة الزكاة بيقين . قيل كأن فى قوله وصدقة السوائم إشارة إلى ما نقل القرائنى عن الشهيد أن هذا فى صفة الأموال الظاهرة أما إذا صادره السلطان ونوى هو أداء الزكاة فعلى قول طائفة يجوز . والصحيح أنه لا يجوز لأنه ليس للظالم ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة . والظاهر من كلام المصنف العموم فى الأموال الظاهرة والباطنة . وقوله (وليس على الصبي من بني تغلب في سائته شيء) وبنو تغلب قوم من نصارى العرب كانوا بقرى الروم . فلما أراد عمر رضى الله عنه أن يوظف عليهم الجزية أبوا وقالوا : نحن من العرب نأنت من أداء الجزية . فإن وظفت علينا

يجوز أخذ الصدقة لعل بن ماجان والى غراسان وكان أميراً ببلخ وجبت عليه كفارة بين قتال فأخوه بالعياص . فجعل يبيكى ويقول لحشمه إنهم يقولون لى ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة بين من لا يملك شيئاً وعلى هذا لو أوصى يثلك ماله للفقراء ندفع إلى السلطان الجائر سقط . ذكره قاضيه خان فى الجامع الصغير . وعلى هذا فإنكارهم على يحيى بن يحيى تلميحاً لماك حيث أتى بعض ملوك المخاربة فى كفارة بالصوم غير لازم . وتعليلهم بأنه أعيار للمناسب المعلوم الإلغاء غير لازم . بلواز أن يكون للاعتبار الذى ذكرناه من نذرهم لا لكونه أشق عليهم من الإعتاق ليكون هو المناسب المعام الإلغاء . وكونهم لهم مال وما أخذوه خلطوه به وذلك استهلاك إذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند أبي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان . حتى قالوا : يجب عليهم فيه الزكاة . ويورث عنهم غير ضائر لا اشتغال ذمتهم بمثله . والمديون بقدر ما في يده فقير انتهى كلام ابن الهمام . وكونه مبرّفاً للزكاة لا ينافى وجوب الزكاة عليه كائناً من السبيل . وفيه بحث إذ قد سبق أن من كان له دين يحيط بماله لا زكاة عليه فتأمل . فإن حمل ما ذكرناه ما إذا كان له مال غير ما استهلكه بالخطأ يفضل عنه فلا يحيط بالدين بماله (قال المصنف : والأول أحوط) أقول : قال ابن الهمام : أى الإفتاء بالإعادة بناء على أن علم من يأخذ لما يأخذ شرط انتهى . يعنى شرط على رواية

(وإن هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت الزكاة) وقال الشافعي : يضمن إذا هلك بعد التحكّن من الأداء لأن الواجب في الذمة قصار كصدقة الفطر ولأنه منعه بعد الطلب

رضي الله عنه أن يضرب عليهم الجزية فأبوا وقالوا : نحن عرب لا نؤدى ما يؤدى العجم . ولكن خذ منا ما يأخذ بعضكم من بعض : يعنون الصدقة . فقال عمر : لآهذه فرض المسلمين ، فقالوا : فزد ما شئت بهذا الاسم لا باسم الجزية فقل ، فراضى هو وهم على أن يضعف عليهم الصدقة ، وفي بعض طرقه : هي جزية سموها ماشئتم . وفي رواية لابن أبي شيبة ، ولا يمنعون أحدا أن يسلم ولا ينمسوا أولادهم . وفي رواية القاسم بن سلام في كتاب الأموال : هم يعني عمر رضي الله عنه أن يأخذ منهم الجزية فنقروا في البلاد ، فقال النعمان بن زرة أو زرة ابن النعمان لعمر : يا أمير المؤمنين إن بني تغلب قوم عرب بأفون من الجزية وليست لهم أموال ، إنما هم أصحاب حروث ومواشي ولم نكأ في العدو فلا تمن عدوك عليك بهم ، قال : فصالحهم عمر على أن يضعف عليهم الصدقة ، واشترط عليهم أن لا ينصروا أولادهم . هذا وروى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لا يؤخذ من المرأة شيء وهو قول زفر لأن المأخوذ بدل الجزية . بل قد اعتبرها عمر نفس الجزية حيث قال : هي جزية سموها ماشئتم ولا جزية على المرأة فلا يلزمها بلها وهو القياس . وجه الظاهر أن اللازم في الأصل كان الجزية ، فلما وقع التراضي بإسقاطها بما يؤخذ من المسلم مضاعفا صار اللازم عين ماصر إليه فوجب شموله النساء لأنهم رضوا في إسقاط ذلك بذلك ظاهرا (قوله وإن هلك المال) يعني حال الحول ففطر في الأداء حتى هلك من غير تعد : أعنى من غير استهلاك منه (قوله بعد التحكّن) بأن طلب المستحق أو وجد وإن لم يطلب (قوله ولأنه منعه بعد الطلب) أى طلب الفقير إذا فرض ذلك ، ولأنه جعله الشرع مطالبا لنفسه نيابة عنه ، أو هو مطالب بالأداء على

الجزية لحقنا بأعدائك من الروم ، وإن رأيت أن تأخذ منا ما يأخذ بعضكم من بعض وتضعفه علينا فعلنا ذلك ، فشاور عمر الصحابة في ذلك وكان الذي يسعى بينه وبينهم كردوس التغلبي قال : يا أمير المؤمنين صالحهم فإنك إن تناجزهم لم تطقهم ، فصالحهم عمر على ذلك وقال : هذه جزية وسموها ماشئتم . فوقع الصلح على أن يأخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين ، ولم يتعرض لهذا الصلح بعده عثمان رضي الله عنه فلزم أول الأمة وآخرهم ، وإذا عرف هذا فما في الكتاب ظاهر وهو ظاهر الرواية . وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يؤخذ من نسائهم لأنه بدل الجزية ولا جزية على النساء . ووجه الظاهر ما أشار إليه في الكتاب أنه بدل الصلح ، والرجال والنساء فيه سواء لأنهم صالحوا على أن يضعف عليهم ما يؤخذ من المسلمين والصدقة تؤخذ من المسلمين دون الصبيان فكنا في حقهم . قال (وإن هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت الزكاة) إن هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت عندنا . وقال الشافعي : إن هلك بعد التحكّن من الأداء لم تسقط ، والتحكّن منه في الأموال الباطنة بالظن بأهل الاستحقاق . وفي الظاهر بالظن بالبايع في أحد القولين لأن الواجب تقرر في الذمة بحصول الواسع على الأداء . ومن تقرر عليه الواجب لا يبرأ عنه بالعجز عن الأداء كما في صدقة الفطر والحج وديون العباد ، وهذا بناء على أن الزكاة عنده تجب في الذمة وعندنا في العين . وقوله (ولأنه منعه بعد الطلب) دليل آخر . وهذا لأن الزكاة حتى الله تعالى وقد طلب بالخطاب ، وإذا تمكّن من الأداء ولم يؤد كان الهلاك منعه بعد الطلب ، والمنع بعد طلب

(قوله وهذا لأن الزكاة حق الله تعالى الخ) أقول : قول أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله أن الزكاة واجبة على الرعاى فلا يستقيم هذا التعليل على قوله فنأمل .

فصار كالاستهلاك . ولنا أن الواجب جزء من الذباب تحقيقاً للتيسير فيسقط بهلاك محله كدفع العبد بالجناية يسقط بهلاكه والمستحق فقير يعينه المالك ولم يتحقق منه الطلب . وبعد طلب

القول : فإذا تمكن ولم يؤد صار متعلّياً فيضمن كما لو استهلك النصاب والمودع إذا طوّل برد الوديعة فلم يردّها حتى هلك (قوله ولنا) الحاصل أن الواجب تمليك شطر من النصاب ابتداءً ، ومن أمر بتملك مال مخصوص كمن قيل له تصدّق بمال عندك فلم يفعل حتى هلك ليس عليه ضمانه ولا إقامة مال آخر مقامه لأنه لم يفوت على مستحق يدا ولا ملكاً لأن المستحق فقير يعينه لا فقير يطلب بنفسه . وفي الاستهلاك وجد التعدى بخلاف مجرد التأخير لأنه غير جان فيه لأن الصيغة المطلقة تجوز التراخي وإن كانت على القول وليس هو بحق . فتعديه بالتأخير ليس هو نفس إهلاك المال ولا سبباً له ، فإن التأخير لم يوضع للهلاك ، وإنما قلنا إن الواجب جزء من النصاب تحقيقاً للتيسير ، فإن الزكاة لما وجبت قليلاً من كثير من بعض الأموال لا من كل مال ، بل بما بحيث ينمو لينجز المؤدى بالنماء ، وشرط مع ذلك الحول تحقيقاً لقصد النماء كانت واجبة بصفة اليسر ، والحق متى وجب بصفة لا يبقى إلا بلاك الصفة ، وتحقيق ذلك بأن يعتبر الواجب أداء جزء من هذه النعمة غير أن له أن يعطى غيره فيسقط بهلاكه لغوات المحل ، والقول ببقاء الواجب بعد هلاكه يحمله إلى صفة العسر فلا يكون الباقي ذلك الذي وجب بل غيره ، وهذا يقتضي أن الواجب في خمس من الإبل جزء منها والشاة تقدير ماليتها لمسر نحر أحدها ليعطى بعضها ، بل إذا كان ذلك البعض ربع عشر كلها توقّف تحقيقه على نحر كلها ، وفيه من الخرج ما لا يخفى ثم الظواهر تريد ما قلنا مثل قوله عليه الصلاة والسلام « هاتوا ربع المشور من كل أربعين درهما درهم » وما تقدم في أول باب صدقة البقر من حديث معاذ ، ولفظ الترمذي « بعثني النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فأمرني أن آخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعاً أو تبيجة ، ومن كل أربعين مسنة » (قوله كدفع العبد بالجناية يسقط) فإذا لم يدفعه

صاحب الحق يوجب الضمان (فكان كالاستهلاك ولنا أن الواجب) ليس في الذمة بل هو (جزء من النصاب) عملاً بكلمة في قوله عليه الصلاة والسلام « في كل أربعين شاة شاة » (وتحقيقاً للتيسير) فإن الزكاة وجبت بقدره مسرة على ماعرف في الأصول . ومن التيسير أن يكون الواجب من النصاب إذا الإنسان إنما يخاطب بأداء ما يقدر عليه وهو قادر على أداء الزكاة من هذا النصاب لجواز أن لا يكون مال سواه ، لاسيما السكان في الفاويز فإنهم لا يقدرّون على تحصيل شيء من النقود لبعدهم عن العمران . فإذا كان جزءاً منه كان النصاب محله (فيسقط بهلاك محله كدفع العبد بالجناية فإنه يسقط بهلاكه) وإذا ظهر هذا سقط الاستدلال بصدقة الفطر وغيرها لأنها تجب في الذمة ، وعورض بأن دفع القيمة يجوز عندهم . ولو كان الواجب جزءاً من النصاب لما جاز لأن القيمة ليست بجزء من النصاب . وأجيب بأن ذلك بأمر آخر وهو الإذن بالاستدلال كما تقدم . وقوله (والمستحق فقير) جواب عن قوله منع بعد الطلب ، وفيه إشارة إلى أنه لو طلب فقير بالأداء ولم يؤد حتى هلك المال لم يجب الضمان أيضاً فضلاً ، إذا لم يطالبه لأن المستحق للطلب فقير (يعينه المالك) لا كل فقير لأن الله لا يرى في الصرف إلى من شاء من الفقراء (ولم يتحقق منه الطلب) فلا يكون ثمة مع بعد الطلب ، وفي عبارته تسامح لأن الفقير مصروف عنه لا مستحق كما عرف في الأصول إلا إذا حل كلامه على أن المراد به المستحق للطلب وفيه ضعف . فإن قيل : فالساعي متعين للطلب فإذا لم يؤد بعد طلبه حتى هلك وجب أن يضمن ولم يقلوا به . أجاب بقوله (وبعد طلب

الساعي قبل يضمن وقيل لا يضمن لانعدام التفويت . وفي الاستهلاك وجد التعدى . وفي هلاك البعض بسقط بقدره اعتبارا له بالكل

المولى حتى هلك سقط ولم يجب عليه إقامة عبد مقامه (قوله قبل يضمن) وهو قول الكرخي (وقيل لا يضمن) وهو قول أبى سهيل الزجاجي ، وهو أشبه بالفقه لأن الساعي وإن تعين لكن للمالك رأى في اختيار محل الأداء بين العين والقيمة ، ثم القيمة شائعة في غل كثيرة ، والرأى يستدعي زمانا فالحبس لذلك ، ولأنه لم يفوت على أحد ملكا ولا يدا ، بخلاف منع الوديعة بعد طلب صاحبها فإنه بدل اليد بذلك فصار مفقوتا ليد المالك .

(فروع تتعلق بالحل)

استبدال مال التجارة بمال التجارة ليس استهلاكاً بغير مال التجارة استهلاكاً ، وذلك بأن ينوى في البدل عدم التجارة عند الاستبدال ، وإنما قلنا ذلك لأنه لو لم ينو في البدل عدم التجارة وقد كان الأصل للتجارة يقع البدل للتجارة وإن كان لغيره عند مالكة . في الكافي : لو تقايضا عبدا بعدد ولم ينوبا شيئا فإن كانا للتجارة فهما للتجارة أو للخدمة فهما للخدمة ، وإن كان أحدهما للتجارة والآخر للخدمة فبدل ما كان للتجارة للتجارة وبديل ما كان للخدمة للخدمة ، فلو استبدال بعد الحول ثم هلك البدل بغير صنع منه وجبت الزكاة عن الأصل . بخلاف ما إذا كان البدل مال تجارة لا يضمن زكاة الأصل بهلاك البدل ، واستبدال الساعة استهلاكاً مطلقاً سواء استبدلها بساعة من جنسها أو من غيره أو بغير ساعة دراهم أو عروض تتعلق الزكاة بالعين أولاً وبالذات وقد تبدلت . فإذا هلكت ساعة البدل تجب الزكاة ، ولا يخفى أن هذا إذا استبدل بها بعد الحول ، أما إذا باعها قبله فلا حتى لا تجب الزكاة في البدل إلا بحول جديد أو يكون له دراهم وقد باعها بأحد التقنين . وإتراض النصاب الدرهم بعد الحول ليس باستهلاك ، فلو نوى المال على المستقرض لا تجب ومثله إعارة ثوب التجارة . رجل له ألف حال حولها فاشترى بها عبد التجارة فمات أو عروضاً للتجارة فهلكت بطات عنه زكاة الألف ، ولو كان العبد للخدمة لم تسقط بموته ، فلو كان فيه غبن فاحش ضمن . في الوجه الأول علم أولاً لأنه صار صار مستهلكاً في قدر الغبن إذ لم يحصل بإزائه شيء ، وإنما استوى العلم وعدمه لأنه باطل فلا يتعلق الحكم به ، ولو كان وهباً بعد الحول ثم رجع بقضاء أو غيره لأشياء عليه لو هلكت عنده بعد الرجوع لأن الرجوع فسح من الأصل والتقود تعين في مثله فعاد إليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ، ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب له فكذلك . خلافاً لفر لو كان بغير قضاء فإنه يقول : يجب على الموهوب له فإنه مختار فكان تمليكاً . قلنا : بل غير مختار لأنه لو امتنع عن الرد أجبر . وفي الوجه الثاني لو رد عبد الخدمة بغير واسترد الألف لم يبرأ لو هلك لأن وجوب الرد لم يتعلق بعين تلك الدرهم فلم يعد إليه قديم ملكه ، بخلاف ما لو كان اشترى العبد بعرض التجارة وحال حوله فرد بقضاء لأنه

انساعى قبل يضمن) وهو قول العراقيين من أصحابنا لكونه متعيناً للطلب فالمنع يكون تفويتاً كما في الاستهلاك (وقيل لا يضمن) وهو قول مشايخ ما وراء النهر . قيل وهو الصحيح لعدم التفويت . فإن المنع ليس بتفويت لجواز أن يكون منعه لاختيار الأداء في محل آخر . بخلاف الاستهلاك فإنه قد وجد منه التعدى على محل مشغول بخلاف الغير بالإتلاف فجعل المحل قائماً جزاً له . ونظراً لصاحب الحق إذ لو لم يجعل كذلك لما وصل إلى التفرير شيء . لأن كل من وجبت عليه الزكاة لم يعجز أن يصرف النصاب إلى حاجته بلا ضمان . وقوله (وفي هلاك البعض يسقط بقدره) أى بقدر المالك (اعتباراً للبعض بالكل) فإن قيل : قد ثبت أن الزكاة واجبة بقدره ميسرة باشتراط النصاب

(وإن قدم الزكاة على الحول وهو مالك للنصاب جاز) لأنه أدى بعد سبب الوجوب فيجوز كما إذا كفر بعد

عاد إليه قديم ملكه . وإن كان بغير قضاء ضمن لأنه بيع جديد في حق الزكاة وعن هذا قلنا لو باع عبد الخدمة بألف فحال على الثمن الحول فرد بعب بقبضاء أو رضاء زكى الثمن لعدم التعين ، ولو باعه بعرض للتجارة فرد بعب بعد الحول إن كان قبضاء لم يرك البائع العرض لأنه مضطر ، ولا العبد لأنه كان للخدمة وقد عاد إليه قديم ملكه وإن كان بلا قبضاء لم يرك المشتري العرض وزكاة البائع لأنه كالبيع الجديد حتى يصير العبد الذى اشتراه للتجارة لأن الأصل كان للتجارة ، فكذا العبد فإن نوى فيه الخدمة كان زكاة العرض مضمونا عليه لأنه استهلكه حيث استبدله بغير مال التجارة . والله سبحانه أعلم (قوله وهو مالك للنصاب) تنصيص على شرط جواز التعجيل فلو ملك أقل فعجل خمسة عن مائتين ثم تم الحول على مائتين لانيوز . وفيه شرطان آخران أن لا ينقطع النصاب في أثناء الحول ، فلو عجل خمسة من مائتين ثم هلك ما في يده إلا درهما ثم استفاد فتم الحول على مائتين جاز ما عجل . بخلاف ما لو لم يبق الدرهم وأن يكون النصاب كاملا في آخر الحول . فلو عجل شاة من أربعين وحال الحول وعنده تسعة وتلاثون فلا زكاة عليه حتى أنه إن كان صرفها للفقراء وقعت نفلا . وإن كانت قائمة في يد الساعى أو الإمام أخذها . ولو كان الأداء في آخر الوقت وقع عن الزكاة وإن انقص النصاب بأدائه ذكره في النهاية نفلا من الإيضاح وهو في فصل الساعى خلاف الصحيح . بل الصحيح فيها إذا كانت في يد الساعى وقوضها زكاة فلا يسردها كما في الخلاصة . رجل له مائتا درهم حال عايبا الحول إلا بواضع فمضى من زكاتها شيئا ثم حال الحول على ما بقي لا زكاة عليه . وعلى هذا لو تصدق بشاة بنية الزكاة على الفقير من أربعين شاة فتم الحول لانيوز عن الزكاة . أما لو عجل شاة عن أربعين إلى المصدق فتم الحول والشاة في يد المصدق جاز . وهو المختار لأن الدفع إلى المصدق لا يزيل ملكه عن المدفوع . وبسطه في شرح الزايدات إذا عجل خمسة من مائتين فأما إن حال الحول وعنده مائة وخمسة وتسعون أو استفاد خمسة أخرى فحال على مائتين أو انتقص من الباقي درهم فصاعدا : الفصل الأول : إذا لم ترد ولم تنقص . فإن كانت تلك الخمسة قائمة في يد الساعى فالقياس أن لا تجب الزكاة وبأخذ الخمسة من الساعى لأنها خرجت عن ملكه بالدفع إلى الساعى ، وإن لم تخرج فهي في معنى الضمار لأنه لا يملك الاسترداد قبل الحول . وفي الاستحسان تجب الزكاة لما ذكرنا أن يد الساعى في القبول يد المالك قبل الوجوب ، فقيامها في يده كقيامها في يد المالك ، ولأن المعجل يحتمل أن يصير زكاة فتكون يده يد الفقراء . ويحتمل أن لا يصير زكاة فتكون يده يد المالك : فاعتبرا يده يد المالك احتياطا ، ولأن القول بنى الوجوب يؤدى إلى المناقضة . بيانه أنا لو لم نوجب الزكاة بقيت الخمسة على ملك المالك فتين أنه حال الحول والنصاب كامل فتجب الزكاة على عدم تقدير إيجاب الزكاة . وإذا قلنا تجب يجب مقصورا على الحال لا مستندا لأنه لو استند الوجوب إلى أول

وما وجب بصفة لا يبقى بكونها وقد زال اليسر بفوات بعض النصاب فكان الواجب أن لا يبقى عليه شيء كابتداء الوجوب فإنه لا يثبت ببعض النصاب . أجيب بأن اليسر فيها لم يكن من حيث اشتراط النصاب بل من حيث اشتراط صفة التام ليكون المؤدى جزءا من المال التام لئلا ينتقص به أصل المال . وإنما اشترط أصل النصاب في الابتداء ليصير المكلف به أهلا للإغناء فإنه لا يتحقق إلا من الغنى . والشرع قدر الغنى بالنصاب كما عرف في الأصول ، وإنما يسقط عند هلاك الكل لقوات التام الذى تعلق به اليسر . وإذا هلك البعض بقي اليسر ببقاء التام في ذلك القدر فيبقى بقسطه . قوله (وإن قدم الزكاة على الحول) أى أدائها قبل حوال الحول (جاز) عندنا خلافا

الحول بقى النصاب ناقصا في آخر الحول فيبطل الوجوب ، وإنما لم يملك الاسترداد لأنه عينا زكاة من هذه السنة ، فإدام احتمال الوجوب قائما لا يكون له أن يسترد ، كمن نقد الثمن في بيع بشرط الخيار للبايع لا يملكه الاسترداد فالحاصل أنه تعلق حق الفقراء به مع بقاء ملك المالك ، ولهذا لم يصرف ضاراً لأنه أعدها لغرض والمدة لغرض ليس ضاراً فجعلها ضاراً مبطل لغرضه ، وكذا لو كان الساعي استهلكها أو أنفقها على نفسه قرضاً لأن بذلك وجب المثل في ذمته ، وذلك ككتياف العين في يده ، وكذا لو أخذها الساعي ، عمالة ، لأن العمالة إنما تكون في الواجب لأن قبضه لا واجب يكون للفقراء فيتحقق حينئذ سبب العمالة وما قبضه غير واجب . ولا يقال : ما في ذمة الساعي دين وأداء الدين من العين لا يجوز . لأننا نقول : هنا إذا كان الدين على غير الساعي ، أما إذا كان على الساعي فيجوز لأن حق الأخذ له فلا يفيد الطلب منه ثم دفعها إليه . وإن كان الساعي صرفها إلى الفقراء أو إلى نفسه وهو فقير لا تجب الزكاة لأن الساعي مأمور بالصرف إليهم . ولو صرف المالك بنفسه يصير ملكاً وينتقص به النصاب فكذلك هنا . ولو ضاعت من الساعي قبل الحول ووجدتها بعده لا تجب الزكاة وللمالك أن يستردها . كما لو ضاعت من يد المالك نفسه فوجده بعده ، وإنما يملك الاسترداد لأنه عينا لزكاة هذه السنة ولم تصر . قلت : لأن بالضياح صار ضاراً ، فلو لم يستردها حتى دفعها الساعي إلى الفقراء لم يضمن إلا إن كان المالك ناه . قيل هذا عندها ، أما عند أبي حنيفة يضمن ، وأصله الوكيل بدفع الزكاة إذا أدى بعد أداء الموكل بنفسه يضمن . عنده علم بأدائه أولاً . وعندهما لا إلا أن علمه . الفصل الثاني : إذا استفاد خمسة فتم الحول على مائتين يصير المؤدى زكاة في الوجوه كلها من وقت التعجيل . وإلا يلزم هنا كون الدين زكاة عن العين في بعض الوجوه : ولا تجب عليه زكاة تلك الخمسة وإن كانت قائمة عند الساعي . أما عند فلاه لا يرى الزكاة في الكسور . وأما عندهما فلأنها ظهر خروجها من ملكه من وقت التعجيل . وهذا التعليل إنما يخصها في مثل هذه الصورة . فأما لو ملك مائتين فجعلها كلها صح ولا يستردها قبل الحول كما في غيرها لاحتمال وقوعها زكاة بأن يستفيد قبل تمام الحول ثمانية آلاف . فلو استفادها لا تجب زكاة هذه المائتين لهذه العلة بالاتفاق . الفصل الثالث : إذا انتقص عما في يده فلا تجب في الوجوه كلها فيسترد إن كانت في يد الساعي ، وإن استهلكها أو أكلها قرضاً أو بجهة العمالة ضمن ، ولو تصدق بها على الفقراء أو نفسه وهو فقير لا يضمن لما قلناه إلا إن تصدق بها بعد الحول فيضمن عنده علم بالنقصان أو لم يعلم . وعندهما إن علم ، ولو كان ناه ضمن عند الكل . واعلم أن ما ذكره في الفصل الأول من أن الساعي إذا أخذ الخمسة عمالة ثم حال الحول ولم يكمل النصاب في يد المالك تقع الخمسة زكاة بناء على وجوب الزكاة في هذه الصورة بسبب لزوم الضمان على الساعي لأنه لا عمالة في غير الواجب ذكر في مثله من السائمة خلافه بعد قريب وقال ما حاصله : إذا عجل شاة عن أربعين فتصدق بها الساعي قبل الحول وتم الحول ولم يستفد شيئاً يقع تطوعاً ولا يضمن ، ولو باعها الساعي للفقراء فتصدق بضمنها فذلك ، فإن كان الثمن قائماً في يده يأخذها المالك لأنه بدل ملكه ، ولا تجب الزكاة لأن نصاب السائمة نقص قبل الحول ولا يكمل بالثمن . فإن كانت الشاة قائمة

لمالك . وذكر في الأمرار زفر بدل مالك له أن حولان الحول شرط كالنصاب . وتقديم المشروط على الشرط لا يجوز كما لو قدم على النصاب . ولنا أنه أدى بعد سبب الوجوب وهو جائز كما إذا صلى في أول الوقت وصام المسافر في رمضان وأدى الدين المؤجل ، وحولان الحول شرط وجوب الأداء وكلامنا في جوازه وصار كما إذا

الجرح، وفيه خلاف مالك (ويجوز التعجيل لأكثر من سنة) لوجود السبب . ويجوز لنصب إذا كان في ملكه نصاب واحد خلافاً لـ زفر لأن النصاب الأول هو الأصل في السببية والزائد عليه تابع له ، والله أعلم .

في يد الساعي حارت زكاة كما قلدها لأن قيامها في يده كقيامها في يد المالك . ولو كان الساعي أخذها من عماله وأشهد على ذلك أو جعلها الإمام له عمالة فتم الحول وعند المالك تسعة وثلاثون والمعجل قائم في يد الساعي فلا زكاة عليه ، وبستردها لأنها لما أخذها من العمالة زالت عن ملكه فانتقص النصاب فلا تجب الزكاة . وله أن يستردها لأنها في يده بسبب فاسد . فإن كان الساعي باعها قبل الحول أو بعده فالبيع جائز كالشترى شراء فاسداً إذا باع جاز ببيعته وبضمن قيدها للمالك ويكون الثمن له لأنه بدل ملكه . فإن قلت : لم كان هذا الاختلاف . قلت : لأنه لما خرجت عن ملك المعجل بملك السبب فحين تم الحول يصير ضامناً بالقيمة والسائمة لا يكتل نصاباً بالدين كما ذكرنا ، هذا ومهما تصدق الساعي مما عجل من نقد أو سائمة قبل الحول فلا ضمان عليه ، بل إما أن يقع فلا إن لم يكتل . أو بعضه إن كان عن نصب في يده فهلك بعضها أو قرضاً أو بعهده في موضع لتجب الزكاة . كما لو انتقص النصاب ضمن علم أو لا عند أبي حنيفة . وعندنا لا يضمن إلا إن علم بالانتقاص . فإن كان المالك نجاه بعد الحول ضمن عند الكل وقبلة لا (قوله وفيه خلاف مالك) هو يقول الزكاة إسقاط الواجب ولا إسقاط قبل الوجوب . وصار كالصلاة قبل الوقت يجامع أنه أداء قبل السبب إذ السبب هو النصاب الحولي ولم يوجد . قلنا لا نسلم اعتبار الزائد على مجرد النصاب جزءاً من السبب بل هو النصاب فقط . والحول تأجيل في الأداء بعد أصل الوجوب فهو كالدين المؤجل . وتعجل الدين المؤجل صحيح . فالأداء بعد النصاب كالصلاة في أول الوقت لا قبلة . وكصوم المسافر رمضان لأنه بعد السبب . بخلاف العشر لا يجوز تعجيله لأنه يكون قبل السبب ، إذ السبب فيه الأرض النامية بالخارج تحقيقاً ، فلم يخرج بالفعل لا يتحقق السبب . وبدل على صحة هذا الاعتبار ما في أبي داود والترمذي من حديث علي رضي الله عنه « أن العباس سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم في تعجيل زكاته قبل أن يحول عليه الحول مسارة إلى الخبز فأذن له في ذلك » ولو سلم ما ذكر فصفة الحول تستند إلى أول الحول لأنه محال عليه . والحول اسم لأوله إلى آخر ، ففي أوله يثبت جزء من السبب وقد ثبت الحكم في مثله عند وجود جزئه إذا كان الباقي متربطاً واقعاً ظاهراً كالترخص في ابتداء السفر ، وفيه نظر . إذ قد يقال على ما أوردناه فيما غير علة الرخصة قصد أقل السفر أخذاً فيه لا وجود أقله فالترخص في ابتدائه بعد تمام السبب : على أنا لا نجزم بوقوع المعجل زكاة في الحال بل ذلك موقف إلى آخر الحول . فإن تم والنصاب كامل تبين ذلك وإلا تبين أنه وقع فلا (قوله ويجوز التعجيل لأكثر من سنة) وعليه يتفرع ما لو كان له أربع مائة فعجل عن خمسمائة ظاناً أنها في ملكه له أن يحتسب الزيادة من السنة الثانية . ولو حال على مائتين فأدى خمسة وعجل خمسة ثم استفاد عشرة جاز . وقال زفر : لا يجوز المعجل عن السنة الثانية لأنه لما تم الحول وجبت الزكاة فانتقص النصاب فقد وجد الحول الثاني والنصاب منتقص . قلنا : الوجوب يقارن دخول الحول الثاني فيكون الانتقاص بعده فلم يقع انعقاد الحول (قوله ويجوز لنصب إذا كان في ملكه نصاب واحد) وقال زفر : لا يجوز إلاعاً في ملكه وإلا لزم تقديم الحكم

كثير بعد الجرح (ويجوز التعجيل لأكثر من سنة) لأن ملك النصاب سبب وجوب الزكاة في كل حول مالم ينتقص ، وجواز التعجيل باعتبار تمام السبب . وفي ذلك الحول الأول والثاني سواء (ويجوز لنصب إذا كان في ملكه نصاب واحد خلافاً لـ زفر) فإذا كان له خمس من الإبل فعجل أربع شياء ثم تم الحول وفي ملكه عشرون من

على السبب . وجوابه أن النصاب الأول هو السبب الأصلي وما سواه تبع له فلم يتقدم السبب . وفيه أن يقال : إن اعتبر سببا لوجوب عشرة مثلا فباطل وإلا لا يفيد . وكونه الأصل بمعنى أول مكسوب لا يوجب لزوم هذا الاعتبار شرعا إلا بمعنى لكنه قد وجد فهو الدليل . فلو ملك مائتين فعجل منها خمسة وعشرين عن ألف ثم استفادها فتم الحول وعنده ألف جاز عن الألف . وفي فتاوى قاضيهان : لو كان له خمس من الإبل الخوامل : يبنى الحبلى فعجل شاتين عنها وعما في بطونها ثم نتجت خسا قبل الحول أجزأه عما عجل . وإن عجل عما تحمل في السنة الثانية لا يجوز اه . وقد يقال : ليس في هذا أكثر من كونه عين المدفوع عنه . ولو كان المدفوع عنه في يده فأخرج عنه عينا قدر زكاته وعنده من جنسه غيره أيضا لا يضر ويلعوا تعيينه . فكذا هنا إذ لا فرق سوى أن أخرج عنه معدوم في الحال . وذلك لا يمنع الجواز لأن جواز التعجيل لنصب ليست في ملكه يستلزم جوازه والمزوم ثابت فكذا الآخر . وإذ قد انشقنا إلى ذكر الأصل المذكور وهو أن التعيين في المجلس الواحد لغو فأنذكر من فروعه . رجل له ألف درهم بيض وألف سود فعجل خمسة وعشرين عن البيض فهلك البيض قبل تمام الحول ثم تم لا زكاة عليه في السود ويكون المخرج عنها . وكذا لو عجل عن السود فهلكت وتم على البيض ولو حال وهما عنده ثم ضاع أحد المالين كان نصف ما عجل عما بقي وعليه تمام زكاة ما بقي . وكذا لو أدى عن أحدهما بعد الحول كان الأداء عنها . وفي التوارد خلاف هنا قال : إذا عجل عن أحد المالين بعينه ثم هلك بعد الحول لا يجوز شيء من المعجل عن الباقي وعليه زكاته . والظاهر الأول . ولو كان له ألف فعجل عشرين ثم حال الحول ثم هلك منها ثمانمائة درهم وبقيت مائتا درهم فعليه درهم واحد لأن العشرين تشيع في الكل فيكون قد أعطى عن كل مائتين أربعة دراهم وبقي لكل مائتين درهم . ولو هلكت الثمانمائة قبل الحول فلا شيء عليه لأنه تبين أنه لا زكاة عليه إلا في مائتين . ولو كان له ألف درهم ومائة دينار فعجل عن الدنانير قبل الحول دينارين ونصفا ثم ضاعت قبل الحول وحال على الدراهم جاز ما عجل عن الدراهم إذا كان يساوي خمسة وعشرين درهما وإلا كمل . وكذا لو عجل خمسة وعشرين عن الدراهم ثم هلك جاز عن الدنانير ببقية . وإن لم يهلك أحدهما حتى حال الحول ثم هلك فالمال الذي عجل عنه كان المعجل عن المالين إلى آخر ما قدمنا في البيض والسود . وهنا بناء على اتحاد الجنس في التقنين بدليل ضم أحدهما إلى الآخر ليكمل النصاب ، بخلاف ما لو كان له خمس من الإبل وأربعون من الغنم فعجل شاة عن أحد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الآخر . ولو كان له عين ودين فعجل عن العين فهلك قبل الحول جاز عن الدين : وإن هلكت بعده لا يقع عنه . والله سبحانه أعلم .

الإبل جاز عن الكل عندنا . وعنده لا يجوز إلا عن الخمس لأن كل نصاب في حق الزكاة أصل في نفسه . فكان التعجيل على النصاب الثاني كالتعجيل على الأول . وفي ذلك تقديم الحكم على السبب وهو لا يجوز . ولما أن النصاب الأول هو الأصل في السببية والزائد عليه تابع له : ألا ترى إلى من كان له نصاب في أول الحول ثم حصل له نصب في آخر الحول ثم تم الحول على النصاب الأول ولم يتم على الباقية جعل كأنه تم الحول على النصاب كلها ووجب أداء الزكاة عن المجموع بالاتفاق ، فكذلك يجعل النصب الآخر كالموجودة في أول الحول في حق التعجيل .

(باب زكاة المال)

(فصل في القفصة)

(ليس فيها دون مائتي درهم صدقة) لقوله عليه الصلاة والسلام « ليس فيها دون خمس أواق صدقة » والأوقية أربعون درهما (فإذا كانت مائتين وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم) لأنه عليه الصلاة والسلام

(باب زكاة المال)

ما تقدم أيضا زكاة مال إلا أن في عرفنا يتبادر من اسم المال التقدير والعروض . وقدم القفصة على الذهب اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « ليس فيها دون خمس أواق صدقة ») أخرجه البخاري هكذا « ليس فيها دون خمسة أوسق صدقة . ولا فيها دون خمس ذود صدقة . ولا فيها دون خمس أواق صدقة » وأخرجه مسلم « ليس فيها دون خمس أواق من الورق الحديث . وقوله والأوقية أربعون درهما يحتمل أنه من كلام المصنف أخذنا من تقدير أصدقة أزواجه عليه الصلاة والسلام « قالت عائشة : كانت ثلثي عشرة أوقية ونشا فتلك خمسمائة . قال أبو مسلمة : قلت ما النش ؟ قالت : نصف أوقية » رواد مسلم . ويحتمل أنه أراد من تمام الحديث . وشاهده ما أخرجه الدارقطني عنه عليه الصلاة والسلام « لا زكاة في شيء من القفصة حتى تبلغ خمس أواق والأوقية أربعون درهما » مختصر وفيه يزيد بن سنان الرهاوي أبو فروة : ضعف . والأوقية أفعولة فتكون الممزة زائدة . وهي من الوقاية لأنها تقي صاحبها الحاجة . وقيل هي فعلية فالممزة أصلية وهي من الأوق وهو الثقل . ولم يذكر في نهاية ابن الأثير إلا الأول قال : وهما زائدة ويشدد الجمع ويخفف مثل أنفية وأنافي وأناف . وربما يجيء في الحديث وقية وليست بالعالية (قوله فإذا كانت مائتي درهم الخ) سواء كانت

(باب زكاة المال)

لما قدم ذكر زكاة السوائم لما قلنا أعقبه بذكر غيرها من أموال الزكاة . قال محمد رحمه الله : المال كل ما يملكه الناس من دراهم أو دنائير أو حنطة أو شعير أو حيوان أو ثياب أو غير ذلك . والمصنف ذكر المال وأراد غير السوائم على خلاف عرف أهل البادية فإن اسم المال عندهم يقع على النعم . وعلى عرف أهل الحضر فإنه عندهم يقع على غير النعم .

(فصل في القفصة)

قدم فصل القفصة على غيرها لكونها أكثر تناولا في الأيلى . والأوقية بالتشديد أفعولة من الوقاية لأنها تقي صاحبها من القفص . وقيل هي فعلية من الأوق وهو الثقل . والجمع الأواق بالتشديد أفاعيل كالأصاحي وبالتخفيف أفاعل . وكلامه ظاهر .

(قال المصنف : فإذا كانت مائتين وحال عليها الحول) أقول : قال ابن الهمام : سواء كانت مصكوكة أولا . وكذا عشرة المهر . وفي غير الذهب والفضة لا يجب الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصابا مصكوكا من أحدهما لأن لزومها مبنى على الضم . والعرف أن يقوم بالمصكوك . وكذا نصاب الدرقة احتياط للدره انتهى . فالمراد بالدرهم حيثن الدرهم الذي يقدر به الأشياء لا القفصة المعسوبة أو يقدر المضاف : أي فيما دون

كتب إلى معاذ رضى الله عنه أن خذ من كل مائتي درهم خمسة دراهم . ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال . قال (ولا شيء في الزيادة حتى تبلغ أربعين درهما فيكون فيها درهم ثم في كل أربعين درهما درهم) وهذا عند أبي حنيفة وقالوا : مازاد على المائتين فزكاته بحسابه . وهو قول الشافعي لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث على « وما زاد على المائتين فبحسابه » ولأن الزكاة وجبت شكرا لتعاسة المان . واشترط النصاب في الابتداء لتحقق الفنا وبعد النصاب في السوائم تحزرا عن التشقيص . ولأبي حنيفة قواه عليه الصلاة والسلام في حديث معاذ « لا تأخذ من الكسور شيئا »

مصكوكة أو لا ، وكذا عشرة المهر . وفي غير الذهب والفضة لا تجب الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصابا مصكوكا من أحدهما لأن لزومها مبنى على التقويم ، والعرف أن يقيم بالمصكوك ، وكذا نصاب السرقة احتياطاً للدرء (قوله كتب إلى معاذ) الله تعالى أعلم به ، وإنما في الدارقطني « أنه عليه الصلاة والسلام أمر معاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن أن يأخذ من كل أربعين دينارا دينارا ، ومن كل مائتي درهم » الحديث : وهو معلول بعد الله بن شبيب ، ولا يضر ذلك بالمدعى فإن أحاديث أخذ ربع العشر من الرقة مفسدة من كل أربعين درهما درهم كثيرة شميرة (قوله فزكاته بحسابه) في الدرهم الزائد جزء من أربعين جزءا من درهم ، ومما يبنى على هذا الخلاف لو كان له اثنان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه عشرة وعندهما خمسة لأنه وجب عليه في العام الأول خمسة وثمان مئتين في الدين في العام الثاني مائتان إلا ثمن درهم فلا تجب فيه الزكاة . وعنده لا زكاة في الكسور فيبقى العالم مائتين ففيها خمسة أخرى (قوله في حديث علي) تقدم حديثه في زكاة العوالم والحوامل وفي أول كتاب الزكاة في مسألة الحول (قوله وبعد النصاب في السوائم الخ) جواب عن مقدر هو أنه قد عفي بعد النصاب في السوائم أعداد فقال ذلك فيها تحزرا عن التشقيص . أي لإيجاب الشقص لما فيه من ضرر الشركة على الملاك وليس ذلك بالأزام هنا (قوله ولأبي حنيفة الخ) روى الدارقطني عن معاذ « أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره أن لا يأخذ من الكسور شيئا »

وقوله (فيكون فيها درهم) يعني مع الخمسة . وهكذا في كل أربعين درهما درهم مع ماسبق عند أبي حنيفة رحمه الله وقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وقال : مازاد على المائتين فزكاته بحسابه قلت الزيادة أو كثرت . حتى إذا كانت الزيادة درهما ففيه جزء من أربعين جزءا من درهم . وهو قول علي وابن عمر وبه أخذ الشافعي لقول علي رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « وما زاد على المائتين فزكاته بحسابه » ولأن الزكاة وجبت شكرا لتعاسة المال والكل مال . فإن قيل : فعلام شرط النصاب في الابتداء ؟ أجاب بقوله ليتحقق الفنا ليصير المكلف به أهلا للإغناء كما ذكرنا من قبل . فإن قيل : لو كان اشتراطه لذلك لما شرط في السوائم في الانتهاء كما شرط في الابتداء . أجاب بقوله تحزرا عن التشقيص وهو غير موجود في محل النزاع (ولأبي حنيفة) قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين وجهه إلى اليمن : لا تأخذ من الكسور شيئا (قيل معناه : لا تأخذ من الشيء الذي يكون المأخوذ منه كسورا فسمه كسورا باعتبار ما وجب .

وزن سائتي درهم (قوله أجاب بقوله تحزرا عن التشقيص وهو غير موجود في محل النزاع) أقول : أي التشقيص الذي يعد عيبا (قوله ولأبي حنيفة رحمه الله قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضى الله عنه حين وجهه إلى اليمن « لا تأخذ من الكسور شيئا » قيل معناه : لا تأخذ من الشيء الذي يكون المأخوذ منه كسورا) أقول : ويجوز أن يكون من الكسور بيانا لشيئا (قوله فسمه كسورا باعتبار ما يجب فيه) أقول : فيكون من

وقوله في حديث عمرو بن حزم « ليس فيما دون الأربعين صدقة » ولأن الحرج مدفوع ، وفي إيجاب الكسور ذلك لتعسر الوقوف ،

وهو ضعيف بالنهال بن الجراح . وأما منسبه المصنف إلى حديث عمرو بن حزم فقال عبد الحق في أحكامه : روى أبو أويس عن عبد الله ومحمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم عن أبيهما عن جدتهما عن النبي صلى الله عليه وسلم « أنه كتب هذا الكتاب لعمر بن حزم الحديث . وذكر في الفضة فيه « ليس فيها صدقة حتى تبلغ مائتي درهم ، فإذا بلغت مائتي درهم فقبها خمسة دراهم ، وفي كل أربعين درهما درهم . وليس فيما دون الأربعين صدقة » ولم يعزه عبد الحق لكتاب . وكثيرا ما يفعل ذلك في أحكامه . والموجود في كتاب ابن حزم عند النسائي وابن حبان والحاكم وغيرهم « وفي كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم » وما زاد في كل أربعين درهما درهم » وروى ابن أبي شيبة قال : حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن عاصم عن الحسن قال : كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري « فأزاد على المائتين في كل أربعين درهما درهم » وتقدم في الحديث المصحح قوله صلى الله عليه وسلم « حاتوا ربع العشر من كل أربعين درهما درهم » فقوله من كل أربعين درهما درهم خرج تفسيرا لقوله حاتوا ربع العشر فيفيد حاتوا ربع العشر على هذا الوجه لأن هذه الجملة في موضع الحال من المفعول فتكون قبدا في عامله الذي هو الأمر بالإعطاء فيكون الوجوب على هذا الوجه . بقي أن يقال : فصراه أنه لم يتعرض للنفي عما دونها إلا بمفهوم الصدقة ، ولا يعتبر عندنا أو بالإضافة إلى العلم الأصلي . وحديث علي متعرض لإيجابه . ولو اعتبر المفهوم كان المنطوق مقدما عند المعارضة . خصوصاً وفيه الاحتياط . فالأولى حينئذ إثبات المعارضة بين

فإن قيل : يجوز أن يكون المراد ما قبل المائتين بدليل أنه قال في حديث معاذ عقيب « هنا فإذا بلغ الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم » فالجواب أن المراد بما قبل المائتين وما بعده لأنه قال عقيب قوله في حديث معاذ « فإذا بلغ الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تأخذ مما زاد حتى يبلغ أربعين درهما فتأخذ منها درهما » هكذا ذكر أبو بكر الرازي في شرحه مختصر الطحاوي مسندا إلى معاذ بن جبل ، فيجعل قوله « إذا بلغ الورق » إلى آخر الحديث بيانا وتفسيرا لقوله « لا تأخذ من الكسور شيئا » لئلا يلزم التكرار (وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث عمرو بن حزم « ليس فيما دون الأربعين صدقة ») وذلك لئلا يكون بعد المائتين لأن ما قبله ليس فيه ولا فيما بعده صدقة ، وهذا محكم فلا يعارضه حديث علي لاحتجال أن يراد بالزيادة على المائتين أربعين واحتماله ما ذكره (ولأن الحرج مدفوع) وهو واضح (وفي إيجاب الكسور ذلك) أي الحرج (لتعسر الوقوف) لأنه إذا ملك مائتي درهم وسبعة دراهم

فبيل ذكر الحال وإرادة العمل فإن الأموال على الزكاة (قوله فإن قيل : يجوز أن يكون المراد ما قبل المائتين بدليل أنه قال عقيب هذا في حديث فإذا بلغ الخ) أقول : يعني قال في حديث معاذ رضي الله عنه : فإذا بلغ بالغ الفداء التعقيب (قوله والجواب أن المراد بما قبل المائتين وما بعده الخ) أقول : لا ينبغي عليك أن تذكره ليس فيه دلالة على ما دعاه ، وكيف يلزم التكرار إذا حمل الأول على ما قبل المائتين وما بعده على ما بعده فيخرج على المصنف أنه كان ينبغي له أن يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم ولا تأخذ مما زاد حتى يبلغ أربعين درهما فخذ منها خمسة دراهم ولا تأخذ من الكسور محتمل للعمل على ما قبل المائتين (قوله فيجعل قوله إذا بلغ الورق إلى آخر الحديث بيانا وتفسيرا للخ) أقول : فلا يكون الفاء التعقيب بل التفسير كما في قوله تعالى . ونادى نوح ربه فقال - (قوله لأن ما قبله ليس فيه الخ) أقول : إنما يعلم ذلك بتطعيمه صلى الله عليه وسلم ، فلا يدل على عدم جواز العمل على ما قبل المائتين ، والأول أن يقال قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون الأربعين صدقة عام يتناول ما قبل المائتين وما بعده فيتم المرام (قوله وهذا محكم فلا يعارضه حديث علي) أقول : أي كاشم في القوة لا أنه محكم حقيقة وكيف وهو محتمل التسخ .

والمعتبر في الدرهم وزن سبعة . وهو أن تكون عشرة منها وزن سبعة مثاقيل . بذلك جرى التقدير في ديوان عمر واستقر الأمر عليه

حديث على وحديث عمرو بن حزم وأثر عمر فلانها يفيدان أن تمام حكم مازاد أن يجب في كل أربعين درهم فلا يكون من حكم مازاد خلاف ذلك وإلا لم يكن بياناً للحكم مازاد بل لبعضه فإن قيل : يحمل على إرادة ما زاد من الأربعينات دفعا للمعارضة . قلنا ليس بأولى من اعتبار مثله في حديث على بأن يحمل ما زاد فيحسابه : أي مازاد من الأربعينات فيحساب الخمسة في المائتين وهو أن يكون فيها درهم . فإن قيل : بل الحمل في معارض حديث على أولى منه فيه لأنه موجب وذلك مسقط فيكون فيه الاحتياط . وظن أن حديث معاذ نهى فيقدم غلط بأدنى تأمل . لأنه إنما نهى المصدق . وكلامنا فيما يرجع إلى رب المال وهو ليس بمنهى أن يعطى بل الواقع في حقه تعارض السقوط والوجوب . قلنا : ذلك لو لم يكن ملزوما للحرج العظيم والتعذر في بعضها في كثير من الصور وهو ما أشار إليه المصنف بقوله لتعذر الوقوف . وذلك أنه إذا ملك مائتي درهم وسبعة دراهم وجب عليه على قوله خمسة وسبعة أجزاء من أربعين جزءا من درهم . فإذا لم يؤد حتى جاءت السنة الثانية كان الواجب عليه زكاة مائتي درهم ودرهم وزكاة ثلاثة وثلاثين جزءا من درهم وذلك لا يعرف . ولأنه أوثق لقياس الزكوات لأنها تدور بغض ونصاب (قوله والمعتبر في الدرهم الخ) هذا الاعتبار في الزكاة ونصاب الصدقة والمهر وتقدير الديارات . وإذا قد أخذ المقال في تعريف الدرهم فلا بد من النظر فيه . وظاهر كلام المصنف في صدقة الذهب أنه معروف . قال أبو عبيد في كتاب الأموال . ولم يزل المقال في آباء الدرر محدودا لا يزيد ولا ينقص . وكلام السجواني في كتاب فقه التركات خلافا . قال الدينار : بسنجة أهل الحجاز عشرون قيراطا والقيراط خمسة شعيرات ، فالدينار عندهم مائة شعيرة وعند أهل سمرقند ستة وتسعون شعيرة . فيكون القيراط عندهم طسوجا وخمسة . وذكر فيه أيضا في تحديد الدينار مطلقا فقال : اعلم أن الدينار ستة دوانق والدانق أربع طسوجات والطسوج حبتان وأربعة شعيرات والشعيرة ستة خردال والخردلة اثنا عشر فلسا والفلس ست قيتلات والقيتل ست نقيرات

يجب عليه عندهما خمسة دراهم وسبعة أجزاء من أربعين جزءا من درهم فتعسر معرفة سبعة أجزاء من أربعين جزءا من درهم فحينئذ لا يقدر على الأداء في السنة الأولى . فإذا جاءت السنة الثانية وجب عليه زكاة ما بقي من المال بعد الزكاة لأن دينها مستحق وإن لم يؤد وذلك مائتا درهم ودرهم وثلاثة وثلاثون جزءا من أربعين جزءا من درهم واحد وزكاة درهم وثلاثة وثلاثين جزءا من أربعين جزءا من درهم يتعسر الوقوف عليه البتة . وقوله (والمعتبر في الدرهم) روى أن الدرهم في الابتداء كانت على ثلاثة أصناف : صنف منها كل عشرة منه عشرة مثاقيل كل درهم مثقال . وصنف منها كل عشرة منه ستة مثاقيل كل درهم ثلاثة أخماس مثقال . وصنف منها كل عشرة منه خمسة مثاقيل كل درهم نصف مثقال . وكان الناس يتصرفون بها ويتعاملون بها فيما بينهم . فلما تولى عمر رضي الله عنه أراد أن يستوفي الخراج بالأكثر . فالتمسوا منه التخفيف . فجميع حساب زمانه ليتوسلوا ويوفقوا بين الدرهم كلها وبين ما رآه عمر وبين ما رآه الرعية . فاستخرجوا له وزن السبعة . وهو معنى قوله (بذلك جرى التقدير في ديوان عمر واستقر الأمر عليه) فتعلق الأحكام به كالزكاة والخراج ونصاب السرقة وتقدير الديارات ومهر

(قوله فتعلق الأحكام به الخ) أقول : فيه إشكال . فإنه كان يؤخذ في زمنه صلى الله عليه وسلم زكاة من الفضة بنصاب الدرهم . ولم يكن

والنقرة ثمان قطميرات والقطميرة اثنا عشرة ذرة انتهى . فإن كان المراد بالخرادل أو الشعيرة المعروف فلا حاجة إلى الاشتغال بتقدير ذلك وهو تعريف الدينار على عرف سمرقند . وتعريف دينار الحجاز هو المقصود إذ الحكم خرج من هناك ، ويوضح ذلك قوله صلى الله عليه وسلم المكيال مكيال أهل المدينة ، والوزن وزن أهل مكة ، لفظ النسائي عن أحمد بن سليمان ووثقه . وإن لم يكن كذلك بل لم فيه اصطلاح خاص فلم يحصل مما ذكره تحديد ولا تمييز عند العقل لأن النقرة حيثئذ هي مبدأ ما يقدر به هذه المسميات الاصطلاحية ولا يعرف شخصها ، وقد لا يقدر على الاعتبار بها لو عرف . وأنت تعلم أن المقصود تقدير كمية شيء موجود ثابت ، والتوصل إلى ذلك لا يتوقف على هذه التكاليفات مع أنه لم يحصل بذلك مقصود وغير واحد اقتصر على التقدير الأول ، والاقتصار على مثله لا يجوز في إفادة التقدير إلا أن يكون المراد الوسط بين الشعيرات المعروفة وإلا يكون تجهيلا ، ولو انتهى إلى الخردل كان حسنا إذ لا تفاوت آحاده وكذا بعض الأشياء ، وهذا كله على تقدير كون الدينار والمقال مترادفين ، والظاهر أن المقال اسم للمقدار المقدر به والدينار اسم للمقدار به بقدرة ذهبيته . وإذ قد عرفت هذا فقالوا كانت الدراهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أصناف : صنف كل عشرة وزن عشرة مثاقيل وصنف كل عشرة وزن خمسة . وصنف كل عشرة بوزن ستة . فلما وقع الخلاف في الإيفاء والاستيفاء ، وقيل أراد عمر أن يستوفي الخراج بالصنف الأول فالتحقوا بالتخفيف .. فجمع حساب زمانه فأخرجوا عشرة وزن سبعة ، وقيل أخذ عمر رضي الله عنه من كل صنف درهما فحاطه فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج الدرهم أربعة عشر قيراطا كل عشرة وزن سبعة مثاقيل فيقي العجل عليها ويجمع الناس عليها .. وهذا صريح في أن كون الدراهم بهذه الزاوية تكن في زمنه صلى الله عليه وسلم ، ولا شك في ثبوت وجوب الزكاة في زمانه عليه الصلاة والسلام وتقديره لها واقضاء عماله إياها خمسة من كل مائتين ، فإن كان المعين لوجوب الزكاة في زمانه الصنف الأعلى لم يميز النقص ، وإن كان مادونه لم يميز تعيين هذه لأنها زيادة على المقدار توجب نفي الوجوب بعد تحققه لأنه على ذلك التقدير يتحقق في مائتين وزن خمسة أو ستة ، فالقول بعدم الوجوب مالم تبلغ وزن مائتين وزن سبعة ملزوم لما ذكرنا ، وظاهر كلام أبي عبيد في كتاب الأموال أن أيها وجد كانوا يزكونها من النوعين فظروا إلى الدرهم الكبير فإذا هو ثمانية دنانير وإلى الدرهم الصغير فإذا هو أربعة دنانير . فوضعوا زيادة الكبير على نقصان الصغير فجعلوها درهمين سواء كل واحد ستة دنانير ثم اعتبروها بالمثاقيل ، ولم يزل المقال في آباء الدهر لا يزيد ولا ينقص فوجدوها عشرة من هذه وزن سبعة مثاقيل انتهى . وإنما سقنا بقية كلامه ليظهر ما فيه من المخالفة لما تقدم ويقتضي أن النصاب ينقسم من الصغار ، وهو الحق لأنهم لم يختلفوا في تفاوت الدراهم صغرا وكبرا في زمانه صلى الله عليه وسلم ، فبالضرورة تكون الأوقية مختلفة أيضا بالصغر والكبر ، وقد أوجب عليه الصلاة والسلام في

النكاح ، وإنما جعلوا ذلك لأحد وجوه ثلاثة : أحدها : أنك إذا جمعت من كل صنف عشرة دراهم صار الكل أحدا وعشرين مثقالا . فإذا أخذت ثلث ذلك كان سبعة مثاقيل . والثاني أنك إذا أخذت ثلاث عشرة من كل صنف وجمعت بين الثلاث الثلاثة المختلفة كانت سبعة مثاقيل . والثالث أنك إذا ألتقت الفاضل على السبعة من العشرة ، أعني الثلاثة ، والفاضل أيضا على السبعة من مجموع البسة والحسنة أعني الأربعة ثم جمعت مجموع

(وإذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة . وإذا كان الغالب عليها النش فهو في حكم العروض يعتبر أن تبلغ قيمته نصاباً) لأن الدرهم لا يتخلو عن قليل غش لأنها لا تنطبع إلا به وتخلو عن الكثير ، فجعلنا الغلبة فاصلة وهو أن يزيد على النصف اعتباراً للحقيقة ، وسنذكره في الصرف إن شاء الله تعالى ، إلا أن في غالب الغش لا بد من نية التجارة كما في سائر العروض . إلا إذا كان تخلص منها فضة تبلغ نصاباً لأنه لا يعتبر في عين الفضة القيمة ولا نية التجارة .

خمس أواق الزكاة مطلقاً من غير تقييد بصنف . فإذا صدق على الصغيرة خمس أواق وجب فيها الزكاة بالنص ، ويؤيده نقل أبي عبيد أنهم كانوا يزكون التوعين . وعن هذا والله أعلم ذهب بعضهم إلى أن المعتبر في حق كل أهل بلد دراهمهم . ذكره قاضيه خان . إلا أني أقول : ينبغي أن يقيد بما إذا كانت دراهمهم لاتنقص عن أقل ما كان وزناً في زمنه عليه الصلاة والسلام وهي مائتة العشرة وزن خمسة لأنها أقل ما قدر النصاب بمائتين منها حتى لا تجب في مائتي من الدرهم المسعوبة الكائنة بمكة مثلاً وإن كانت دراهم قوم . وكأنه عمل إطلاق الدرهم والأواق في الموجود وما يمكن أن يوجد ويسنحدث . ونحن أئمنلناه في الموجود لأن الظاهر أن الإشارة بالكلام إلى ما هو المعلوم الثابت . والله أعلم . فإن لم يكن لم درهم إلا كبيرة كوزن سبعة فالاحتياط على هذا أن تزكى . وإن كانت أقل من مائتين إذا بلغ ذلك الأقل قدر نصاب هو وزن خمسة . ألا يرى أنه إذا لم تكن الدرهم إلا وزن عشرة أو أقل مما يزيد على وزن سبعة وجب الزكاة في أقل من مائتين منها بحساب وزن السبعة . وعن هذا قال في الغاية : درهم مصر أربعة وستون حبة ، وهو أكبر من درهم الزكاة فالنصاب منه مائة وثمانون وحبان انتهى . فإذا لم يثبت أن درهم الزكاة مقدّر شرعاً بما هو وزن سبعة بل بأقل منه لما قلنا وجب أن يعتبر الأقل في الدرهم الكبيرة فتزكى إذا بلغت قدر مائتين من الصغار . والله سبحانه أعلم . ثم ما ذكر في الغاية من درهم مصر فيه نظر على ما اعتبروه في درهم الزكاة ، لأنه إن أراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون شعيرة إذ كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمثقال مائة شعيرة على ما قدمناه فهو إذا أصغراً أكبر . وإن أراد بالحبة أنه شعيرتان كما وقع تفسيرها في تعريف السجواندى الطويل فهو خلاف الواقع . إذ الواقع أن درهم مصر لا يزيد على أربع وستين شعيرة لأن كل ربع منه مقدّر بأربع خرايب والخرنوبة مقدرة بأربع قممات وسط (قوله فهو فضة) أي فتجب فيه الزكاة كأنه كله فضة لا زكاة العروض ولو كان أعدها للتجارة . بخلاف ما إذا كان العش غالباً ، فإن نواها للتجارة اعتبرت قيمتها ، وإن لم ينوها فإن كانت بحيث يتخلص منها فضة تبلغ نصاباً وجدها أو لا تبلغ . لكن عنده ما يضمنه

الفاضلين : أعنى فاضل السبعة من العشرة وفاضل المجموع من الستة والخمسة وهو ما ألقيناه كانت سبعة مثاقيل . فلما كانت سبعة مثاقيل أعدت الأوزان فيها ودارت في جميعها بطريق مستقيم اختاروها . وقوله (فهو في حكم الفضة) واضح . وقوله (كما في سائر العروض الخ) يعني أنها إذا لم تكن للتجارة ينظر إلى ما يتخلص منه من الفضة : فإذا بلغ مائتي درهم تجب الزكاة لأنه لا يعتبر في عين الفضة القيمة ولا نية التجارة ، وإن كان لا يتخلص ذلك فهي كالمضروبة من الصغر كالقدح في شيء فيها إلا إذا كانت للتجارة وقد بلغت قيمتها مائتي درهم فيجب فيها خمسة دراهم .

هذا الوزن في ذلك الزمان ، فعلى الحكم هذا الوزن دون وزن الخمسة والستة يؤدي إلى التسخ ، ولأنه بعده صلى الله عليه وسلم (قال المصنف : وهو أن يزيد على النصف) أقول : نذير التفسير الرجوع إلى الغلبة لتكون في تأويل أن مع الفعل .

(فصل في الذهب)

(ليس فيا دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة . فإذا كانت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال) لما روي

إليها فيبلغ نصابا وجب فيها لأن عين التقدين لا يشترط فيهما نية التجارة ولا القيدة ، وإن لم يخلص فلا شيء عليه لأن الفضة هلكت فيه . إذ لم ينفع بها لا حالا ولا مآلا فبقي العبرة بالغش . وهي عروض يشترط في الوجوب فيها نية التجارة . وعلى هذا التفصيل الذهب المغشوش . وإذا استوى الغش فيهما قيل تجب فيه احتياطا وقيل لا تجب وقيل يجب درهمان ونصف . كلنا حكاه بعضهم . ولا ينبغي أن المراد بقول الوجوب أنه تجب في الكل الزكاة ، ففي مائتين خمسة دراهم كأنها كلها فضة ، ألا ترى إلى تعليقه بالاحتياط وقول النبي معناه لا تجب كذلك . والقول الثالث لا بد من كونه على اعتبار أن يخلص وعنده ما يضمنه إليه فيخصه درهمان ونصف . وحينئذ فليس في المسئلة إلا قولان لأن على هذا التقدير لا يخالف فيه أحد . فحكاية ثلاثة أقوال غير واقع . والذهب المخلوط بالفضة إن بلغ الذهب نصابا ففيه زكاة الذهب وإن بائت الفضة نصابا فزكاة الفضة . لكن إن كانت الغلبة للفضة ، أما إن كانت مخلوبة فهو كله ذهب لأنه أعز وأعلى قيمة ، كذا ذكر والله سبحانه أعلم .

(فصل في الذهب)

(قوله لما روي) يعني حديث معاذ المتقدم في صدقة الفضة وتقدم ما فيه . ولا يفر ذلك بالدعوى فقد تقدم حديث علي في الذهب . وأخرج الدارقطني من حديث عائشة وابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام كان يأخذ من كل عشرين دينارا نصف دينار ومن الأربعين دينارا دينارا . وهو مضاعف لإبراهيم بن إسماعيل بن مجمع . وأخرج أبو أحمد بن زنجويه في كتاب الأموال بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ليس فيما دون المائتين شيء . ولا فيما دون عشرين مثقالا من الذهب شيء » . وفي المائتين خمسة دراهم . وفي عشرين مثقالا نصف مثقال « وفيه العزرى تقدم الكلام فيه . وتقدم في حديث عمرو بن حزم في فصل الإبل قوله عليه الصلاة والسلام « وفي كل أربعين دينارا دينار » وهو حديث لاشك في ثبوته على ما قدمناه

(فصل في الذهب)

قد مر وجه تأخيره عن فصل الفضة (وقوله لما روي) إشارة إلى قوله في أول فصل الفضة كتب إلى معاذ أنخذ . إلى أن قال : ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال . والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم ، وضمير منها راجع إلى ما لأنه في معنى الجمع . آيل تعريف المثل بالثقل بقوله ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم غير صحيح لأنه عرف الدرهم في فصل الفضة بقوله . وهو أن تكون البشرة منها وزن سبعة مثاقيل فتوقف معرفة كل واحد منهما على الآخر وهو دور . والجواب أنه ما عرف الدرهم بالمثقال في فصل الفضة ، وإنما قال المعتبر من أصنافها ما يكون وزن سبعة مثاقيل ، وكان ذلك معروفا فيما بينهم ، ثم قال ههنا : والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف : أي المراد بالمثقال ههنا هو المعروف فيما بين الناس الذي عرف به

(فصل في الذهب)

(قوله فتوقف معرفة كل منهما على الآخر وهو دور) أقول : أي توقف معرفة كل من المثل والدرهم

والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف (ثم في كل أربعة مثاقيل قيراطان) لأن الواجب ربع العشر وذلك فيما قلنا إذ كل مثقال عشرون قيراطا (وليس فيها دون أربعة مثاقيل صدقة) عند أي حقيقة ، وعندها تجب بحساب ذلك وهي مسألة الكسور ، وكل دينار عشرة دراهم في الشرع فيكون أربعة مثاقيل في هذا كاربعين درهما . قال (وفي تبر الذهب والفضة وحليهما وأوانيها الزكاة) وقال الشافعي : لا تجب في حلي النساء ونظام الفضة للرجال لأنه مبتذل في مباح فشابه ثياب البذلة .

(قوله والمثقال ما يكون النخ) قيل هو دور لأنه أخذ كلا من المثقال والدرهم في تعريف آخر فتوقف تصور كل منهما على تصور الآخر . وجوابه أنه لم يذكر هذا تعريفا لأنه قال وهو المعروف ، فأفاد أن المثقال المعروف الذي تداوله الناس وعرفوه مثقالا ، وهذا تصريح بأنه لا حاجة إلى تعريفه كما لا يعرف ما هو بلهـى التصور إذ تحصيل الحاصل محال ، فكان قوله والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة إنما هو لإزالة توهم أن يراد بالمثقال غير المذكور في تعريف الدرهم . فحاصل كلامه حينئذ أنه قال : والمراد بهذا المثقال ذلك الذي تقدم وهو المعروف عند الناس لا شيء آخر . وهذا إن شاء الله تعالى أحسن مما حاول في النهاية وغيرها من الدفع مما لو أوردته أدى إلى طول مع أنه لا يتم بأدنى تأمل (قوله وكل دينار عشرة دراهم في الشرع) أي مقوم في الشرع بعشرة كذا كان في الابتداء . فإذا ملك أربعة دنائير فقد ملك ما قيمته أربعون درهما مما لا يتوقف الوجوب فيه على نية التجارة فيجب فيه ثلث الدرهم وهو قيراطان بناء على اعتبار الدينار عشرين قيراطا . فلا بد ما أورد به بعضهم عليه في هذا المقام (قوله وحليهما) سواء كان مباحا أو لا حتى يجب أن يضم الخاتم من الفضة وحلية السيف والمصحف وكل ما انطلق عليه الاسم (قوله فشابه ثياب البذلة) حاصله قياس الحلى بثياب البذلة بجامع الابتذال في مباح ودفعه اعتبار ما عينه مانعا من الوجوب في الفرع وإن كان مانعا في الأصل . وذلك لأن مانعته في الأصل بسبب أنه يمنع وجود السبب بمنع جزئه : أعنى الثناء له لثباته ولا لأمر آخر . ومنعه ذلك في التقدين منتف لأنهما خلقا ليتوصل بهما إلى الإبتذال . وهذا معنى الاستثناء فقد خلقا للاستثناء ولم يخرجهما الإبتذال عن ذلك ، فالثناء التقديري حاصل وهو المعتبر بالإجماع على عدم توقف الوجوب على الحقيقي . وإذا انتفت مانعته عمل السبب عمله وهذا معنى ما في الكتاب . ثم المنقولات من العمومات والخصوصات تصرح به . فن ذلك حديث على عنه عليه الصلاة والسلام « هاتوا صدقة الرقمة من كل أربعين درهما درهما » رواه أصحاب السنن الأربعة وغيره كثير . ومن الخصوصات

وزن الدرهم ولا دور في ذلك . وقوله (ثم في كل أربعة مثاقيل قيراطان) يعني إذا زاد على العشرين وبلغ الزيادة إلى أربعة مثاقيل ففيها قيراطان مع نصف مثقال لأن الواجب ربع العشر وربع العشر حاصل فيما قلنا إذ كل مثقال عشرون قيراطا فيكون أربعة مثاقيل ثمانين قيراطا وربع عشرة قيراطان وهذا بعصنة أهل الحجاز . والقيراط خمس شيريات . فالمثقال وهو الدينار عندهم مائة شعيرة ، وأصل القيراط قرط بالتشديد لأن جمعه القيراط . فأبدل من أحد حرفي التضعيف ياء . وقوله (وهي مسألة الكسور) يعني التي بينها في فصل الفضة . وقد بينا الاختلاف والحجج من الجانبين فيه ، ولا مخالفة بينهما خلا أن أربع مثاقيل ههنا قامت مقام أربعين درهما هنالك . وقوله (وفي تبر الذهب والفضة) التبر ما كان غير مضروب منهما . والحلى على فعول جمع حلى كندى في جمع ثدى وهو ماتحلى به المرأة منهما . وقوله (وقال الشافعي : لا تجب في حلي النساء ونظام الفضة للرجال) يعني الحلى الذي يباح

(قوله ولا مخالفة بينهما) أقول : ولا مخالفة بين المسطين .

ولنا أن السبب مال تام ودليل التمام موجود وهو الإعداد للتجارة خلقة . والدليل هو المعيار بخلاف الثياب .

ما أخرج أبو داود والنسائي أن امرأة أتت النبي صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها وفي يد بنتها مسكتان غليظتان من ذهب ، فقال لهما أتعطين زكاة هذا ؟ قالت لا ، قال : أيسرك أن يسورك الله بهما يوم القيامة سوارا من نار ؟ قال : فضلعتهما فألقتهما إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : هما لله ورسوله . قال أبو الحسن بن القطان في كتابه : إسناده صحيح . وقال المنذرى في مختصره : إسناده لا مقال فيه ، ثم بينه رجلا رجلا . وفي رواية الترمذى عن ابن خزيمة قال : « أنت امرأتان » فسأته . وفيه « أنحيان أن يسوركما الله بسوارين من نار ؟ قلنا لا . قال : فأديا زكاته » وتضعيف الترمذى وقوله لا يوضح في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء مؤول وإلا فخطأ . قال المنذرى : لعل الترمذى قصد الطرفين الذين ذكرهما وإلا فطريق أبي داود لا مقال فيها . وقال ابن القطان بعد تصحيحه لحديث أبي داود : وإنما ضعف الترمذى هذا الحديث لأن عنده فيه ضعيفين ابن خزيمة وابن خزيمة . قال الصباح . ومنها ما أخرجه أبو داود عن عبد الله بن شداد بن الحاد قال : « دخلنا على عائشة رضي الله عنها قالت : دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى في يدي فتحات ورق فقال : ما هذا يا عائشة ؟ فقلت : صفتين لأتزين لك بهن يا رسول الله . قال : أفتردى زكائهن ؟ فقلت لا . فقال : هن حبيك من البار » وأخرجه الحاكم ومصححه . وأعله الدارقطني بأن محمد بن عطاء مجحول . وتعقبه البيهقي وابن القطان بأنه محمد بن عمرو بن عطاء أحد الثقات . ولكن لما نسب في سند الدارقطني إلى جده ظن أنه مجحول وتبعه عبد الحق . وقد جاء مبينا عند أبي داود بينه شيخه محمد بن إدريس الرازي وهو أبو حاتم الرازي إمام الجرح والتعديل . ومنها ما أخرجه أبو داود عن عتاب بن بشير عن ثابت بن عجلان عن عطاء عن أم سلمة قالت : « كنت ألبس أوصاحا من ذهب فقلت : يا رسول الله أكثر هو ؟ فقال : ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكى فليس بكز » وأخرجه الحاكم في المستدرج عن محمد بن مهاجر عن ثابت بن عجلان . قال صحيح على شرط البخاري . ولفظه « إذا أدبت زكاته فليس بكز » قال البيهقي : تفرد به ثابت بن عجلان . قال صاحب تنقيح التحقيق : وهذا لا يضر فإن ثابت بن عجلان روى له البخاري وثقه ابن معين . وقول عبد الحق لا يحتاج به قول لم يقله غيره . ومن أنكر عليه ذلك الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد ، ونسبه في ذلك إلى التحامل ، وقول ابن الجوزي محمد بن المهاجر . قال ابن حبان : يضع الحديث على الثقات . قال صاحب التنقيح فيه : هذا وهم قبيح ، فإن محمد بن المهاجر الكذاب ليس هو هذا ، فهذا الذي يروى عن ثابت بن عجلان ثقة شامخ أخرجه له مسلم . وثقه أحمد وابن معين وأبو زرعة ودحيم وأبو داود وغيرهم . وعتاب بن بشير وثقه ابن معين وروى له البخاري متابعة . وأما ما روى من حديث جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ليس في الخلي زكاة » قال البيهقي : باطل لا أصل له . إنما يروى عن جابر من قوله : وأما الآثار المروية عن ابن عمر وعائشة وأسماء بنت الصديق فوقوفات ومعارضات بمثابة ما روى عن عمر أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما : أن من قبلك من نساء المسلمين أن يزكين حليهن ولا يعجن الزيادة

استعماله لأنه مبتذل في مباح . وكل ما كان كذلك لا زكاة فيه كسائر ثياب البذلة والمهنة (ولنا أن السبب مال تام . ودليل التمام موجود وهو الإعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعيار) فإذا كان موجودا لا يعتبر بما ليس بأصل وهو الإعداد للابتذال . بخلاف الثياب فإنه ليس فيها دليل التمام والابتذال فيها أصل لأن فيه صرفا لما إلى الحاجة الأصلية المتعلقة بها وهي دفع الحر والبرد .

(فصل في العروض)

والهبة بينهما تقارضا . رواه ابن أبي شيبة وعن ابن مسعود قال : في الحلي الزكاة . رواه عبد الرزاق . وعن عبد الله بن عمرو أنه كان يكتب إلى خازنه سالم أن يخرج زكاة حلي بناته كل سنة . رواه الدارقطني وروى ابن أبي شيبة عنه أنه كان يأمر نساءه أن يزكبن حليهن . وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء وإبراهيم النخعي وسعيد بن جبير وطاوس وعبد الله بن شداد أنهم قالوا : في الحلي الزكاة . زاد ابن شداد : حتى في الخلائم . وأخرج عن عطاء أيضا وإبراهيم النخعي أنهم قالوا : مضت السنة أن في الحلي الذهب والفضة الزكاة . وفي المطلوب أحاديث كثيرة مرفوعة غير أننا اقتصرنا منها على ما لا شبهة في صحته . والأويلات المنقولة عن المخالفين مما ينبغي صون النفس عن أخطارها والالتفات إليها . وفي بعض الألفاظ ما يصرح بردها . والله سبحانه أعلم . واعلم أن مما يعكر على ما ذكرنا ما في الموطأ عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أن عائشة رضي الله عنها كانت تلبى بنات أخبها يتأى في حجرها فلا تخرج من حليهن الزكاة . وعائشة راوية حديث التخت . وعمل الراوى بخلاف ما روى عندنا بمنزلة روايته لأناسخ فيكون ذلك مذموحا . ويجب عنه بأن الحكم بأن ذلك لا نسخ عندنا هو إذا لم يعارض مقتضى الدخ معارض يقتضى عدمه : وهو ثابت هنا فإن كتابة عمر إلى الأشعري تدل على أنه حكم مقرر . وكذا من ذكرناه معه من الصحابة . فإذا وقع التردد في النسخ والثبوت متحقق لا يعمكم بالنسخ هذا كله على رأينا . وأما على رأى الخصم فلا يرد ذلك أصلا ، إذ قصارى فعل عائشة قول صحابي وهو عنده ليس بحجة لو لم يكن معارضا بالحديث المرفوع . وعمل الراوى بخلاف روايته لا يدل على النسخ بل العبرة لما روى لما رأى عنده . ولا يقال : إنما لم تؤد من حليهن لأنهن يتأى . ولا زكاة على الصبي لأن ما ذهبها وسجوب الزكاة مال الصبي فلذا عدلنا في الجواب إلى ما سمعت . والله سبحانه أعلم . هذا ويعتبر في المؤدى الوزن عند أبي حنيفة وأبي يوسف . وعند محمد الحنابلة . وعند زفر القيمة . فلو أدى عن خمسة جياذ خمسة زيوفا جاز عند أبي حنيفة وأبي يوسف وكره . ولا يجوز عند محمد وزفر فيؤدى الفضل . ولو أدى أربعة جبلة عن خمسة ردية لا يجوز إلا عن أربعة عند الثلاثة لاعتبار محمد الحنابلة واعتبارهما القدر . ويجوز عند زفر للقيمة . والله أعلم .

(فصل في العروض)

العروض جمع عرض بفتح عين : حطام الدنيا . كذا في المغرب والصحاح . والعرض يسكون الراء المتاع ، وكل شيء فهو عرض سوى الدرهم والدنانير . وقال أبو عبيد : العروض الأمتعة التي لا يدخلها كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا . فعلى هذا جعلها هنا جمع عرض بالسكون أولى لأنه في بيان حكم الأموال التي هي غير التقدين والحيوانات ، كذا في النهاية (قوله غير التقدين والحيوان ممنوع) بل في بيان أموال التجارة حيوانا

(فصل في العروض)

آخر فصل العروض لأنها تقوم بالتقدين فكان حكمها بناء عليها . والعروض جمع عرض بفتح عين : حطام

(فصل في العروض)

(الزكاة واجبة في عروض التجارة كائنة ما كانت إذا بلغت قيمتها نصابا من الورق أو الذهب) لقوله عليه الصلاة والسلام فيها « يقومها فيردي من كل مائتي درهم خمسة دراهم ، ولأنها معدلة للاستثناء بإعداد العبد فأشبهه المعدل بإعداد الشرع ، وتشترط نية التجارة ليثبت الإعداد ، ثم قال

أو غيره على ما تقدم من أن الساعة المنوية للتجارة تجب فيها زكاة التجارة سواء كانت من جنس مانع فيه زكاة السائمة كالإبل أو لا كالغنم والحمل . فالصواب اعتبارها هنا جمع عرض بالسكون على تفسير الصحاح فتخرج النقود فقط لا على قول أبي عبيد وإياه عنى في النهاية بقوله وعلى هذا فإنه فرع عليه إخراج الحيوان (قوله كائنة ما كانت) كائنة نصب على الحال من عروض التجارة . ولقظ ما موصول خبرها واسمها المستر فيها الراجع إلى عروض التجارة ، وكانت صلة ما واسمها المستر الراجع إلى العروض أيضا ، وخبرنا بحذف وهو المنسوب العائد على المودول تقديره كائنة أو كانت إياه على الخلاف في الأولى في هذا التفسير من وصاه أو فصله . والمضى : كائنة التي كانت إياه من أصناف الأموال ، والذي عام فهو كقوله : كائنة أى شئ كانت إياه . (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « يقومها » الخ) غريب ، وفي الباب أحاديث مرفوعة وموقوفة ، فمن المرفوعة : ما أخرجه أبو داود عن سمرة بن جندب « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذى يعد للبيع » ١٥ . سكت عليه أبو داود ثم المنرى . وهذا تحسين منها ، وصرح ابن عبد البر بأن إسناده حسن . وقول عبد الحق خبيب بن سايان الواقع في سنده ليس بمشهور ولا يعلم روى عنه إلا جعفر بن سعد وليس جعفر ممن يعتمد عليه لا يخرج حديثه عن الحسن . فإن نفي الشهرة لا يستلزم ثبوت الجهالة ولذلك روى هو نفسه حديثه في كتاب الجهاد « من كتم غللا فهو مثله » عن خبيب بن سليمان وسكت عنه ، وهذا تصحيح منه ، وبهذا تعقبه ابن القطان . ومنها في المستدرک عن أبى ذر رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في الإبل صدقتها وفي الغنم صدقتها وفي البز صدقتها . ومن رفع دراهم أو دنانير أو تبرا أو فضة لا يعدها لغريم ولا ينفعها في سيل الله فهو كثر يكوى به يوم القيامة » صححه الحاكم . وأعله الترمذى عن البخارى بأن بن جريج لم يسمع من عمران بن أبى أنس ، وتردد الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في الإمام في أنه بالزئى أو الرأ بناء على أنه رآه في أصل من نسخ المستدرک بضم الباء فلا يكون فيه دليل على زكاة التجارة ، لكن صرح النووى في تهذيب الأسماء واللغات أنه بالزئى ، وأن بعضهم صحفه بالراء وضم الباء ١٦ . وقد رواه الدارقطنى من طريقين ، وفي رواية « وفي البز صدقة قالها » بالزئى هكذا مصرحا في الرواية غير أنها ضعفت (قوله وتشترط نية التجارة) لأنه لما لم تكن للتجارة خلقه فلا يصير لها إلا بقصد فيها وذلك هو نية التجارة . فلو اشترى عبدا مثلا للخدمة ناويا ببيع إن وجد ربها لا زكاة فيه ، ولا بد من كونه مما يصح فيه نية التجارة كما قدمنا . فلو اشترى أرضا خراجية للتجارة فيها الخراج لا الزكاة ، ولو كانت عشرية فزرعها حكى صاحب الإيضاح أن عند محمد يجب العشر والزكاة ، وعندهما العشر فقط . واعلم أن نية التجارة في الأصل تعتبر ثابتة في بدله وإن لم يتحقق شخصها فيه ،

الدنيا : أى ستاعا سوى التقدين . وقوله (كائنة ما كانت) أى من جنس كانت سواء كانت من جنس مانع فيه الزكاة كالسوائم أو لم تكن كالثياب والحمل والغنم . وقوله (وتشترط نية التجارة) أى حالة الشراء أما إذا

(قال المصنف : كائنة ما كانت إذا بلغ قيمتها نصابا من الورق ، أو الذهب) أقول : أى اللعب المسكوك ، فالأولى أن يقال أو الدينار وقوله ما في قوله ما كانت موصولة أو مصدرية (قوله كالسوائم الخ) أقول : أى الدراهم التى للتجارة ، وإلا فالنسيئة للدر والنسل

(يقومها بما هو أنفع للمساكين) احتياطاً لحق الفقراء قال رضى الله عنه . وهذا رواية عن أبي حنيفة وفى الأصل خبره لأن الثمنين فى تقدير قيم الأشياء بهما سواء ، وتفسير الأنفع أن يقومها بما تبلغ نصابا . وعن أبي يوسف أنه

وهو ما يلزم فقال عرض اشترى من غير نية التجارة يجب عند الحول تقويمه وزكاته وهو ما قورئ به مال التجارة فإنه يكون للتجارة وإن لم تنوفه لأن حكم البذل حكم الأصل ما لم يخرج به بنية علمها ، وعن هذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبد خطأ ودفع به يكون المدفوع للتجارة ، بخلاف ما لو كان القتل عمدا فنبوع من التصاص على القاتل لا يكون للتجارة لأنه بدل القصاص لا المقتول على ما عرفت من أصلنا أن موجب العمد القصاص عينا لا أحد الأمرين منه ومن الدية ، ولو ابتاع مضارب عبدا وثوبا له وطعاما وحواة وجبت الزكاة فى الكل وإن قصد غير التجارة لأنه لا يملك الشراء إلا للتجارة ، بخلاف رب المال حيث لا يزكى الثوب والحمولة : لأنه يملك الشراء لغير التجارة . كذا فى الكافى . ومحمل عدم تزكية الثوب لرب المال مادام لم يقصد بيعه معه فإنه ذكر فى فتاوى قاضىخان النخاس إذا اشترى دواب للبيع واشترى لها مقادير وجلالا . فإن كان لا يدفع ذلك مع الدابة إلى المشتري لا زكاة فيها ، وإن كان يدفعها معها وجب فيها ، وكذا العطار إذا اشترى قوارير (قوله يقومها) أى المالك فى البلد الذى فيه المال حتى لو كان بعث عبدالتجارة إلى بلد أخرى لحاجة فحال الحول يعتبر قيمته فى ذلك البلد ، ولو كان فى مفازة تعتبر قيمته فى أقرب الأمصار إلى ذلك الموضع . كذا فى الفتاوى . ثم قول أبى حنيفة فيه : إنه تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الأداء . والخلاف مبنى على أن الواجب عندهما جزء من العين وله ولاية منها إلى القيمة فتعتبر يوم المنع كما فى منع الودعية وولد المصوب . وعنده الواجب أحدهما ابتداء ، ولذا يجزى المصدق على قبولها فيستند إلى وقت ثبوت الخيار وهو وقت الوجوب . ولو كان النصاب مكبلا أو موزونا أو معدودا كان له أن يدفع ربع عشر عينه فى الغلاء والرخس اتفاقا . فإن أحب إعطاء القيمة جرى الخلاف حينئذ . وكذا إذا استهلك ثم تغير لأن الواجب مثل فى الذمة فصار كأن العين قائمة ، ولو كان نقصان السعر لنقص فى العين بأن ابتلت الحنطة اعتبر يوم الأداء اتفاقا لأنه هلاك بعض النصاب بعد الحول ، أو كانت الزيادة لزيادتها اعتبر يوم الوجوب اتفاقا لأن الزيادة بعد الحول لاتضم . نظيره ، أعورت أمة التجارة مثلا بعد الحول فانتقصت قيمتها تعتبر قيمتها يوم الأداء . أو كانت عوراء فأنجلى البياض بعده فازدادت قيمتها اعتبر يوم تمام الحول (قوله وتفسير الأنفع أن يقومها بما يبلغ نصابا) صرح المصنف باختلاف الرواية وأقوال الصاحبين

كانت النية بعد الملك فلا بد من اقتران عمل التجارة بنية لأن مجرد النية لاتعمل كما مر . وقوله (يقومها بما هو أنفع للمساكين) أحد الأقوال فى التقويم ، فإن فيه أربعة أقاويل : أحدها هذا هو ما روى عن أبى حنيفة فى الأمالى . ووجهه ما ذكره بقوله احتياطاً لحق الفقراء فإنه لابد من مراعاته ، ألا ترى أنه إن كان يقومها بأحد التقدين يتم النصاب وبالأخر لا يتم يقوم بما يتم بالاتفاق احتياطاً لحق الفقراء فكذلك هذا ، كذا فى الترية . وهو مخالف لتفسير المصنف للأنفع فى الكتاب . والثانى ما ذكر فى المبسوط وهو أن يقوم صاحب المال بأن التقدين شاء ، ووجهه

ليس من الباب (قوله كذا فى النهاية) أقول : ويوافق النهاية ماى الخلاصة حيث قال : إن شاء قورها بالنصب ، وإن شاء بالنقصة . وعن أبى حنيفة رحمه الله أنه يقوم بما هو أنفع لفقراءه . وعن أبى يوسف رحمه الله : يقوم بما اشترى هذا إذا كان يتم النصاب بأبها ما قوم . فلو كان يتم بأحدها دون الآخر قوم بما يصير به نصابا انتهى (قول المصنف) وتفسير الأنفع أن يقومها بما يبلغ نصابا) أقول : لاختلاف فى تعيين الأنفع بهذا المعنى على ما يفيد لفظ النهاية والخلاصة . فى كلام المصنف كلام ، وبالتفصيل فى شرح ابن الهمام .

يقومها بما اشترى إن كان الثمن من النقود لأنه أبلغ في معرفة المالة. وإن اشترها بغير النقود قومها بالنقد الغالب وعن محمد أنه يقومها بالنقد الغالب على كل حال كما في المغصوب والمستهلك (وإذا كان النصاب كاملا في طرفي الحول فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكاة) لأنه يشق اعتبار الكمال في أنثائه أما لا بد منه في ابتدائه للانعقاد وتحقيق

في التقييم أنه بالأضعف عينا أو بالتخخير أو بما اشترى به إن كان من النقود وإلا فبالنقد الغالب أو بالنقد الغالب مطلقا. ثم فسر الأضعف الذي هو أحدها بأن يقوم بما يبلغ نصابا. ومعناه أنه إذا كان بحيث إذا قومها بأحدهما لا يبلغ نصابا والآخر تبلغ تعين عليه التقييم بما يبلغ فأفاد أن باقي الأقوال يخالف هذا وليس كذلك. بل لا خلاف في تعين الأضعف بهذا المعنى على ما يفيد لفظ النهاية والخلاصة. قال في النهاية في وجه هذه الرواية: إن المال كان في يد المالك يذفع به زمانا طويلا فلا بد من اعتبار منفعة الفقراء عند التقييم، ألا ترى أنه لو كان يقوم به أحد التقدين يتم النصاب وبالأخر لا فإنه يقوم بما يتم به النصاب بالاتفاق فهذا مثله انتهى. وفي الخلاصة قال: إن شاء قومها بالذهب وإن شاء بالفضة. وعن أبي حنيفة أنه يقوم بما هو الأضعف للفقراء. وعن أبي يوسف يقوم بما اشترى. هذا إذا كان يتم النصاب بأيهما قوم. فلو كان يتم بأحدهما دون الآخر قوم بما يصير به نصابا انتهى. فلما يتجه أن يفعل ما فسر به بعض المراد بالأضعف. فالعنى يقوم المالك بالأضعف مطلقا فيتعين ما يبلغ به نصابا دون ما لا يبلغ: فإن بلغ بكل منهما وأحدهما أروج تعين التقييم بالأروج. وإن استويا روجا حينئذ يغير المالك كما يشير إليه لفظ الكافي فإنه إذا كان الأضعف بهذا المعنى صح حينئذ أن يقابله القول بالتخخير مطلقا. والقول الفصل بين أن يكون اشتراها بأحد التقدين فيلزم التقييم به أولا فبالنقد الغالب، وقد يقال: على كل تقدير لا يصح مقابله بقول محمد إنه يقوم بالنقد الغالب على كل حال بعد الاتفاق على تعيين ما يبلغ به النصاب، لأن المتبادر من كون النقد أروج كونه أغلب وأشهر حتى ينصرف المطلق للبيع إليه، ولا يدفع إلا بأن الأروج ما الناس له أقبل وإن كان الآخر أغلب: أي أكثر، ويكون سكوته في الخلاصة عن ذكر قول محمد اتفاقا لا قصدا إليه لعدم خلافة. هذا والمذكور في الأصل المالك بالخيار إن شاء قومها بالدرهم وإن شاء بالدنانير من غير ذكر خلاف. فلذا أفادت عبارة الخلاصة التي ذكرناها والكافي أن اعتبار الأضعف رواية عن أبي حنيفة، وجمع بين الروایتين بأن المذكور في الأصل من التخخير هو ما إذا كان التقييم بكل منهما لا يتفاوت (قوله لأنه أبلغ في معرفة المالة) لأنه بدله والبدل حكم المبدل. وجه قول محمد أن العرف صالح معينا وصار كما لو اشترى بنقد مطلق ينصرف إلى النقد الغالب، ولأن التقييم في حق الله يعتبر بالتقييم في حق العباد، ومتى قوته: المغصوب أو المستهلك تقوم بالنقد الغالب كذا هذا (قوله فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكاة) حتى لو بقي

أن التقييم لمعرفة مقدار المالة والثمن في ذلك سواء. والثالث قول أبي يوسف على ما ذكره في الكتاب. وقوله (لأنه أبلغ في معرفة المالة) لأنه ظهر قيمته مرة بهذا النقد الذي وقع به الشراء، والظاهر أنه اشتراها بقيمتها لأن الغبن نادر. والرابع قول محمد وهو أن يقومها بالنقد الغالب على كل حال يعنى سواء اشتراها بأحد التقدين أو بغيره لأن التقييم في حق الله تعالى يعتبر بالتقييم في حق العباد. ومنى وقعت الحاجة إلى تقييم المغصوب والمستهلك يقوم بالنقد الغالب فكذا هذا. وقوله (وإذا كان النصاب كاملا في طرفي الحول فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكاة) قيد بالنقصان احترازا عن المالك: فإن حلاله كل النصاب يقطع الحول بالاتفاق، وذكر النصاب مطلقا ليتناول كل ما يجب فيه الزكاة كالقدين والعروض والسواهم. وقال زفر: لا يلزم الزكاة إلا أن يكون النصاب

الغنا وفي انتباهه للوجوب . ولا كذلك فيما بين ذلك لأنه حالة البقاء . بخلاف ما لو هلك الكل حيث يبطل حكم الحول . ولا تجب الزكاة لانعدام النصاب في الجملة . ولا كذلك في المسئلة الأولى لأن بعض النصاب باق فيبقى الانتقاد قال (وتضم قيمة العروض إلى الذهب والفضة حتى يتم النصاب)

درهم أو فلس منه ثم استفاد قبل فراغ الحول حتى تم على نصاب زكاه : وشروط زفر كماله من أول الحول إلى آخره . وبه قال الشافعي في السوائم والتقدين وفي غيرها اعتبر آخر فقط . وجه قول زفر أن السبب النصاب الحولي وهو الذي حال عليه الحول . وهذا فرع بقاء اسمه في تمام الحول . وهذا وجه قول الشافعي أيضا إلا أنه أخرج مال التجارة للحرج اللازم من إلزام التقويم في كل يوم واعتبارها فيه . قلنا : لم يرد من لفظ الشارع السبب النصاب الحولي بل لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وبظاهره تقول . وهو إنما يفيد نفي الوجوب قبل الحول لأنني سببية المال قبله ، ولا تلازم بين انتفاء وجوب الأداء على التراخي وانتفاء السببية . بل قد تنبت السببية مع انتفاء وجوب الأداء لفتقد شرط عمل السبب فيكون حينئذ أصل الوجوب مؤجلا إلى تمام الحول كما في الدين المؤجل . وإذا كان السبب قائما في أول الحول انعقد الحول حينئذ ولا ينعقد إلا في عمل الحكم وهو النصاب . ثم الحاجة بعد ذلك إلى كماله إنما هو عند تمام الحول لينزل الحكم الآخر وهو وجوب الأداء وكماله فيها بينهما في غير محل الحاجة فلا يشترط وصار كالمعين . بطلانها يشترط قيام الملك عند العيين ليعقد . وعند الشرط فقط ليثبت الجزاء لافيا بين ذلك ، إذ لا حاجة إليه بخلاف ما إذا هلك كله لما ذكر في الكتاب وهو ظاهر . وجعل السائمة علقة كهلاك الكل لورود المغير على كل جزء منه . بخلاف التقصان في الذات . ومن فروع المسئلة ما إذا كان له غنم للتجارة تساوى نصابا فانت قبل الحول فسلخها وبيع جلدها فتم الحول كان عليه فيها الزكاة إن بلغت نصابا ، ولو كان له عصير للتجارة فتخسر قبل الحول ثم صار خلا يساوى نصابا فتم الحول لا زكاة فيه . قالوا : لأن في الأول الصوف الذي على الجلد ينتوم فيبقى الحول بتمامه . والثاني يبطل تقوم الكل بالحميرية فهلك كل المال انتهى إلا أنه يخالف ما روى ابن سبيعة عن محمد اشترى عبدا بمائتي درهم فتخمر بعد أربعة أشهر ، فلما مضت سبعة أشهر أو ثمانية أشهر إلا يوما صار خلا يساوى مائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة لأنه عاد للتجارة كما كان (قوله وبضم الخ) حاصله أن عروض التجارة يضم بعضها إلى بعض بالقيمة وإن اختلفت أجناسها ، وكذا تضم هي إلى التقدين بالإجماع ، والسوائم المختلفة الجنس لا تضم بالإجماع كالإبل والغنم . والتقدين يضم أحدهما إلى الآخر في تكميل النصاب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله . ثم اختلف علماؤنا في كيفية القيم فيها على ما نذكر ثم إنما يضم المستفاد قبل الوجوب . فلو أضر الأداء فاستفاد بعد الحول لا يضمه عند الأداء ويضم الدين إلى العين ،

من أول الحول إلى آخره كاملا لأن حولان الحول على المال شرط للوجوب وكل جزء من الحول بمعنى أوله وآخره ولنا ما ذكر في الكتاب وهو واضح ، وفيه إشارة إلى الجواب عن قول زفر لأن اشتراط النصاب في الابتداء للانتقاد وفي الانتباه للوجوب وما بينهما يعزل عنهما جميعا فلا يكون كل جزء من الحول بمعنى أوله وآخره ، والمراد بالتقصان التقصان في الذات . فإن التقصان في الوصف يجعل السائمة علقة يسقطها بالاتفاق ، لأن فوات الوصف وارد على كل النصاب فكان كهلاك النصاب كله لفوات المحلية بفوات الوصف . وقوله (وتضم قيمة العروض) قال في النهاية : حاصل مسائل انضم أن عروض التجارة يضم بعضها إلى بعض بالقيمة وإن اختلفت أجناسها ، وكذلك يضم إلى التقدين بلا خلاف . والسوائم المختلفة الجنس كالإبل والبقر والغنم لا يضم بعضها إلى

لأن الوجوب في الكل باعتبار التجارة وإن افرقت جهة الأعداد (ويضم الذهب إلى الفضة) للمجانسة من حيث الثنية . ومن هذا الوجه صار سببا . ثم يضم بالقيمة عند أبي حنيفة وعندهما بالإجزاء وهو رواية عنه ، حتى أن من

فلو كان عنده مائة وله دين مائة وجب عليه الزكاة . وقوله ١ كما في السوائم إفادة للقياس المذكور بجامع اختلاف الجنس حقيقة وهو ظاهر ، وحكما بدليل عدم جريان ربا الفضل بينهما مع كون الربا يثبت بالشبهة فاستفدنا عدم اعتبار شبهة اتحاد الجنس بينهما . والاتحاد من حيث الثنية لا يوجب اتحاد الجنس كالركوب في اللواب ، بخلاف ضم العروض إليهما لأنه ضم ذهب وفضة لأن وجوب الزكاة في العروض باعتبار القيمة والقيمة هما فالضم لم يقع إلا في التقود . قلنا : إنما كانا نصاب الزكاة بسبب وصف الثنية لأنه المفيد لتحصيل الأغراض وسدّ الحاجات لا لخصوص اللون أو الجوهر ، وهذا لأن ثبوت الثنا وهو السبب في الحقيقة إنما هو بذلك لا بغيره وقد اتحد فيه فكنا جنسا واحدا في حق الزكاة . وإن لم يعتبر الاتحاد في حق غيره من الأحكام كالتفاضل في البيع فحقيقة السبب الثمن المقدّر بكذا إذا كان بصورة كذا وبكذا إذا كان بصورة كذا . بخلاف الركوب فإنه ليس المحقق للسببية في السوائم . فإن الثنا لم يثبت باعتباره بل باعتبار ماليته المشتعلة على منافع شتى تتبدلها الحاجات أعظمها منفعة الأكل التي بها يقوم ذات المتنع ونفسه . ثم فيه ما ذكره مشايخنا عن بكير بن عبد الله بن الأشج قال : من السنة أن يضم الذهب إلى الفضة لإيجاب الزكاة . وحكم مثل هذا الرفق (قوله وعندهما بالإجزاء) بأن يعتبر تكامل أجزاء النصاب من الربع والنصف وباقيها . فإذا كان من الذهب عشرة يعتبر معه نصف نصاب الفضة وهو مائة . فلو كان له مائة وخمسة مثاقيل يتألف مائة لازكاة عندهما لأن المائة نصف نصاب والخمسة ربع نصاب . فالخاص أجزاء ثلاثة أرباع نصاب وعنده يجب لأن الحاصل تمام نصاب الفضة معنى ، ثم قال في الكافي : ولا تعتبر القيمة عند تكامل الأجزاء كمائة وعشرة دنانير . لأنه متى انتقص قيمة أحدهما ترداد قيمة الآخر فيمكن تكميل ما ينتقص قيمته بما زاد انتهى . ولا يخفى أن مودى الضابط أن عند تكامل الأجزاء لا تعتبر القيمة أصلا لهما ولا لأحدهما حتى يجب خمسة في مائة وعشرة دنانير سواء كانت قيمة العشرة أقل من مائة خلافا لبعضهم أو أكثر كمائة وثمانين . والتعليل المذكور لا يلائق الضابط على هذا الوجه ، بل إنما يفيد وجوب اعتبار قيمة

بعض بالإجماع . وقوله (لأن الوجوب في الكل باعتبار التجارة) يعني أن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامي والنماء إما بالإسامة أو بالتجارة . ولبس كلامنا في الأولى فتعين الثانية . وقوله (وإن افرقت جهة الإعداد) يعني أن الأفرق في الجهة يكون الإعداد من جهة العباد لإعدادها للتجارة . وفي التقدين من جهة الله تعالى خلقه الذهب والفضة للتجارة لا ليكون مانعا عن الضم بعد حصول ما هو الأصل وهو النماء (ويضم الذهب إلى الفضة) عندنا للمجانسة من حيث الثنية ، فإذا كان ما هو أبعد في المجانسة علة وهو العروض فلأن يكون في الأقرب أولى . وقوله (ومن هذا الوجه صار سببا) أي من حيث الثنية صار كل واحد من الذهب والفضة سببا لوجوب الزكاة ، فكان هذا الوجه مشتركا بينهما فيوجب الضم . ثم اختلف علماؤنا في ذلك . فعند أبي حنيفة يضم بالقيمة ، وعندهما بالإجزاء وهو رواية عنه . وفائدته تظهر فيمن كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب وتبلغ قيمته مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهما . وأما إذا كان عشرة مثاقيل ذهب ومائة درهم أو من أحدهما ثلث ومن الآخر ثلثان

كان له مائة درهم وخسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهذا ، هما يقولان المتبرع فيهما القدر دون القيمة حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمته فوقها ، هو يقول إن الضم للمجانسة وهي تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها .

(باب فيمن يمر على العاشر)

ما زاد عند انتقاص أحدهما بعينه دفعا لقول من قال في مائة وعشرة لاتساوى مائة لآزكاة فيها عند أبي حنيفة رضى الله عنه لأنه يعتبر القيمة ، وعلى اعتبارها لا يتم النصاب على هذا التقدير فدفع لأنه ليس بلازم من مطلق اعتبار القيمة اعتبار قيمة أحدهما عينا . فإن لم يتم باعتبار قيمة الذهب بالفضة فإنه يتم باعتبار تقويم الفضة بالذهب فإذا فرض أن العشرة تساوى ثمانين فالمائة من الفضة تساوى اثني عشر دينارا ونصفا فيتم بذلك مع العشرة دنانير اثنا عشر ودينارا ونصف فتجب الزكاة . وحاصل هذا أنه تعتبر القيمة من جهة كل من التقدين لا من جهة أحدهما عينا ، فكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الأجزاء . وعلى هذا فلو زادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الآخر كمائة وعشرة تساوى مائة وثمانين ينبغي أن تجب سبعة على قوله وهو الظاهر من المذكور في دليله من أن الضم ليس إلا للمجانسة . وإنما هي باعتبار المعنى وهو القيمة لا باعتبار الصورة فيضمان بالقيمة فإنه يقتضى تعين الضم بها مطلقا عند تكامل الأجزاء وعدمه . ثم لم يتعرض المصنف للجواب عما استدلا به من مسألة المصوغ على أن المتبرع شرعا هو القدر فقط . والجواب أن القيمة فيها إنما تظهر إذ قوبل أحدهما بالآخر أو عند الضم لما قلنا أنه بالمجانسة وهي باعتبار المعنى وهو القيمة . وليس شيء من ذلك عند انفراد المصوغ حتى لو وجب تقويمه في حقوق العباد بأن استهلك قوم بخلاف جنسه وظهرت قيمة الصنعة والجودة بخلاف ما إذا بيع بجنسه لأن الجودة والصنعة ساقطتا الاعتبار في الرويات عند المقابلة بجنسها .

(باب فيمن يمر على العاشر)

آخر هذا الباب عما قبله لتخص ما قبله في العبادة ، بخلاف هذا فإن المراد باب ما يؤخذ ممن يمر على العاشر وذلك يكون زكاة كالمأخوذ من المسلم . وغيرها كالمأخوذ من الذبي والحرث ، ولما كان فيه العبادة قدم على

أو ربع وثلاثة أرباع فإنه يضم بلا خلاف عندهم . ودليلهما على ما ذكر في الكتاب واضح وهو يقول : إنما أوجبنا الضم بالمجانسة وهي إنما تتحقق بالقيمة دون الصورة واعتبار الإجزاء اعتبار الصورة . وسأله المصوغ ليست مما نحن فيه ، إذ ليس فيها ضم شيء إلى شيء آخر حتى تعتبر القيمة ، فإن القيمة في التقود إنما تظهر شرعا عند مقابلة أحدهما بالآخر وهما ليس كذلك .

(باب فيمن يمر على العاشر)

ألقى هذا الباب بكتاب الزكاة اتباعا للمسبوط وشروح الجامع لمناسبة وهي أن العشر المأخوذ من المسلم المار على العاشر هو الزكاة بعينها إلا أن هذا العاشر كما يأخذ من المسلم يأخذ من الذبي والمساكين وليس المأخوذ منهما

(باب فيمن يمر على العاشر)

(قوله ألقى هذا الباب بكتاب الزكاة اتباعا للمسبوط وشروح الجامع الصغير لمصلحة هذه أن العشر المأخوذ من المسلم المار على العاشر هو الزكاة بعينها) أقول : المأخوذ هو ربع البشر لا العشر ، إلا أن يقال : أطلق العشر وأراد به ربعه مجازا من باب ذكر الكل وإرادة

(إذا مر على العاشر بمال فقال أصبته منذ أشهر أو على دين وحلف صدق) والعاشر من نصبه الإمام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار ، فمن أنكر منهم تمام الحول أو الفراغ من الدين كان منكرا للوجوب والقول قول المنكر مع اليقين

مابعده من الخمس . والعاشر فاعل من عشت عشر عشا بالضم فيها . والمراد هنا ما يدور اسم العشر في متعلق أخذه فإنه إنما يأخذ العشر من الحرى لا المسلم والذي (قوله إذا مر على العاشر بمال الخ) مفهوم شرطه لو اعتبر اسم المال على ظاهره إذا لم يمر بمال لا يأخذ منه العاشر وليس كذلك فإنه يأخذ من الأموال الظاهرة وإن لم يمر بها فوجب تقييده بالباطن فيتقيد به مفهوم شرطه : أى إذا لم يمر عليه بمال باطن لا يأخذ منه فيصدق (قوله والعاشر من نصبه الإمام الخ) فيه قيد زاده في المبدوء وهو أن يأمن به التجار من اللصوص ولا بد منه : ولأن أخذه من المستأمن والذي ليس إلا للحماية وثبوت ولاية الأخذ من المسلم أيضا لذلك ، وقوله ليأخذ الصدقات تنذيرا لاسم العباد على غيرها (قوله والقول قول المنكر مع اليقين) والعبادات وإن كانت يصدق فيها بلا تحليف لكن تعلق به هنا حق العبد وهو العاشر فى الأخذ فهو يدعى عليه معنى لو أقر به لزمه فيحلف لرجاء النكول ، بخلاف حد القذف لأن القضاء بالنكول متعذر فى الحدود على ماعرف . وبخلاف الصلاة والصيام لأنه لا مكذب له فيها .

بزكاة . وقدم الزكاة على هذا الباب وعلى مابعده لكونها عبادة مخضة لا شائبة فيها للغير . والعاشر مشتق من عشت القوم إذا أخذت عشر أموالهم فهو تسمية لشيء باعتبار بعض أحواله وهو أخذه العشر من الحرى لا من المسلم والذي على ما سيجى (قوله إذا مر على العاشر بمال) أى من الأموال الباطنة . وإنما قيد بذلك لأن الأموال الظاهرة وهى السوائم لا يحتاج العاشر فيها إلى مرور صاحب المال عليه فى ثبوت ولاية الأخذ له فإنه يأخذ عشر الأموال الظاهرة منه وإن لم يمر صاحب المال عليه . وأما فى الأموال الباطنة فإن الأداء لصاحب المال لكونها غير محتاجة إلى الحماية لبطونها ، فإذا أخرجهما إلى المفاضة احتاجت إليها فصار كالسوائم . فإذا مر التاجر على العاشر بمال بما ذكرنا وقال أصبته منذ أشهر : يعنى لم يخل عليه الحول ولم يكن فى يده مال آخر من جنس هذا المال حال عليه الحول فإنه لو كان لم يصدق لأن الحول ليس بشرط فى الاستفادة من الجنس . أو قال على دين . يعنى دينا مستغرقا له مطالب من جهة العباد وحلف على ذلك صدق وعرف العاشر بقوله من نصبه الإمام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار . ونوقض بأنه يأخذ من الكافر وليس المأخوذ منه صدقة . وأجيب بأن الأصل فى نصبه أخذ الصدقات لأن فيه إعانة للمسلم على أداء العباد . ومما عداها تابع لا يحتاج إلى تنصيص بالذكر . وقوله (فمن أنكر تمام الحول) يعنى بقوله أصبته منذ أشهر (أو الفراغ من الدين) بقوله أو على دين (كان منكرا للوجوب والقول قوله مع يمينه) وفيه بحث من وجهين : أحدهما أن قوله منذ أشهر لا يدل على مادون الحول فكيف عبر عنه

جزئه ، أو يقال يقال العشر صار علما لما يأخذه العاشر سواء كان المأخوذ عشرا لنويا أو ربعه أو نصفه ، وسيجى من الشارح مثل هذا الكلام فى شرح قول المصنف : وكل شيء أخرجه الأرض من باب زكاة الزروع والثمار ، فلا حاجة إلى أن يقال العاشر تسمية لشيء باعتبار بعض أحواله كما لا يخفى (قوله أى من الأموال الباطنة الخ) أقول : فيه بحث ، ألا يرى إلى قول المصنف وكذا الجواب فى صدقة السوائم (قوله وإن لم يمر صاحب المال عليه) أقول : متنوع ، فإن العاشر من نصبه الإمام على الطريق الخ فلا يكون له ولاية على من لم يمر فتأمل (قوله ولم يكن فى يده مال) أقول : المراد للمال (قوله لم يصدق) أقول : يصدق ولكن لا يفيده ، فالأدب أن يقال لم يفد (قوله أو قال على دين) أقول : معطوف على قوله وقال أصبته منذ أشهر .

(وكذا إذا قال أدبها إلى عاشر آخر) ومراده إذا كان في تلك السنة عاشر آخر لأنه ادعى وضع الأمانة موضعها بخلاف ما إذا لم يكن عاشر آخر في تلك السنة لأنه ظهر كذبه بيقين (وكذا إذا قال أدبها أنا) يعني إلى الفقراء في المصر لأن الأداء كان مفوضا إليه فيه . وولاية الأخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية . وكذا الجواب في صدقة السوائم في ثلاثة فصول ، وفي الفصل الرابع وهو ما إذا قال أدبت بنفسى إلى الفقراء في المصر لا يصدق وإن حلف وقال الشافعى : يصدق لأنه أوصل الحق إلى المستحق . ولنا أن حق الأخذ للسلطان فلا يملك إبطاله بخلاف الأموال الباطنة . ثم قيل الزكاة هو الأول والثاني سياسة . وقيل هو الثاني والأول يتقارب تقلا

فاندفع قول أبى يوسف رحمه الله لا يحلف لأنها عبادة . وكذا إذا قال هذا المال ليس للتجارة أو هو بضاعة لفلان وكل ما وجوده مسقط (قوله يعني إلى الفقراء في المصر) قيد بالمصر لأنه لو أدى إلى الفقراء بعد خروجه إلى السفر لم يسقط حق أخذ العاشر لأن ولاية الأداء بنفسه إنما كان في الأموال الباطنة حال كونه في المصر وبمجرد خروجه مسافرا انتقلت الولاية عنه إلى الإمام (قوله في ثلاثة فصول) هي السابقة على قوله أدبت إلى الفقراء (قوله إلى المستحق) فصار كالمشترى من الوكيل إذا دفع الثمن إلى الموكل (قوله ولنا أن حق الأخذ لسلطان) يمكن بأن يضمن منع كونه أوصل إلى المستحق بل المستحق الإمام . والحق أن الإمام مستحق الأخذ والفقير مستحق التملك والانتفاع . فحاصله أن هناك مستحقين فلا يملك إبطال حق واحد منهما وبجر الحق الذى فوته ليس إلا بإعادة الدفع إليه . وحينئذ يحى النظر في المدفوع ما هو الواقع زكاة منهما . قيل الأول والثاني سياسة ، والمفهوم من السياسة هنا كون الأخذ لينزجر عن ارتكاب تفويت حق الإمام . وقيل الثاني ويتقلب الأول فغلا لأن الواجب كون الزكاة في صورة المرور ما يأخذ الإمام ويدفعه ولم يوجد في السابق ووجد في اللاحق ، وانقاسخ السابق الناقص لللاحق الكامل ثابت في الشرع كبطان الظهر المؤدى يوم الجمعة بأداء الجمعة فينفسخ مثله بجماع توجه الخطاب بعد الأداء بفعل الثاني مع امتناع تعدد القرض في الوقت الواحد . وهذا هو الصحيح وهو يفيد أن للإمام أن يأخذ منه ثانيا وإن علم صدقه . ولا ينافى كون الأخذ للسياسة انقاسخ الأول ووقوع الثاني زكاة بأدى

بقوله فن أنكر تمام الحول . والثاني أن الزكاة عبادة خالصة فكانت بمنزلة الصوم والصلاة ، ولا يشترط التصديق فيهما التحليف . وأجيب عن الأول بأن الأشهر تقع على العشرة فما دونها لكونه جمع قلة ، والأصل في الكلام الحقيقة ، وعن الثاني بأنها وإن كانت عبادة لكن تعلق بها حق العاشر في الأخذ . وحق الفقير في الانتفاع به فالعاشر بعد ذلك يدعى عايم معنى لو أقر به لمزمه فيستحاف لرجاء التناول كما في سائر الدعاوى . بخلاف الصوم والصلاة فإنه لم يتعلق بهما حق العبد ، ولا يلزم حد القذف فإنه لا يستحلف فيه إذا أنكر وإن تعلق به حق العبد لأن القضاء بالتناول في الحدود متعلق على ما عرف . وقوله (وكذا إذا قال أدبت إلى عاشر آخر) ظاهر وقوله (ثم قيل الزكاة هو الأول) بناء على ما لأصحابنا من الطريقتين في هذه المسئلة : أحدهما أنه إذا كان صادقا فيما قال يبرأ فيما بينه وبين الله تعالى . والثاني أنه لا يبرأ . فن اختار الأول قال الزكاة هو الأول كما لو خفى على الساعى مكان ماله فأدى صاحب المال زكاته وقع زكاة (والثاني سياسة) مالية زجرا لغيره عن الإقدام عما ليس إليه (ومن اختار الثاني قال الزكاة هو الثاني والأول يتقلب تقلا) كمن صلى يوم الجمعة الظهر في منزله ثم سعى إلى الجمعة فأداها

وهو الصحيح ، ثم فيما يصدق في السوائم وأموال التجارة لم يشترط إخراج البراءة في الجامع الصغير ، وشرطه في الأصل وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة لأنه ادعى . ولصدق دعواه علامة فيجب إبرازها . وجه الأول أن الخط يشبه الخط فلا يعتبر علامة . قال (وما صدق فيه المسلم صدق فيه النبي) لأن ما يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ المسلم فتراعى تلك الشروط تحقيقا للتضعيف

تأمل (قوله ثم فيما يصدق الخ) أطلق فيما يصدق . ومتقناه أنه اشترط في الأصل إخراجها في قوله أدبت إلى الفقهاء وأخواتها لكنه اعتمد في تقييده على عدم تأني صحتة ، إذ لا يشكل أنه لا يأخذ من الفقهاء براءة ولا من الدائن . ولا يمكن في قوله أصبته منذ شهر ، وتأخير المصنف وجه الأول يفيد ترجحه عنده ، وحاصله منع كونه علامة إذ لا يازم الانتقال منه إلى الجزم بكونه دفع إلى العاشر لأن الخط لا يطق وهو متشابه . ثم هل يشترط العين مع البراءة على قول مشرطها ؟ اختلف فيه . قيل على قول أبي حنيفة لم يصدق . وعلى قولهما يصدق . ولا يخفى بعد قولنا إن كان لأن العين بخسب ظاهر حال المتدين أدل من الخط فكيف يمكن تركها إليها ، وليذكر هنا قوله في باب شروط الصلاة والأستخبار ذوق التحرر بيانا للزومه تفريعا على قوله لأن العمل بالدليل الظاهر واجب عند العلماء دلائل فوقه . ولم يرد به القطعي لأن الاستخبار لا يفيد قطعا (قوله فتراعى تلك الشروط) من الحول والنصاب والفراغ من الدين وكونه للتجارة لأنه في معنى الزكاة كصدقة بني تغلب تحقيقا للتضعيف . فإن تضعيف الشيء إنما يتحقق إذا كان ولا كان تبديلا ، لكن بقي أنه أي داغ إلى اعتباره تضعيفا لا ابتداء وظيفة عند دخوله تحت الحماية لا بد له من دليل . وبنو تغلب روى فيهم ذلك لوقوع الصاع عليه . والمروى عن عمر في رواية محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن أبي صخر المخاري عن زياد بن خدير قال : بعثني عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى عين التمر مصدقا . فأمرني أن آخذ من المسلمين من أموالهم إذا اختلفوا بها للتجارة ربع العشر . ومن أموال

وهو الذي اختاره المصنف . وقال (هو الصحيح) احترازا عن القول الأول . وجه الصحة أنه لما ثبت ولاية الأخذ للسلطان شرعا في الأموال الظاهرة كان أداء رب المال فرضا لغوا كما لو أدى الجزية إلى المقاتلة بنفسه . وقوله (لم يشترط إخراج البراءة) أي العلامة وهي اسم لخط الإبراء من برئ من الدين . والعيب براءة والجمع براءات والبروات غاي كذا في المغرب . وقوله (فيجب إبرازها) أي إظهار العلامة كمن ادعى على آخر شجة أو قطعا فإنه يجب عليه إبراز علاقتها (وجه الأول) وهو رواية الجامع (أن الخط يشبه الخط) فلا يمكن جعله حكما (فلم يعتبر علامة) قل في المبسوط والجامع الصغير للترمذي : وهو الصحيح . ثم على قول من يزول باشتراط العلامة دل يشترط معها العين . قال الإمام الترمذي : إن لم يحلف لم يصدق عند أبي حنيفة وصدق عندهما قيل في كلام المصنف نظر وهو أنه قال ثم فيما يصدق في السوائم وأموال التجارة . ولا شك أنه في السوائم يصدق في ثلاثة نصول وفي أموال التجارة في أربعة كما تقدم : فينبغي أن يشترط إخراج البراءة في الجميع ولا يتصور ذلك فيما إذا قال على دين أو أصبته منذ أشهر أو أدبها إلى الفقهاء في المهر وإما يتصور ذلك في صورة واحدة وهو أن يقول أدبته إلى حاشر آخر وفي تلك السنة عاشر آخر . وأجيب بأنه ذكر العام وأراد الخاص : أي الصورة المذكورة مجازا . وقوله (فتراعى تلك الشروط تحقيقا للتضعيف) يعني أن تضعيف الشيء إنما يتحقق إذا كان

(قوله قيل في كلام المصنف نظر) أقول : القائل هو الإقناني (قوله يعني أن تضعيف الشيء إنما يتحقق إذا كان

(ولا يصدق الحربى إلا فى الجوارى يقول: هن أمهات أولادى . أو غلمان معه يقول: هم أولادى) لأن الأخذ منه بطريق الحماية وما فى يده من المال يحتاج إلى الحماية غير أن إفراجه بنسب من فى يده منه صحيح: فكأنما بأمومية الولد لأنها تبقى عايله فاندعت صفة المالمية فىهن . والأخذ لا يجب إلا من المال. قال (ويؤخذ من المسلم ربع العشر

أهل اللفة نصف العشر . ومن أموال أهل الحرب العشر . لا يدل على ذلك الاعتبار . وكذا ما رواه عبد الرزاق بسنده وغيره . والمعنى الذى ذكره وهو أنه أعرج إلى الحماية من المسلم فيؤخذ منه ضعفه لا يتأتى ذلك لجواز أن يكون بسبب ما ذكر أخذه منه أكثر واختير مثله . ألا يرى أن بائى هذا المعنى وهو قولهم والحربى من الذى بمنزلة الذى من المسلم ؛ ألا ترى أن شهادة الذى عليه وه جائزة كشهادة المسلم على الذى . والذى يؤخذ من الذى ضعف ما يؤخذ من المسلم فيؤخذ منه ضعف ما يؤخذ . من الذى لم يوجب اعتبار تلك الشروط فيما يؤخذ من الحربى . فلو اقتضى هذا المعنى اعتباره تضعيف عين المأخوذ من الذى لزم راعاها (قوله ولا يصدق الحربى إلا فى الجوارى النخ) العبارة الجيدة أن يقال : ولا ياتى . أو لا يترك الأخذ منه . لا ولا يصدق لأنه لو صدق بأن ثبت صدقه ببينة عادلة من المسلمين المسافرين معه فى دار الحرب أخذه منه . فإن المأخوذ ليس زكاة ليكف عنه

الشيء المضعف على أو صاف المضعف عليه وإلا لكان تبديلا لا تضعيفا وقوله (ولا يصدق الحربى) يعنى فى المصنوع كلها (إلا فى الجوارى يقول: هن أمهات أولادى أو غلمان معه يقول هم أولادى لأن الأخذ منه بطريق الحماية وما فى يده من الأموال يحتاج إليها) وإنما لم يصدق فى شيء من التصول لعدم الفائدة فى تصديقه لأنه لو قال لم يتم الحول على مالى فى الأخذ منه لا يعتبر الحول لأن اعتبار الحول لتمام الحماية لتحصيل النماء والحماية للحربى تتم بنفس الأمان : إذ لو لم يكن الأمان صار مسميا مع أمواله . ولو قال على دين فالدين الذى يجب عليه فى دار الحرب لا يطالب به فى دارنا وإن قال المال بضاعة فلا حومة لصاحبها ولا أمان . وإن قال ليس للتجارة يكذبه الظاهر لأنه لا يتكلف للنقل إلى غير داره مالم يكن لما . وإن قال أدبها إلى عاشر آخر لم يلتفت إليه لأن المأخوذ منه أجرة الحماية وقد وجدت بنفس الأمان كما مر آنفا ، ولو قال أدبها أنا كذبه اعتقاده غير أن إفراجه بنسب من فى يده منه صحيح لأن كونه حربيا لا ينافى الاستيلاء والنسب كما يثبت فى دار الإسلام يثبت فى دار الحرب . وبه يخرج من أن يكون مالا والأخذ لا يكون إلا من المال الممرور به . قال (ويؤخذ من المسلم ربع العشر) روى الشيخ أبو الحسن القدورى فى شرحه مختصر الكرخى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه نصب العشار فقال لهم : خلوا من المسلم ربع العشر . ومن الذى نصف العشر . ومن الحربى العشر . وكان هذا بحضور الصحابة من غير خلاف ، فكان إجماعا . والمعنى التقهوى فيه ما قيل إنما يؤخذ من المسلم ربع العشر لقوله صلى الله عليه وسلم « هاتوا ربع عشور أموالكم » من كل أربعين درهما درجم . وإنما ثبت ولاية الأخذ للعاشر لحاجته إلى الحماية ، وحاجة الذى إلى الحماية أكثر لأن طمع اللصوص فى أموال أهل المنة أوفر فيؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم كما فى صدقات بنى تغلب . ثم الحربى من الذى بمنزلة الذى من المسلم . ألا ترى أن شهادة أهل الحرب

المضعف على أو صاف المضعف عليه النخ) أقول : فيه بحث ، فإن المضعف عليه زكاة وليس المضعف كذلك ، فالظاهر أنه وظيفة ابتدائية وليس بتصفية . والتصديق لقوله صلى الله عليه وسلم « لم مالنا » الحديث قليل (قوله ثم الحربى من الذى بمنزلة الذى من المسلم النخ) أقول : الأظهر أن يقول : ثم الحربى أعرج إلى الحماية من الذى . فإن الذى يدخوله تحت اللفة كان كواحد من المسلمين له ما فى

ومن الذي نصف العشر ومن الحربي العشر) هكذا أمر عمر رضي الله عنه سعاته (وإن مَرَّ حربي بخمسين درهما لم يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منا من مثلها) لأن الأخذ منهم بطريق المجازاة . بخلاف المسلم والذي لأن المأخوذ زكاة أو ضعفها فلا بد من النصاب وهذا في الجامع الصغير . وفي كتاب الزكاة لا تأخذ من القليل وإن كانوا يأخذون منا منه لأن القليل لم يزل عفواً ولأنه لا يحتاج إلى الحماية قال (وإن مَرَّ حربي بمائتي درهم ولا يعلمكم يأخذون منا تأخذ منه العشر) لقول عمر رضي الله عنه : فإن أعياكم فالعشر (وإن علم أنهم يأخذون منا ربع

لعلهم الخول ووجود الدين . وإن قال هو بضاعة فهو أحوج إلى الحماية من مال المستأمن لذا أمن لصاحب المال بل للمار . بخلاف النسيب فإنه يثبت في دار الحرب كهو في دار الإسلام . وبه يخرج من أن يكون مالا أما على قوله فظاهر وأما على قوله فإذا كانوا يدينون ذلك كما إذا من يجاود الميتة فإن الأخذ منه عنها على هذا التفصيل . والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال ، وإن قال هم مدبرون لا يلتفت إليه لأن التدبير لا يصح في دار الحرب (قوله لأن الأخذ منهم بطريق المجازاة) أي أخذهم بكمية خاصة بطريق المجازاة لا أصل الأخذ فإنه حق منا وباطل منهم فالحاصل أن دخوله في الحماية أوجب حق الأخذ للمسلمين ، ثم إن عرف كمية ما يأخذون من تجارنا أخذنا منهم مثله مجازاة . إلا إن عرف أنهم يأخذون الكل فلا تأخذهم على المختار بل نبي معه قدر ما يبلغه إلى مأمنه . وقيل تأخذ الكل مجازاة زجراً لم عن مثله معنا : فانا ذلك بعد إعطاء الأمان غدر ولا نتخلق نحن به لنحلهم به بل نبتنا عنه وصار كما لو قتلوا الداخل إليهم بعد إعطائهم الأمان ففعل ذلك لذلك ، وإلا أن يكون قليلا على رواية كتاب الزكاة لأن القليل لم يزل عفواً ولأنه يستصحب للنفقة ودفع الحاجة فكان كالمعذوم . وعلى رواية الجامع يجازون بالأخذ

على أهل الذمة غير مقبولة كما لا تقبل شهادة الذي على المسلم . وشهادة أهل الذمة على أهل الحرب ولم مقبولة كشهادة المسلم على الذي . ثم الذي يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم . فكذلك الحربي يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من الذي نصفه لا يبدل (وإن مَرَّ حربي بخمسين درهما لا يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منا من مثلها) لأن الأخذ منهم بطريق المجازاة إليه أشار عمر رضي الله عنه لما سئل حين نصب العشار فقيل له : كم تأخذ مما مر به الحربي ؟ فقال : كم يأخذون منا ؟ فقالوا : العشر ، فقال : خلوهم منهم العشر . ولنا نحن بقولنا بطريق المجازاة أن أخذنا المقابلة أخذهم أموالنا ، فإن أخذهم أموالنا ظلم وأخذنا أموالهم حق . لكن المقصود أنا إذا علمناهم بمثل ما يعلموننا كان ذلك أقرب إلى مقصود الأمان واتصال التجارات . لا يقال : في كلام المصنف تناف لأنه قال قبل هذا لأن الأخذ منهم بطريق الحماية . وقال هنا : لأن الأخذ منهم بطريق المجازاة . وإذا كان الأخذ معاوذاً لأحدهما لا يكون معاوذاً لغيره لثلاث يتوارد علتان على معاوذاً واحد بال شخص لأننا نقول : الأخذ منهم معاوذاً للحماية . وأما المختار المدين وهو العشر فقول للمجازاة الخ . ولا تنافي في ذلك . وقوله (بخلاف المسلم) واضح . وقوله (فإن أعياكم فالعشر) تقول عييت بأمرى إذا لم تهتد لوجهته . وأعياني هو . وقيل مأخوذ من العي وهو الجهل . فإن أعياكم : أي جهاكم : يعني إذا اشتبه الحال بأن لم يعلم العاشر ما يأخذون من تجارنا

وعليه ما عليهم . بخلاف الحرب فكان الطمع في ماله أقوى ، وما ذكره الشارح من باب الولاية ليس ما نحن بصدده في شيء (قوله إن أخذنا بمقابلة أخذهم الخ) أقول : لا يلزم من كون أخذنا بمقابلة أخذهم أن يكون أخذنا ظلماً ألا يرى أن التقصاص بمقابلة قتل النفس ظلماً للنفس بالنفس مع أنه حق ، وكذا سائر الأجزاء الشرعية (قوله لأننا نقول : الأخذ منهم معاوذاً للحماية) أقول : لا يجوز أن يكون فيما يؤخذ من الحربي معنى الحماية والمجازاة أيضاً كما في نظائر من العشر مثلاً . ثم لو كان نفس الآية معلولة للحماية كان ينهي أن يوجد منهم وإن لم

العشر أونصف العشر تأخذ بقدره . وإن كانوا يأخذون الكل لا تأخذ النكل) لأنه غدر (وإن كانوا لا يأخذون أصلاً لا تأخذ) ! يتروكوا الأخذ من تجارنا ولأننا أحق بمكارم الأخلاق . قال (وإن مرّ حربي على عاشر فعشره ثم مرة أخرى لم يعشره حتى يحول الحول) لأن الأخذ في كل مرة استئصال المال وحق الأخذ لحفظه . ولأن حكم الأمان الأول باق . وبعد الحول يتجدد الأمان لأنه لا يمكن من الإقامة إلا حولا . والأخذ بعده لا يستأصل المال (فإن عشره فرجع إلى دار الحرب ثم خرج من يومه ذلك عشره أيضا) لأنه رجع بأمان جديد : وكذا الأخذ بعده لا يفضي إلى الاستئصال

منه وإن لم يعرف كمية ما يأخذون . فالعشر لأنه قد ثبت حق الأخذ بالحماية وتعتبر المجازاة فقدّر بمثل ما يؤخذ من الذي لأنه أحوج إلى الحماية منه ولما قلناه آخفا وإن عرف أنهم يتركون الأخذ من تجارنا تركنا نحن حقنا لتركهم ظلمهم لأن تركهم إياه مع القدرة عليه تخلق منهم بالإحسان إلينا . ونحن أحق بمكارم الأخلاق منهم (قوله لم يعشره الخ) هذا إذا كانت المرة الثانية قبل الدخول إلى دار الحرب لما سيصرح به من أنه لو رجع إلى دار الحرب ثم خرج أخذ منه ثانيا ولو كان في يوم واحد لقرب الدارين واتصالهما كما في جزيرة الأندلس (قوله لأن الأخذ في كل مرة استئصال للمال) فيعود على موضوع الأمان بالتقصير (قوله إلا حولا) ليس كذلك ، والصواب ما في بعض النسخ بدون لفظة إلا فقلها نسخة في الكافي . ولا شك أن دمه من سهو الكاتب لأنه لا يمكن حولا بل دونه ، ويقول له الإمام إذا دخل إن أقمت حولا ضربت عليك الجزية . فإن فعل ضربها عليه ، ثم لا يمكنه من العود أبدا لما فيه من تغويت حق المسلمين في الجزية وجعله عينا علينا بعد علمه بمدخلنا وغارجننا وذلك زيادة شرّ علينا فلا يجوز تمكينه ، غير أنه إن مرّ عليه بعد الحول ولم يكن له علم بمقامه حولا عشره ثانيا زجرا له عن ذلك ويرده إلى دارنا ، والأصل أن حكم الأمان لا يتجدد إلا بتجدد الحول أو بتجدد الدخول إلى دار

يؤخذ منه العشر . وقوله (لأنه غدر) أي لوقوعه بعد الحماية والغدر حرام ، قال صلى الله عليه وسلم : وفاء لا غدر . وهذا قول بعض المشايخ . وقال بعضهم : يؤخذ منه جميع ما في يده إلا قدرا ما يباغ منه . لأننا مأمورون بتبليغه مأمنه لقوله تعالى - ثم أبلغه مأمنه - وقال بعضهم : يؤخذ منه الكل لأن الأخذ بطريق المجازاة فيجازيهم بمثل صنيعهم لينزجروا . وقوله (وإن مرّ حربي على عاشر الخ) حاصله أن العشر إنما يتكرر فيما يمرّ به بكامل الحول أو بتجدد العهد بالرجوع إلى دار الحرب ثم بالمرور على العاشر . وإن كان في يومه ذلك فإذا لم يوجد شيء منها لم يعشره ثانيا لما روي أن نصرانيا مرّ بفارس له على عاشر عمر رضى الله عنه فعشره . ثم مرّ به ثانيا فهم أن يعشره فقال النصراني : كلما مررت بك عشرتني إذا يذهب فرسي كله ؟ فترك الفرس عنده وذهب إلى عمر رضى الله عنه . فلما دخل المدينة أتى المسجد فوضع يديه على عتبة الباب فقال : يا أمير المؤمنين أنا الشيخ النصراني . فقال أمير المؤمنين : أنا الشيخ الحنفي . فقص النصراني القصة فقال عمر رضى الله عنه : أتاك الفرس ففكس رأسه . ورجع إلى ما كان فيه . . فظن النصراني أنه استخف بظلامته فرجع كالخائب ، فلما انتهى إلى فرسه وجد كتاب عمر قد سبقه إنك إن أخذت العشر مرة فلا تأخذها مرة أخرى . فقال النصراني : إن ديننا يكون العدل فيه بهذه الصفة لتحقيق أن يكون حتما فأسلم . فإن قيل : كلام المصنف متناقض لأنه قال حتى يحول الحول . ثم قال لا يمكن من المقام إلا حولا . والمراد به إلا قريبا من الحول لأنه لا يمكن من الإقامة حولا كاملا . أجيب بأن مراده بقوله حتى

(وإن مرّ ذى نجر أو خنزير عشر الخمر دون الخنزير) وقوله عشر الخمر : أى من قيمتها . وقال الشافعي لا يعشرهما لأنه لا قيمة لهما . وقال زفر : يعشرهما لاستوائيهما في المالية عندهم . وقال أبو يوسف : يعشرهما إذا مر بهما جملة كأنه جعل الخنزير تبعاً للخمر . فإن مرّ بكل واحد على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير . ووجه الفرق على الظاهر أن القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها . وفي ذوات الأمثال ليس لها هذا الحكم

الإسلام لإنهاء الأمان الأول بالعود إلى دار الحرب فيحتاج إلى أمان جديد إذا خرج (قوله أى من قيمتها) فسر به كى لا يذهب الوهم إلى مذهب مسروق أنه يأخذ من عين الخمر وطريق معرفة قيمتها أن يرجع إلى أهل الذمة (قوله تبعاً للخمر) دون العكس لأنها أظهر مالية لأنها قبل التخمر مال وبعده كذلك بتقدير التخلل وليس الخنزير كذلك . ولهذا إذا عجز المكاتب ومعه خر يصير مالاً للمولى لا الخنزير . وكمن من شىء يثبت تبعاً لا قصداً كوقف المنقول (قوله إن القيمة في ذوات القيم لها حكم العين) استشكل عليه مسائل : الأولى ما في الشفعة من قوله إذا اشترى ذى داراً بخمر أو خنزير وشفعيها مسلم أخذها بقيمة الخمر والخنزير . ثانياً لو أئلف مسلم خنزير ذى ضمن قيمته . ثالثاً لو أخذ ذى قيمة خنزيره من ذى وقفى بها ديناً لمسلم عليه طاب للمسلم ذلك . وأجيب عن

يقول الحلول : إذا لم يعلم الإمام بحاله حتى يحول الحول فإنه يأخذ ثانياً . قال (وإن مرّ ذى نجر أو خنزير عشر الخمر دون الخنزير) إذا مرّ الذى على العاشر بخمر أو خنزير بنية التجاوة وتبلغ القيمة مائتى درهم فيه أربعة أقوال كما ذكره في الكتاب . وإنما فسر بقوله (أى من قيمتها) احترازاً عن قول مسروق رحمه الله فإنه يقول يعشر عينها ونفياً لظاهر ما يفهم فإن السامع يفهم منه أنه يعشر عين الخمر والمسلم منهى عن اقترابها ثم الشافعي رحمه الله مرّ على أصله بأنه لا مالية ولا قيمة لواحد منهما حتى لو أئلف المسلم خر الذى أو خنزيره لا يضمن عنده . وزفر رحمه الله سوى بينهما لاستوائيهما في المالية عنده . فإن المسلم إذا أئلف خنزير الذى ضمنه كما لو أئلف خره . وأبو يوسف اعتبر التبعية فجعل الخنزير تبعاً للخمر لأن الخمر أقرب إلى المالية بواسطة التخلل . وقد يثبت الحكم تبعاً وإن لم يثبت مقصوداً . ووجه الفرق على ظاهر الرواية ما ذكره في الكتاب من الوجهين وهو ظاهر . وقد اعترض على كل واحد منهما ، أما على الأول فلا لأنه منقوض بما ذكره في الشفعة من هذا الكتاب فقال وإذا اشترى ذى داراً بخمر أو خنزير وشفعيها ذى . إلى أن قال : وإن كان شفعيها مساماً أخذها بقيمة الخمر والخنزير . فلو كان لقيمة الخمر والخنزير حكمها لما أخذ بقيمة كما لا يأخذها بعينه وبمسئلة الغصب والإتلاف . فإن المسلم إذا أئلف خنزيراً لذى يضمن بقيمته ولو كان لها حكم العين لما ضمنها كما لا يضمن عينها . وأما على الثاني فإن المسلم أو الذى إذا غضب خنزير ذى ونحا كما إلى القاضى يأمره القاضى بالرد والتسليم وذلك حاية له . وأجيب عن الأول بأن قيمة ذوات القيم بمنزلة عينها من وجه دون وجه لأنها ليست بمنزلة عينها من حيث الحقيقة وبمنزلة ما من حيث أن الأداء لا يمكن إلا بالعينين ولا تعيين إلا بالتقويم فأخذت القيمة حكم العين من هذا الوجه . ولهذا إذا تزوج الذى امرأة على خنزير بعينه ثم أتاها بالقيمة أجبرت على قبولها كما لو أتاها بعينه . فلما دارت القيمة بين أن تكون بمنزلة العين وبين أن لا تكون أعطيت حكم العين في حق الأخلو الحيازة وهو في باب الزكاة . ولم تعط في حق الإعطاء لأنه

(قول المصنف : ووجه الفرق على الظاهر أن القيمة في ذوات القيم لها حكم العين) أقول : قال ابن المدام : استشكل عليه مسائل الأولى ما في الشفعة من قوله إذا اشترى ذى داراً بخمر أو خنزير وشفعيها مسلم أخذها بقيمة الخمر والخنزير . ثانياً لو أئلف مسلم خنزير ذى ضمن قيمته . ثالثاً لو أخذ ذى قيمة خنزيره من ذى وقفى بها ديناً لمسلم عليه طاب للمسلم ذلك . وأجيب عن الأخير بأن اختلاف السبب

والخمر منها ، ولأن حق الأخذ للحماية والمسلم يحمي نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسيبته بالإسلام فكذا لا يحديه على غيره (ولو مر صبي أو امرأة من بني تغلب بمال فليس على الصبي شيء - وعلى المرأة ما على الرجل) لما ذكرنا في السوائم (ومن مر على عاشر بمائة درهم وأخبره أن له في منزله مائة أخرى قد حال عليها الخول لم يترك التي مر بها) لثقتها وما في بيته لم يدخل تحت حمايته (ولو مر بمائتي درهم بضاعة لم يعرضها) لأنه غير مأذون بدأه زكاته. قال (وكذا المضاربة) يعني إذا مر المضارب به على العاشر وكان أبو حيفة يقول أولا بعشرها بقوة حتى المضارب حتى لا يملك رب المال نبيه عن التصرف فيه بعد ما صار عروضا فنزل منزلة المالك ثم رجع إلى ما ذكرنا في الكتاب وهو قولهما لأنه ليس بمالك ولا نائب عنه في أداء الزكاة إلا أن يكون في المال ربع يبلغ نصيبه نصابا فيؤخذ منه لأنه مالك له (ولو مر عبد مأذون له بمائتي درهم

الأخير بأن اختلاف السبب كاختلاف العين شرعا وملك المسلم بسبب آخر وهو قبضه عن الدين ، وعمّا قبله بأن المنع لسقوط المالية في العين وذلك بالنسبة إلينا لا إليهم : فيتحقق المنع بالنسبة إلينا عند القبض والحيازة لا عند دفعها إليهم لأن غايته أن تكون كدفع عنها وهو تبعية وإزالة فهو كاستيصال الخنزير والانتفاع بالسارقين باستهلاكه (قوله لا يحميه على غيره) أورد عليه مسلم غصب خنزير ذبي فرفعه إلى القاضي بأمره برده عليه وذلك حماية على الغير أوجب بتخصيص الإطلاق : أي لا يحميه على غيره لغرض يستوفيه فخرج حماية القاضي (قوله لقوة حق المضارب) حتى كان له أن يبيع من المالك فصار كالمالك فكان حضوره كحضور المالك (قوله ولا نائب عنه) والزكاة تستدعي نية من عليه وهو كالمالك في التصرف الاستباحي لا في أداء الزكاة ، بخلاف حصّة المضارب لأنه يملكها فيؤخذ منه عنها . وفيه خلاف انشاقفي بناء على أصله أن استحقاق الربح بطريق الجعل فلا يملك إلا بالقبض

موضع إزالة وتبعية وهو في باب الشفعة والإتلاف . ونوقض بذى أخذ قيمة خنزير له استهلاك ذبي وقضى بها ديناً لمسلم عليه فإنه جائز ، ولو كان أخذ القيمة كأخذ العين لما جاز القضاء . وأجيب بأنه لما قضى بها ديناً عليه وقعت المعاوضة بينه وبين صاحب الدين وعند ذلك يختلف السبب . واختلاف الأسباب بمنزلة اختلاف الأعيان على ما عرفت . وعن الثاني بأن المراد أن من ليس له ولاية حماية خنزير نفسه ليس له ولاية حماية خنزير غيره لغرض يستوفيه ، والعاشر لو حماه حماه كذلك بخلاف القاضي . وقوله (ولو مر صبي أو امرأة) ظاهر . وقوله (ومن مر على العاشر بمائة) يعني سواء كان مسلماً أو ذمياً . وقوله (لأنه غير مأذون بدأه زكاته) يعني هو مأذون بالتجارة فقط ، فلو أخذ أخذ غير الزكاة وليس له أخذ شيء سوى الزكاة . وقوله (ولا نائب عنه) أي إنما هو نائب في التجارة لا غير . والنائب تقتصر ولايته على ما فوض إليه فكان بمنزلة المتبضع . وقوله (ولو مر عبد مأذون له بمائتي درهم) ظاهر . والصحيح أن الرجوع في المضارب رجوع في العبد المأذون كذا قال

كاختلاف العين شرعا ، وملك المسلم بسبب آخر وهو قبضه عن الدين وعمّا قبله بأن المنع لسقوط المالية في العين وذلك بالنسبة إلينا لا إليهم ، فيتحقق المنع بالنسبة إلينا عند القبض والحيازة لا عند دفعها إليهم : لأن غايته أن يكون كدفع عنها وهو تبعية وإزالة فهو كاستيصال الخنزير والانتفاع بالسارقين باستهلاكه . وفيه بحث لأن المسلم ممنوع عن تملك الخمر والخنزير . وفي الدعوى ذلك فلا بد من ضم كلام آخر كما في النجاشية . قال العلامة الكاظمي : وفي الكاظمي أقيمت القيمة مقام العين في حق العبد وهو الشفعة لاحتياجه ولم يغم مقامها في حق الشرع لاستثنائه ، فقلنا يعسر الخمر دون الخنزير ، ولأننا نقول : لو لم يأخذ الشفعي يطل حقه أصلاً فبالضرورة لم نعط القيمة حكم العين ومواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع له .

وليس عليه دين عشرة) وقال أبو يوسف: لا أدرى أن أبا حنيفة رجع عن هذا أم لا. وغياص قوله الثاني في المضاربة وهو قولهما أنه لا يعشره لأن الملك فيها في يده للمولى وله التصرف فشارك المضارب . وقيل في الفرق بينهما أن العبد يتصرف لنفسه حتى لا يرجع بالعهدة على المولى فكان هو المحتاج إلى الحماية. والمضارب يتصرف بحكم النيابة حتى يرجع بالعهدة على رب المال فكان رب المال هو المحتاج . فلا يكون الرجوع في المضارب رجوعاً منه في العبد وإن كان مولاه معه يؤخذ منه لأن الملك له إلا إذا كان على العبد دين يحيط بماله لانعدام الملك أو للشغل . قال (ومن مر على عاشر الخوارج في أرض قد غلبوا عليها فعشره يثنى عليه الصدقة) معناه : إذا مر على عاشر أهل العدل لأن التقصير جاء من قبله حيث أنه مر عليه .

(باب في المعادن والركاز)

كعمالة عامل الصدقة (قوله وقيل في الفرق بينهما) لا يخفى عدم تأثير هذا الفرق . فإن مناط عدم الأخذ من المضارب وهو القول المرجوع إليه كونه ليس بمالك ولا نائب عنه فليس له ذلك . ولأنه لا نية حينئذ . ومجرد دخوله في الحماية لا يوجب الأخذ إلا مع وجود شروط الزكاة على مأمور أول الباب فلا أثر لما ذكر من الفرق . فالصحيح أنه لا يأخذ من المأذون كما صححه في الكافي (قوله لانعدام الملك فيها في يده) أى على قول أبي حنيفة أو الشغل على قولهما (قوله لأن التقصير جاء من قبله الخ) بخلاف ما لو غلب الخوارج على بلدة فأخذوا زكاة سواهم لا يثنى عليهم الإمام لأنه لا تقصير من المالك بل من الإمام . ومن مر برطاب اشتراها للتجارة كالبطيخ والقمح ونحوه لم يعشره عند أبي حنيفة . وقالوا : يعشره لاتحاد الجامع وهو حاجته إلى الحماية وهو يقول : اتحاد الجامع إنما يوجب الاشتراك في الحكم عند عدم المانع . وهو ثابت هنا فلأنها تفسد بالاستبقاء . وليس عند العامل فقراء في البر ليدفع لهم . فإذا بقيت لبيدهم فسدت فيفوت المقصود . فأو كانوا عنده أو أخذ ليصرف إلى عماله كان له ذلك .

(باب في المعادن والركاز)

المعدن من المعدن وهو الإقامة . ومنه يقال معدن المكان إذا أقام به . . ومنه - جنات عدن - ومركز كل شيء معدنه عن أهل اللغة . فأصل المعدن المكان بقيد الاستقرار فيه . ثم اشتهر في نفس الأجزاء المستقرة التي ركبها

فخر الإسلام وصاحب الإيضاح . وقوله (إلا إذا كان على العبد دين يحيط بماله فإنه لا يؤخذ منه شيء سواء كان معه مولاه أو لم يكن لانعدام الملك) يعني عند أبي حنيفة (أو للشغل) أى عندهما . فإن الشغل بالدين مانع عن وجوب الزكاة . وقوله (ومن مر على عاشر الخوارج) واضح

(باب المعدن والركاز)

آخر باب المعدن عن العاشر لأن العشر أكثر وجوداً . والمال المستخرج من الأرض له أسام ثلاثة : الكنز .

(باب في المعادن والركاز)

أقول : ما يؤخذ من المعدن والركاز ليس زكاة عندنا . بل يصرف بصرف الفدية فوضعه المناسب كتاب السير . ويجوز أن يقال لما كان كونه زكاة بقصود بالنى على ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله أورده هنا بهذه اللفظة (قوله والمال المستخرج من الأرض الخ) أقول

قال (معدن ذهب أو فضة أو حديد أو رصاص أو صفر

الله تعالى في الأرض يوم خلق الأرض حتى صار الانتقال من اللفظ إليه ابتداء بلا قرينة ، والكثرة للشيء فيها من الأموال بذهل الإنسان ، والركاز يعدهما لأنه من الركز مراد به المركز أعم من كون راكبه الخالق أو المخلوق فكان حقيقة فيها مشتركا معنويا وليس خاصا بالدين . ولو دار الأمر فيه بين كونه مجازا فيه أو متواطئا إذ لاشك في صحة إطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعيئا . وإذا عرف هذا فاعلم أن المستخرج من المعدن ثلاثة أنواع : جامد ينوب ويتطبع كالنقدين والحديد وما ذكره المصنف معه . وجامد لا يتطبع كالبلص والنورة والكحل والزرنيخ وسائر الأحجار كالياقوت والملح ، وما ليس بجامد كالماء والقيح والنفط . ولا يجب الخمس إلا في النوع الأول . وعند الشافعي لا يجب إلا في النقدين على الوجه الذي ذكر في الكتاب . استدلل الشافعي على مطلوبه بما روى أبو حاتم من حديث عبد الله بن نافع عن أبيه عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « في الركاز العشور » قال الشيخ تقي الدين في الإمام : ورواه يزيد بن عياض عن نافع وابن نافع ويزيد كلاهما متكلم فيه . ووصفهما النسائي بالترك انتهى . فلم يقد مطلوباً . وبما روى مالك في الموطأ عن ربيعة بن عبد الرحمن عن غير واحد من علمائهم « أن النبي صلى الله عليه وسلم أقطع لبلال بن الحرث المزني بمعدن بالقبيلة » وهي من ناحية القرع . فتلك المعدن لا يؤخذ منها إلا الزكاة إلى اليوم قال ابن عبد البر : هنا منقطع في الموطأ . وقدر روى متصلا على ما ذكرناه في التهيد من رواية الدراوردي عن ربيعة بن عبد الرحمن بن الحرث بن بلال بن الحرث المزني عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال أبو عبيد في كتاب الأموال حديث منقطع . ومع انقطاعه ليس فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بذلك . وإنما قال : يؤخذ منه إلى اليوم انتهى : يعني فيجوز كون ذلك من أهل الولايات اجتهدا منهم . ونحن نتمسك بالكتاب والسنة الصحيحة والقياس . أما الكتاب فقوله تعالى - واعلموا أنما غنمتم

والمعدن . والركاز . والكثر اسم لما دفنه بنو آدم . والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلق الأرض . والركاز اسم لهما جميعا ، والكثر مأخوذ من كثر المال كثرنا جمعه ، والمعدن من عدن بالمكان أقام به . والركاز من ركز الومح أى غرزه . وعلى هذا جاز إطلاقه عليهما جميعا لأن كل واحد منهما مركز في الأرض : أى مثبت وإن اختلف الرأى . وعلى كل واحد منهما بانفراده . والمراد بالذكر في لقب الباب الكثر لمعنيين : أحدهما أن هذا الباب يشتمل على بيان المعدن والكثور على ما يعمى ، والثاني أنه لو أريد به المعدن لزم التكرار لأنه يكون تقدير كلامه باب في المعدن والمعادن وإن أريد المعدن والكثر كان تقديره باب في المعدن والمعادن والكثر . قال (معدن ذهب أو فضة) المستخرج من المعدن أنواع ثلاثة : جامد ينوب ويتطبع كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر ، وجامد لا ينوب كالبلص والنورة والكحل والزرنيخ ، ومائع لا يتجمد كالماء والقيح والنفط . ومسائل هذا الباب على خمسة عشر وجها ، لأن الذهب أو الفضة التي يوجد إما أن يكون معدنا أو كنزا . وكل ذلك لا يخفى إما أن يوجد في حيز دار الإسلام أو حيز دار الحرب ، وكل ذلك لا يخفى عن ثلاثة أوجه : إما أن يوجد في مفازة لا مال لها . أو في أرض مملوكة ، أو في دار ، والموجود كنز لا يخفى عن ثلاثة أوجه أيضا :

الأول أن يقال : الكائن في الأرض (قوله يوم خلق الأرض الخ) أقول : خلقه يوم خلقت الأرض غير معلوم ، فالأول ترك هذه الزيادة (قوله وعلى كل واحد منهما بانفراده) أقول : وعلى كل واحد منهما محطوف على قوله عليهما في قوله وعلى هذا جاز إطلاقه عليهما الخ (قوله أحدهما أن هذا الباب يشتمل على بيان المعدن : إلى قوله : والثاني) أقول : الوجه الأول لا يتم وجهه دون ضم الثاني : . .

وجد في أرض خراج أو عشر ففيه الخمس) عندنا وقال الشافعي : لا شيء عليه فيه لأنه مباح سبقت يده إليه كالصيد إلا إذا كان المستخرج ذهباً أو فضة فيجب فيه الزكاة : ولا يشترط الحول في قول لأنه نماء كله والحول

من شيء فإن لله خمسة - ولا شك في صدق الغنيمة على هذا المال فإنه كان مع محله من الأرض في أيدي الكفرة . وقد أوجف عليه المسلمون فكان غنيمة . كما أن محله أعنى الأرض كذلك « وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام « العجماء جبار . والبئر جبار . والمعدن جبار . وفي الركاز الخمس » أخرجه الستة . والركاز يعم المعدن والكنز على ما حققناه فكان إيجاباً فيما . ولا يتوهم عدم إرادة المعدن بسبب عطفه عليه بعد إفادة أنه جبار : أي مبر لا شيء فيه وإلا لتناقض . فإن الحكم المعلق بالمعدن ليس هو المعلق به في ضمن الركاز لاختلاف السلب والإيجاب . إذ المراد أن إهلاكه أو الحلاك به للأجير الحافله غير مضمون . لأنه لا شيء فيه نفسه وإلا لم يجب شيء أصلاً : وهو خلاف المتفق عليه إذ الخلاف إنما هو في كونه لا في أصاله . وكما أن هذا هو المراد في البئر والعجماء فحاصله أنه أثبت للمعدن بخصوصه حكماً فنص على خصوص اسمه ثم أثبت له حكماً آخر مع غيره فبر بالاسم الذي يعمهما ليثبت فيما فإنه علق الحكم : أعنى وجوب الخمس بما يسمى ركازاً ، فما كان من أفرادها وجب فيه : ولو فرض مجازاً في المعدن وجب على قاعدتهم تعميمه لعدم ما يعارضه لما قلنا من اندراجه في الآية والحديث الصحيح مع عدم ما يقوى على معارضتهما في ذلك . وأما ما روى عن أبي هريرة أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « في الركاز الخمس » قيل : وما الركاز يا رسول الله ؟ قال : الذهب الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلقت الأرض « رواه البيهقي ، وذكره في الإمام ، فهو وإن سكت عنه في الإمام مضجع بعد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري . وفي الإمام أيضاً أنه عليه الصلاة والسلام قال « في السيوب الخمس » والسيوب : عروق الذهب والفضة التي تحت الأرض ، ولا يصح جعلها شاهدين على المراد بالركاز كما ظنوا . فإن الأول خص الذهب ، والاتفاق أنه لا ينحصر فلما نبه حينئذ على ما كان مثله في أنه جامد منقطع ، والثاني لم يذكر فيه لفظ الركاز بل السيوب . فإذا كانت السيوب تخص التقدين فحاصله أنه أفراد فرد من العام والاتفاق أنه غير مخصص للعام . وأما القياس فعلى الكنز الجاهل بجماع ثبوت معنى الغنيمة ، فإن هذا هو الوصف الذي ظهر أثره في المأخوذ بعينه قهراً فيجب ثبوت حكمه في محل النزاع وهو وجوب الخمس لوجوده فيه ، وكونه أخذ في ضمن شيء لا أثر له في نفي الحكم وإطلاق قوله عليه الصلاة والسلام « في الرقة ربع العشر » مخصوص بالمستخرج للاتفاق على خروج الكنز الجاهل من عموم الفضة (قوله في أرض خراج أو عشر) قيد به ليخرج الدار فإنه لا شيء فيه ، لكن ورد عليه الأرض التي لا وظيفة فيها كالمفازة . إذ يقتضي أنه لا شيء في المأخوذ منها وليس كذلك ، فالصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراس بل للتبصيص على أن وظيفتهما المستمرة لا تمنع الأخذ مما يوجد

إما أن يكون على ضرب أهل الإسلام . أو على ضرب أهل الجاهلية ، واشتبه الحال . ففي الأول وهو ما ينوب ويبطع إذا (وجد في أرض عشر أو خراج الخمس) عندنا . وقال الشافعي رحمه الله : لا شيء عليه لأنه مباح سبقت يده إليه . وكل ما هو كذا لا شيء عليه (كالصيد) إلا أنه إذا كان المستخرج ذهباً أو فضة فيجب فيه الزكاة) وهو ربع العشر (ولا يشترط فيه الحول في قول) لما ذكر أنه نماء كله ، والحول للتنمية والنصاب عنده معتبر . فلو كان دون المائتين من الفضة لا يجب شيء . وإنما قال في جانب الشافعي : ولا يشترط فيه الحول ولم يقل في جانبنا لأن الشافعي قائل بالزكاة فكان عليه أن يقول باشتراط الحول ، فتفاد بما ذكر من الدليل ، ونحن نقول

للتنمية ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « وفي الركاز الخمس » وهو من الركز . فأطلق على المعدن ولأنها كانت في أيدي الكفرة فحوتها أيدينا غلبة فكانت غنيمة . وفي الغنائم الخمس بخلاف الصيد لأنه لم يكن في يد أحد إلا أن للغنائم بدا حكمية لثبوتها على الظاهر : وأما الحقيقية فللواجد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقية في حق الأربعة الأخماس حتى كانت للواجد (ولو وجد في داره

فيهما) قوله إلا أن للغنائم بدا حكمية) جواب عما يقال لو كان غنيمة لكان أربعة الأخماس للغنائم لا للواجد . فأجاب بأن ذلك معهود شرعا فإذا كان لم يد حقيقة على المغنوم . أما إذا كان ثابت لم يد حكمية والحقيقية لغريم فلا يكون لم . والحاصل أن الإجماع منعقد على عدم إعطائهم شيئا بل إعطاء الواجد ، وقد دل الدليل أن له حكم الغنيمة فلزم من الإجماع . والدليل المذكور اعتباره غنيمة في حق إخراج الخمس لا في الجانب الآخر . وما ذكرناه من وجه عدم إعطاء الغنائم الأربعة الأخماس هو تعيين لسند الإجماع في ذلك وتقريره أن المال كان مباحا قبل الإيجاف عليه . والمال المباح إنما يملك بإثبات اليد عليه نفسه حقيقة كالصيد . ويد الغنائم ثابتة عليه حكما لأن اليد على الظاهر يد على الباطن حكما لاحقة . أما الحقيقة فللواجد فكان له مساما كان أو ذميا حرا أو عبدا بالفا أو صيبا ذكرا أو أنثى . لأن استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة . وكل من سمي له حق فيها سمي أو رضخا ، بخلاف الحربي لاحق له فيها فلا يستحق المستأمن الأربعة الأخماس لو وجد في دارنا (قوله ولو وجد في داره الخ) استدلت لما بإطلاق ما رويناه وهو قوله عليه الصلاة والسلام « وفي الركاز الخمس » وقدم أنه أعم من المعدن ، وله أنه جزء من الأرض ولا مؤنة في أرض الدار فكذلك في هذا الجزء منها . وأجيب عن

بالخمس والحول لا يشترط له (ولنا قوله صلى الله عليه وسلم « وفي الركاز الخمس ») قاله حين سئل عما يوجد في دار الحرب العادي ، وعطف على المسئول عنه فقال فيه « وفي الركاز الخمس » عطف على المدفون ، وذلك يدل على أن المراد بالركاز المعدن فإنه من الركز وهو ينطلق على المعدن أيضا كما تقدم (ولأنها) أي الأرض (كانت في أيدي الكفرة فحوتها أيدينا) وهو واضح ، وكل ما كان كذلك كان غنيمة وهو أيضا واضح ، وفي الغنيمة الخمس بالنص . وقوله (بخلاف الصيد) جواب عن قوله كالصيد ، فإن قيل : لو كانت غنيمة لكان الخمس لليتامى والمساكين وابن السبيل وأربعة الأخماس للغنائم وليس كذلك . أجاب بقوله (إلا أن للغنائم بدا حكمية) وتحقيقه أن الغنائم إنما يستحقون أربعة الأخماس إذا حوت أيديهم حقيقة وحكما ، وهما أيديهم حكمية لأنه لما ثبتت أيديهم على ظاهر الأرض حقيقة ثبتت على باطنها حكما (وأما الحقيقة فللواجد) فكان مافى باطنها غنيمة حكما لاحقة (فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقية في الأربعة الأخماس حتى كان للواجد) مسلما كان أو ذميا حرا أو عبدا صيبا أو بالغا رجلا أو امرأة ، لأن استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة ، ولجميع من ذكرناه حتى في الغنيمة إما سمي أو رضخا ، فإن الصبي والمرأة والعبد والذي يرضخ لم إذا قاتلوا على مسيحيي ، بخلاف الحربي فإنه لا حظ له في الغنيمة وإن قاتل بإذن الإمام ، فإذا وجد شيئا من الركاز يؤخذ منه الكل . فإن قيل : روى أن عبدا وجد جرة من ذهب على عهد عمر رضي الله عنه فأدى ثمنه وأعتقه وجعل ما بقي لبيت المان . أجيب بأنه كان وجدته في دار رجل صاحب خطة مات ولم يترك وارثا فصرفه إلى بيت المال ورأى المصلحة في أن يعطى ثمنه من بيت المال ليوصله إلى العتق . قال في التحفة : يجوز للواجد أن يصرف الخمس إلى نفسه إذا كان محتاجا لا يغنيه الأربعة الأخماس وهو حق وذكر صاحب النهاية ما يشير إلى خلاف ذلك . قال (ولو وجد في داره)

معدنا فليس فيه شيء) عند أبي حنيفة وقالوا فيه الخمس لإطلاق ما روينا. وله أنه من أجزاء الأرض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الأجزاء فكذلك في هذا الجزء لأن الجزء لا يخالف الجملة ، بخلاف الكنز لأنه غير مركب فيها (وإن وجدته في أرضه فمن أبي حنيفة فيه روايتان) ووجه الفرق على إحداهما وهو رواية الجامع الصغير أن الدار ملكة خالية عن المون دون الأرض ولهذا وجب العشر ، والخراج في الأرض دون الدار فكذلك هذه المؤنة (وإن وجد ركازا) أى كنزا (وجب فيه الخمس) عندهم لما روينا واسم الركاز ينطلق على الكنز لمعنى الركز وهو الإثبات

الحديث بأنه مخصوص بالدار ، وصحته متوقفة على إبداء دليل التخصيص ، وكون الدار خصت من حكمي العشر والخراج بالإجماع لا يلزم أن تكون مخصوصة من كل حكم إلا بدليل في كل حكم ، على أنه أيضا قد يمنع كون المعدن جزء من الأرض ولهذا لم يميز التيمم به ، وتأويله بأنه خلق فيها مع خلقها لا يوجب الجزئية ، وعلى حقيقة الجزئية يصح الإخراج من حكم الأرض لا على تقدير هذا التأويل (قوله روايتان) رواية الأصل لا يجب كما في الدار ، ورواية الجامع الصغير يجب ، والفرق على هذه بين الأرض والدار أن الأرض لم تملك خالية عن المون بل فيها الخراج أو العشر والخمس من المون ، بخلاف الدار فإنها تملك خالية عنها ، قالوا : لو كان في داره نخلة تغل أكوار من التمر لا يجب فيها (قوله وجب الخمس عندهم) أى عند الكل على كل حال ذهب كان أو رصاصا أو زئبقا بالاتفاق ، وإنما الخلاف في الزئبق المأخوذ من المعدن ، وسواء كان الواحد صغيرا أو كبيرا كما ذكرنا

إذا وجد الإنسان في داره (معدنا فليس فيه شيء) عند أبي حنيفة وقالوا فيه الخمس) لهما إطلاق قوله عليه الصلاة والسلام « وفي الركاز الخمس » من غير فصل بين الأرض والدار ، ودليل أبي حنيفة ظاهر . واعترض بأنه لو كان من أجزاءها لحاز التيمم به ولم يجره بالإجماع . وأجيب بأن التيمم يجوز بما هو من جنسها لا من أجزائها خالقة ، وهذا ليس من جنسها . والجواب عن الحديث أن الإمام لما خصه بهذه الدار فكانه نفل بها ، ولإمام هذه الولاية (وإن وجدته في أرضه فمن أبي حنيفة روايتان) في رواية الأصل : لا شيء فيه كما في الدار . وفي رواية الجامع الصغير : فيه الخمس ، والفرق ما ذكره في الكتاب . قوله (وإن وجد ركازا : أى كنزا) إنما فسر بهذا لأن الركاز اسم مشترك ينطلق على المعدن والكنز ، وقد فرغ من بيان المعدن فبراه به الكنز وليصح قوله (وجب فيه الخمس عندهم) فإن وجوب الخمس بالاتفاق إنما هو في الكنز لا في المعدن لأن أبا حنيفة لا يقول بوجوبه في الدار كما ذكرنا . وقوله (لما روينا) إشارة إلى قوله « وفي الركاز الخمس » فإن قيل : قد استدلت به على وجوب الخمس في المعدن فاستدل به هنا استعمال اللفظ المشترك في معنييه وهو غير جائز . أجاب بقوله (واسم الركاز ينطلق على الكنز لمعنى الركز فيه وهو الإثبات) ومعناه : أنه ليس من باب استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه ، وإنما هو من باب العموم المعنوي ولا امتناع في ذلك ، وبهذا سقط ما قيل كان من حقه أن يقول لسباق ما روينا وهو قوله عليه الصلاة والسلام فيه « وفي الركاز الخمس » والمراد من قوله فيه الكنز فكان ذكر الكنز مقصودا هناك فكان التمسك به أولى كما تمسك به في الميسوط ، إذ دلالة الركاز على ما ادعى المصنف من الكنز بسبب دلالة الركاز على الإثبات لا غير ، وهو اسم مشترك قد يدل على الكنز وقد يدل على المعدن فكان محتملا كالنص . وأما إرادة الكنز لسباق الحديث وهو فيما تمسك به في الميسوط فبدليل غير محتمل فكان مفسرا

(قوله وأجيب بأن التيمم يجوز) أقول : كيف يقول النارج إذا أورد النقص على قول المصنف ، ولأن الجزء لا يخالف الجملة .

ثم إن كان على ضرب أهل الإسلام كالملكوت عليه كلمة الشهادة فهو بمنزلة اللفظة وقد عرف حكمها في موضعه ، وإن كان على ضرب أهل الجاهلية كالمنقوش عليه الصنم ففيه الخمس على كل حال لما بينا ثم إن وجدته في أرض مباحة نأربعة أخماسه للواجد لأنه تم الإحراز منه إذ لا علم به للغائبين فيمخص هو به . وإن وجدته في أرض مملوكة . فكذا الحكم عند أبي يوسف لأن الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه .

في المعدن إلا الحربى لما قدمنا . ولأنه لا يترك أن يذهب ببقية المسلمين إلى دار الحرب إلا إذا كان بإذن الإمام وشرط مقاطعته على شيء فيق بشرطه . قال عليه الصلاة والسلام « المسلمون عند شروطهم » غير أنه إن وجدته في أرض مملوكة اخلف أصحابنا فيمن يستحق الأربعة الأخماس (قوله كالملكوت عليه كلمة الشهادة) ذكره بكاف التشبيه . وكذا في ضرب الكفار ليفيد عدم الحصر . فلو كان للمسلمين نقش آخر معروف أو لأهل الحرب نقش غير الصنم كاسم من أسماء ماوكهم المعروفة اعتبر به (قوله وقد عرف حكمها) وهو أنه يجب تعريفها ثم له أن يصدق بها على نفسه إن كان فقيرا وعلى غيره إن كان غنيا . وله أن يمسكها أبدا (قوله لما بينا) أى من النص . والمعنى أول الباب (قوله ثم إن وجدته الخ) أى الكثر الجاهلى لأن الإسلامى ليس حكمه ما ذكر . بخلاف ما لو وجدته في أرض منخطة غير مباحة فإنه مملوك للمختط له فلا يخص به كما سيذكره ، أما المباحة فما في ضمتها مباح إذ لم يعلموا به فيتملكوه فيبقى على ما كان (قوله فكذا الحكم عند أبي يوسف) أى الخمس للفقراء وأربعة أخماسه للواجد . سواء كان مالكا للأرض أو لا لأن هذا المال لم يدخل تحت قسمة الغنائم لعدم المعادلة فيبقى مباحا فيكون لمن سبق يده إليه . كما لو وجدته في أرض غير مملوكة . قلنا لا نقول إن الإمام يملك المختط له الكثر بالقسمة بل يملكه البقية ويقرر يده فيها ويقطع مزاحمة سائر الغائبين فيها . وإذا صار مستوليا عليها أقوى

فانتمسك به أول ، وذلك لأنه استدلال بالعام على ماقرر لا بالمشارك . والعام والخاص عندنا في إيجاب الحكم سواء (ثم إن كان على ضرب أهل الإسلام كالملكوت عليه كلمة التوحيد فهو بمنزلة اللفظة) يعرفها حيث وجدها مدة يتوهم أن صاحبها يطلبها وذلك يختلف بقاء المال وكثرته على ماسيجىء (وإن كان على ضرب أهل الجاهلية كالمنقوش عايه الصنم ففيه الخمس على كل حال) أى سواء كان الموجود ذهباً أو فضة أو رصاصاً أو غيرها . وسواء كان الواجد صغيراً أو بالغاً حراً أو عبداً مسلماً أو ذمياً إلا إذا كان حربياً مستأنساً لما ذكرنا . وقوله (لما بينا) يعنى من النص والمعقول (ثم إن وجدته في أرض مباحة) يعنى الذى هو على ضرب أهل الجاهلية فإن الذى يكون يضرب أهل الإسلام يلحق بالنقطة فلا يتأق فيه هذا التفرع وهو أن يكون أربعة أخماسه للواجد . وقوله (لأنه تم الإحراز منه إذ لا علم به للغائبين) إشارة إلى ما ذكرنا أن للغائبين يدا حكيمة والواجد يدا حقيقية فيكون فيه الخمس والباقى للواجد (وإن وجدته) أى هذا الكثر المذكور (في أرض مملوكة فكذا الحكم عند أبي يوسف) أى الخمس للفقراء وأربعة أخماسه للواجد مالكا كان أو غير مالكا (لأن الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه) لأن

(قوله فانتمسك به أول ، وذلك لأنه استدلال بالعام الخ) أقول : ليس في كلامه ما يفيق أولوية الاستدلال بالمفسر دون النص ، ثم أقول : إذا قوئل العام بالخاص يراد به ماعدا ذلك الخاص ، وقد صرح الشارح في أول الباب أنه إذا أريد بالركاز معنى ييم المعدن والكثر يلم التكرار فحينئذ يخص الركاز في الحديث بالمعدن ولا يمكن الاستدلال لكثر فليتأمل . ثم أقول : وصرح أيضاً بأنه عطف الركاز على المعدن وذلك على أن المراد به المعدن .

وعند أبي حنيفة ومحمد هو للمختط له وهو الذى ملكه الإمام هذه البقعة أول الفتح لأنه سبقت يده إليه وهى يد الخصوص فيملك بها ما فى الباطن وإن كانت على الظاهر . كمن اصطاد سمكة فى بطنها درة ملك الدرّة ثم الباع لم يخرج عن ملكه لأنه مودع فيها بخلاف المعدن لأنه من أجزائها فينتقل إلى المشتري وإن لم يعرف المختط له يصرف إلى أقصى مالك يعرف فى الإسلام على ما قالوا . ولو اشتبه الضرب يجعل جاهليا فى ظاهر المذهب لأنه الأصل وقيل يجعل إسلاميا فى زماننا لتقدم العهد (ومن دخل دار الحرب بأمان فوجد فى دار بعضهم ركازا رده عليهم) تحوزا عن الغدر لأن ما فى الدار فى يد صاحبها خصوصا (وإن وجده فى الصحراء فهو له) لأنه ليس

الاستيلاءات وهو بيد خصوص الملك السابقة فيملك بها ما فى الباطن من المال المباح للاتفاق على أن الغائبين لم يعتبر لهم ملك فى هذا الكنز بعد الاختطاط وإلا لوجب صرفه إليهم أو إلى ذراريهم . فإن لم يعرفوا وضع فى بيت المال واللازم منتف . ثم إذا ملكه لم يصرف مباحا فلا يدخل فى بيع الأرض فلا يملكه المشتري الأرض كالدرّة فى بطن السمكة يملكها الصائد لسبق يد الخصوص إلى السمكة حال إباحتها . ثم لا يملكها مشتري السمكة لانتهاء الإباحة . هذا وما ذكر فى السمكة من الإطلاق ظاهر الرواية . وقيل إذا كانت الدرّة غير مثقوبة تدخل فى البيع بخلاف المثقوبة كما لو كان فى بطنها عنبر يملكه المشتري لأنها تأكله وكل ما تأكله يدخل فى بيعها . وكذا لو كانت الدرّة فى صدفة ملكها المشتري : قلنا هذا الكلام لا يفيد إلا مع دعوى أنها تأكل الدرّة غير المثقوبة كأكلها العنبر وهو ممنوع . نعم قد يتفق أنها تتبعها مرة بخلاف العنبر فإنه حشيش والصدف دسم ومن شأنها أكل ذلك (قوله على ما قالوا) يفيد الخلاف على عادته . قيل يصرف إلى أقصى مالك يعرف فى الإسلام أو ذريته . وقيل يوضع فى بيت المال وهذا أوجه للمتأمل (قوله لتقدم العهد) فالظاهر أنه لم يبق شيء من آثار الجاهلية ويجب البقاء مع الظاهر ما لم يتحقق خلافه . والحق منع هذا الظاهر بل دفينهم إلى اليوم يوجد بيدنا مرة بعد أخرى (قوله فوجد فى دار بعضهم ركازا رده عليهم) سواء كان معدنا أو كنزا (قوله فى الصحراء) أى أرض لا مالك لها .

المختط له ما حاز ما فى الباطن (وعند أبي حنيفة ومحمد هو للمختط له وهو الذى ملكه الإمام هذه البقعة أول الفتح لسبق يده إليه) فإن قيل : يد المختط له وإن كانت سابقة لكنها يد حكيمة وبها لا يملك كما فى الغائبين . أجب بقوله (وهى يد الخصوص) يعنى أن اليد الحكيمة إنما لا يثبت بها الملك إذا كانت يد عموم كما فى الغائبين . أما إذا كانت يد خصوص (فيملك بها ما فى الباطن وإن كانت على الظاهر . كمن اصطاد سمكة فى بطنها درة ملك الدرّة) وبما يؤيد هذا أن تصرف الغازى بعد القسمة نافذ وقبلها لا . وما ثمة إلا عموم اليد وخصوصها . فإن قيل : سلطنا أن المختط له قد ملك لكن باع الأرض فخرج الكنز عن ملكه كما لو كان فيها معدن . أجب بأنه : أى الكنز لم يخرج عن ملكه ببيع الأرض لأنه مودع فيها . كما أنه إذا باع السمكة لم يخرج ببيعها الدرّة عن ملكه . بخلاف المعدن فإنه من أجزائه فينتقل إلى المشتري (وإن لم يعرف المختط له يصرف إلى أقصى مالك يعرف فى الإسلام على ما قالوا) وهو اختيار شمس الأئمة السرخسى . وقا أبو اليسر : يوضع فى بيت المال وقوله (ولو اشتبه الضرب) ظاهر . قال (ومن دخل دار الحرب بأمان فوجد فى دار بعضهم ركازا) سواء كان معدنا أو كنزا (رده عليهم تحوزا عن الغدر) قال صلى الله عليه وسلم « فى اليهود وفاء لا غدر » (لأن ما فى الدار فى يد صاحبها خصوصا وإن وجده فى الصحراء) أى التى فى حيز دار الحرب وليست مملوكة لأحد (فهو له لأنه ليس

في يد أحد على الخصوص فلا يعد غدرا ولا شيء فيه لأنه بمنزلة متلصص غير مجاهر (وليس في القير زوج يوجد في الجبال خمس) لقوله عليه الصلاة والسلام «لا خمس في الحجر» (وفي الزئبق الخمس) في قول أبي حنيفة آخرًا وهو قول محمد خلافاً لأبي يوسف

كذا فسر في المحيط . وتعليل الكتاب يفيد (قوله فلا يعد غدرا) يعني أن دار الحرب دار إباحة ، وإنما عليه التحرز من الغدر فقط ، وبأخذ غير مملوك من أرض غير مملوكة لم يغدر بخلافه من المملوكة . نعم لم يد حكمية على ما في صحراء دارهم ودار الحرب ليست دار أحكام فلا تعتبر فيها إلا الحقيقية ، بخلاف دارنا فلذا لا يعطى المستأمن منهم ما وجدته في صحرائنا (قوله لأنه بمنزلة متلصص) ولو دخل المتلصص دارهم فأخذ شيئاً لا يخمس لانتفاء مسمى الغنيمة لأنها ما أوجف المسامون عليه غابة وقهرا . ولقائل أن يقول : غاية ما تقتضيه الآية والقياس وجوب الخمس في مسمى الغنيمة . فانتفاء مسمى الغنيمة في المأخوذ من ذلك الكثر لا يستلزم انتفاء الخمس إلا بالإستناد إلى الأصل ، وقد وجد دليل يخرج عن الأصل وهو عموم قوله صلى الله عليه وسلم «في الركاك الخمس» بخلاف المأخض فإن ما أصابه ليس غنيمة ولا ركاكاً . فلا دليل يوجب فيه فيبقى على العلم الأصل (قوله يوجد في الجبال) قيد به احترازاً عما لو أصيب في خزائن الكفار وكوزهم فإنه يخمس لأنه غنيمة وسيأتي (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام «لا خمس في الحجر») غريب بهذا اللفظ . وأخرج ابن عدى عنه عليه الصلاة والسلام «لا زكاة في حجر» من طريقين ضعيفين ، الأول بعمر بن أبي عمر الكلاعي . والثاني بمحمد بن عبد الله الزمري . وأخرج ابن أبي شيبة عن عكرمة «ليس في حجر الأول ولا حجر الزمرد زكاة إلا أن يكون للتجارة» (قوله في قول أبي حنيفة آخر) وهو قول محمد) وقول أبي يوسف هو قول أبي حنيفة أولاً . حكى عنه أنه قال : كان أبو حنيفة

في يد أحد على الخصوص فلا يعد غدرا ولا شيء فيه) أي لا خمس فيه لأن الخمس إنما يجب فيما يكون في معنى الغنيمة وهي ما كان في يد أهل الحرب ووقع في أيدي المسلمين بإيجاب الخيل والركاب وهذا ليس كذلك (لأنه بمنزلة المتلصص) في دار الحرب إذا أخذ شيئاً من أموالهم وأحرزه بدار الإسلام . فإن قيل : المستأمن متنا في دارهم إذا وجد في أرض ليست بمملوكة ركاكاً فهو له . والمستأمن منهم في دارنا لو وجد شيئاً من ذلك في الصحراء لاحق له فيه . ويؤخذ منه كله فما الفرق بينهما ؟ أجيب بأن الفرق أن دار الإسلام دار أحكام فتعتبر اليد الحكمية فيها على الموجود ودار الحرب ليست كذلك ، فالمعتبر فيها اليد الحقيقية والفرق عدمها . وقوله (وليس في القير زوج يوجد في الجبال) هو النوع الثاني من المستخرج من المعادن ، وكذلك الجص والكحل والزئبق والياقوت وغيرها . وقيد بقوله يوجد في الجبال احترازاً عما يوجد منه ، وما ذكره بعده من الزئبق والأول في خزائن الكفار فأصيب قهراً فإن فيه الخمس بالاتفاق ، وقوله صلى الله عليه وسلم «لا خمس في الحجر» معلوم أنه لم يرد به ما كان للتجارة وإنما أراد ما يستخرج من معدنه فكان هذا أصلاً في كل ما هو بمعناه . وقوله (وفي الزئبق الخمس) قيل هو فارسي معرب بالهمز . ومنهم من يقول بكسر الباء ، بعد الهمز . والمراد به ما يصاب في معدنه لما ذكرنا آنفاً . حكى عن أبي يوسف رحمه الله أن أبا حنيفة رحمه الله كان يقول أو لا لاشيء فيه وكنت أقول فيه الخمس ، فلم أزل أناظره وأقول إنه كالرصاص حتى قال فيه الخمس . ثم رأيت أن لاشيء فيه ، فصار الحاصل أنه على قول أبي حنيفة الآخر وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد رحمه الله فيه الخمس ، وعلى قول أبي يوسف الآخر وهو قول أبي حنيفة الأول لاشيء فيه . قال لأنه بمنزلة القير والنقط : يعني هو من جملة المياه ولا خمس في الماء . وقالوا

(قوله وقوله صلى الله عليه وسلم «لا خمس في الحجر» معارم أنه لم يرد ما كان لتجارة فتح) أقول : فيه أنه إذا كان للتجارة لا يؤخذ منه بل

(ولا خمس في الأولو والعنبر) عند أبي حنيفة ومحمد . وقال أبو يوسف : فيهما وفي كل حلية تخرج من البحر خمس ، لأن عمر رضى الله عنه أخذ الخمس من العنبر . ولهما أن قمر البحر لم يرد عليه القهر فلا يكون المأخوذ منه

رحمة الله يقول : لا خمس فيه . فلم أزل به أناظره وأقول هو كالرصاص إلى أن رجع . ثم رأيت أنا أن لا شيء فيه قلت به . ثم المراد الزئبق المصطب في معدنه احترازاً عما ذكرنا . والزئبق بالياء وقد يهجز . ومنهم حينئذ من يكسر الموحدة بعد الحمزة مثل زئبر الثوب وهو ما يعلو جليده من البورة . وجه الثاني أنه يتبع من عينه ويستقى بالدلاء كالماء ولا ينطبع بنفسه فصار كالقير والنقط . وجه الموجب أنه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فكان كالفضة فلها لا تنطبع مالم يتألطها شيء (قوله ولا خمس في الأولو الخ) يعنى إذا استخرجنا من البحر لا إذا وجدنا ديتنا للكفار . وهذا لأن العنبر حشيش والأولو إما مطر الربيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤاً أو الصدف حيوان يتخلق فيه الأولو . ولا شيء في الماء ولا فيما يؤخذ من الحيوان كقطبي المسك . والمصنف علل التي بنى كونه غنيمة لأن استغنامه فرع يتحقق كونه كان في محل قهرهم ولا يرد قهر مخلوق على البحر الأعظم ولا دليل آخر يوجبه فبنى على العدم ، وقياس البحر على البر في إثبات الوجوب فيما يستخرج قياس بلا جامع لأن المؤثر في الإيجاب كونه غنيمة لا غير . ولم يتحقق فيما في البحر . ولذا لو وجد فيه الذهب والفضة لم يجب فيها ما شيء . فورد عليه أن فيه دليلاً وهو ما عن عمر مما ذكره ، وقول الصحابي عندنا حجة يترك به القياس فدفعه بعدم ثبوته عنه على وجه مدعاه : بل المراد أنه أخذ مما دسره بخود الحرب من باب طلب : أى دفعه وقذفه فأصابه عسكر المسلمين لا ما استخرج ولا مادرسه فأصابه . رجل واحد لأنه متلصص . على أن ثبوته عن عمر لم يصف أصلاً بل

أنه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فكان كالفضة فلها لا تنطبع مالم يتألطها شيء . وهذا هو النوع الثالث مما ذكرنا في أول هذا الباب (ولا خمس في العنبر والأولو) عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله . وقال أبو يوسف فيهما وفي كل حلية تخرج من البحر الخمس لأن عمر رضى الله عنه أخذ الخمس من العنبر (روى أن يعلى بن أمية : كتب إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه يسأله عن عنبرة وجدت على الساحل . فكتب إليه في جوابه : إنه مال الله يوتيها من يشاء وفيه الخمس . قال صاحب النهاية : هذا الذى ذكره يصلح حجة في العنبر لا في الأولو . ولم يذكر في الكتاب حجة في الأولو . وذكر في القوائد الظهيرية أن سؤال عمر كان عنهما جميعاً . فإنه سئل عن العنبر والأولو يستخرجان من البحر قال : فيهما الخمس . وأقول : الذى يظهر من كلام المصنف أنه أراد به الاستدلال على الأولو بالدلالة لأنه قال : وفي كل حلية تخرج من البحر . واستدل على المجموع بالعنبر لأنه يخرج من البحر وفيه الخمس . فكذا كل ما يستخرج منه دفعا للحكم (ولهما أن قمر البحر لم يرد عليه القهر) ومعناه : أن الخمس إنما يجب فيما كان بأيدى الكفرة وقد وقع في أيدي المسلمين بإيجاف الخيل والركاب . والعنبر ليس كذلك لأنه لم يكن في يد أحد لأن قهر الماء يمنع قهر غيره . وعن هذا قالوا : لو وجد الذهب والفضة في قمر

دع العنبر كما في مائ أموال التجارة . والأظهر أن يقول : لم يرد به ما كان مغنوماً من الكفار . ثم لو كان اللفظ لازكاً في الخبر كما وقع في بعض الشروح لكان هذا الكلام في مجزه (قوله واستدل على المجموع بالعنبر لأنه يخرج من البحر) أقول : التفسير في قوله لأنه راجع إلى العنبر (قوله وقوله والمرى عن عمر جواب عن الاستدلال بجوابه) أقول : الجواب في قوله بجوابه متعلق بالاستدلال في قوله جواب من الاستدلال ، والتفسير في قوله بجوابه راجع إلى عمر رضى الله عنه

غنيمة وإن كان ذهباً أوفضة ، والمروى عن عمر فيا دسره البحر وبه نقول (متاع) وبعد ركازا فهو لأئذى وجله وفيه الخمس) معناه : إذا وجد في أرض لادالك لما لأنه غنيمة بمنزلة الذهب والفضة .

(باب زكاة الزروع والشمار)

إنما عرف بطريق ضعيفة رواها القسم بن سلام في كتاب الأموال . وإنما الثابت عن عمر بن عبد العزيز : أخرج عبد الرزاق . أخبرنا معمر عن سالك بن الفضل عنه : أنه أخذ من العنبر الخمس . وعن الحسن البصري وابن شهاب الزهري قالا : في العنبر والمؤلوق الخمس . وروى الشافعي عن مفيان رضي الله عنه عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس أن إبراهيم بن سعد كان عاملا بجدن سأل ابن عباس عن العنبر فقال : لو كان فيه شيء فالخمس وهذا ليس جزءا من ابن عباس بالجواب ، بل حقيقته التوقف في أن فيه شيئا أو لا ، غير أنه إن كان فيه شيء فلا يكون غير الخمس ، وليس فيه رائحة الخزم بالخكم فسلم ما رواه أبو عبيد في كتاب الأموال والشافعي أيضا : حدثنا ابن أبي مريم عن داود بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دينار يحدث عن ابن عباس قال : ليس في العنبر خمس . عن المعارض قال : وحدثنا مروان بن معاوية عن إبراهيم المديني عن أبي الزبير عن جابر نحوه . فهذا أولى بالاعتبار من قول من دونهما ممن ذكرنا من التابعين . ولو تعارضا كان قول الثاني أرجح لأنه أسعد بالوجه (قوله متاع الخ) المراد بالمتاع غير الذهب والفضة من الثياب والسلاح والآلات وأثاث المنازل والقصور والزئبق والعنبر ، وكل ما يوجد كثيرا فإنه يخمس بشرطه لأنه غنيمة .

(باب زكاة الزروع والثمار)

قيل تسميته زكاة على قولهما لاشتراطهما النصاب والبقاء بخلاف قوله : وليس بشيء إذ لا شك في أن المأخوذ عشرة أو نصفه زكاة حتى يصرف مصارف الزكاة . وغاية ما في الباب أنهم اختلفوا في إثبات بعض شروط لبعض

البحر لم يجب فيه شيء . وقوله (والمروى عن عمر) جواب عن الاستدلال بنحو أنه وجهه أنه كان (فيا دسره البحر) أي دفعه وقلبه (وبه) أي بوجوب الخمس في العنبر الذي دسره البحر (نقول) ومراده دسره البحر الذي في دار الحرب فوجده الجيش على ساحه فأخذوه فإنه غنيمة يجب فيه الخمس : وإنما قلنا ذلك لأنه روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في العنبر : أنه شيء دسره البحر فلا شيء فيه . فيحمل على أحد المعنيين : إما على بجر دار الإسلام ، وإما على أنه أخذوه واحد من المسلمين في بجر دار الحرب لأنه بمنزلة المتلصص ولا خمس فيها . وقوله (متاع وجد ركازا) أي حال كونه ركازا ، والمراد بالمتاع ما يتمتع به في البيت من الرصاص والنحاس وغيرها . وقيل المراد به الثياب لأنه يستمتع بها . وذكر هذا لبيان أن وجوب الخمس لا يتفاوت فيها بين أن يكون الركاز من التقدين أو غيرها ، وكلامه واضح والله أعلم .

(باب زكاة الزروع والثمار)

سمى العشر زكاة كما سمي المصنق فيا تقدم عاشرا مجازا ، وتأخير العشر عن الزكاة لأنها عبادة محضة ، والعشر

(قوله ومراده ، إلى قوله : وإنما قلنا ذلك) أقول : قوله ذلك إشارة إلى قوله ومراده الخ .

(باب زكاة الزروع والثمار)

(قال أبو حنيفة رحمه الله : في قليل ما أخرجه الأرض وكثيره العشر : سواء سقى سبيحا أو سقته السماء ، إلا الحطب والقصب والحشيش . وقالوا : لا يجب العشر إلا فيها له ثمة باقية إذا بلغ خمسة أوسق ، والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم . وليس في الخضروات عندهما عشر) فالخلاف في موضعين : في اشتراط النصاب . وفي اشتراط البقاء . لهذا في الأول قوله عليه الصلاة والسلام : ليس فيها دون خمسة أوسق صدقة »

أنواع الزكاة ونفها . وهذا لا يخرج عن كونه زكاة (قوله إلا الحطب والقصب والحشيش) ظاهره كون ماسوى ما استثنى داخل في الوجوب . وينص على إخراج السعف والتبن إلا أن يقال يمكن إدراجهما في مسمى الحشيش على ما فيه . وأما ماذكروا من إخراج الطرفاء والدلب وشجر القطن والباذنجان فيدرج في الحطب . لكن بقي ما صرحوا به من أنه لا شيء في الأدوية كالحليلج والكنندر . ولا يجب فيها يخرج من الأشجار كالصنغ والقطران . ولا فيها شو تابع للأرض كالنخل والأشجار لأنها كالأرض ولذا تستبعها الأرض في البيع . ولا في كل بزر لا يطالب بالزراعة كبزر البطيخ والقثاء لكونها غير مقصودة في نفسها . ويجب في العنصر والكتان وبزره لأن كلا منهما مقصود وعدم الوجوب في بعض هذه مما لا يرد على الإطلاق بأدنى تأمل (قوله إلا فيها له ثمة باقية) وهي ما تبقى سنة بلا علاج غالبا . بخلاف ما يحتاج إليه كالعنب في بلادهم والبطيخ الصفي في ديارنا ، وعلاجه الحاجة إلى تقطيعه وتعاقب العنب (قوله والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم) وكل صاع أربعة أمثاله . فخمسة أوسق ألف ومائتان . قال الحلواني : هذا قول أهل الكوفة . وقال أهل البصرة : الوسق ثلاثمائة من . وكون الوسق ستين صاعا مصرح به في رواية ابن ساجه لحديث الأوساق . كما استدركه : ولو كان الخارج نوعين كل أقل من خمسة أوسق لا يضم ، وفي نوع واحد يضم الصنفان كالجيد والردى . والنوع الواحد هو الذي يجوز بيعه بالآخر متفاضلا (قوله وليس في الخضروات) كالرباحين والأوراد والبقول والخيار والقثاء والبطيخ والباذنجان وأشباه ذلك ، وعنده يجب في كل ذلك (قوله لهذا في الأول قوله عليه الصلاة والسلام : ليس فيها دون خمسة أوسق صدقة) (رواه البخاري في حديث طويل ومسلم ولفظه : ليس في حب ولا تمر صدقة حتى

مؤنة فيها معنى العبادة ، والعبادات الخالصة مقدمة على غيرها (قال أبو حنيفة رحمه الله) في كل ما تنبت الأرض ويتغى به النماء قليلا كان أو كثيرا رطبيا كان أو يابسا يبقى من سنة إلى سنة أو لا يوسق أولا يسقى سبيحا أى بماء جار ، أو سقته السماء ، أى المطر العشر ، (إلا الحطب والقصب والحشيش) (وقالوا : لا يجب العشر إلا فيها له ثمة باقية) بقي من سنة إلى سنة (إذا بلغ خمسة أوسق كل وسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم) قيد بالثرة احترازا عن غيرها ، وهي اسم لشيء من أصل وقيد بالباقية احترازا عن غيرها وحده البقاء أن يبقى سنة في الغالب من غيره ما لجة كثيرة كالحنطة والشعير والذرة وغيرها دون الخوخ والتفاح والفرجل ونحوها ، وقيد بما إذا بلغ خمسة أوسق احترازا عما إذا كان دونها . والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم . فخمسة أوسق ألف ومائتان من . لأن كل صاع أربعة أمثاله . قال ضمس الأئمة الحلواني : هذا قول أهل الكوفة ، وقال أهل البصرة : الوسق ثلاثمائة من . (وليس في الخضروات) كالفاواكه والبقول (تشير عندهما) لأن البقول ليست بشمرة والفواكه لا يبقاء لها سنة إلا بمعالجة كثيرة (فالخلاف في موضعين في اشتراط النصاب وفي اشتراط البقاء) ولم يتعرض لكونه ثمة لأن البقول دخلت في اشتراط البقاء (لهذا في الأول) أى في اشتراط النصاب (قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيها دون خمسة أوسق صدقة) أى عشر لأن زكاة التجارة

(قوله قال أبو حنيفة رحمه الله : في كل ما تنبت الأرض ، إلى قوله : العشر) أقول : قوله في كل ما تنبت الأرض خبر مقدم ،

ولأنه صدقة فيشترط فيه النصاب ليتحقق الغنى . ولأني حنيفة رحمه الله قوله عليه الصلاة والسلام « ما أخرجت الأرض ففيه العشر من غير فصل » وتأويل ما رواه زكاة التجارة لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهما ، ولا معتبر بالمالك فيه فكيف بصفته وهو الغنى ولهذا لا يشترط الحول لأنه الاستثناء وهو كله ثناء . ولهما في الثاني قوله عليه الصلاة والسلام « ليس في الخضروات صدقة » والزكاة غير شقية فتعين

تبلغ خمسة أوسق » ثم أعاده من طريق آخر وقال في آخره : غير أنه قال بدل آخر ثم يعنى بالثلاثة نعلم أن الأول بالثناء . وزاد أبو داود فيه : والوسق ستون مختوما . وابن ماجه . والوسق ستون صاعا (قوله ولأني حنيفة رحمه الله قوله عليه الصلاة والسلام « ما أخرجت الأرض ففيه العشر » أخرج البخاري عنه عليه الصلاة والسلام « فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرا العشر » وغيا . في بالفتح نصف العشر . وروى مسلم عنه عليه الصلاة والسلام « فيما سقت الأنهار والعيون العشر . وفيما سقى بالسانية نصف العشر » وفيه من الآثار أيضا ما أخرجه عبد الرزاق أخبرنا معمر عن سفيان بن الفضل عن عمر بن عبد العزيز قال : فيما أنبتت من قليل وكثير العشر . وأخرج نحوه عن مجاهد وعن إبراهيم النخعي . وأخرجه ابن أبي شيبة أيضا عن عمر بن عبد العزيز ومجاهد وعن النخعي . وزاد في حديث النخعي : حتى في كل عشر دستجات بقل استجة . والحاصل أنه تعارض عام وخاص ، فن يقدم الخاص مطلقا كالشافعي قال بموجب حديث الأوساق . ومن يقدم العام أو يقول يتعارضان ويطلب الترجيح إن لم يعرف التاريخ وإن عرف فالمتأخر ناسخ ، وإن كان العام كقولنا يجب أن يقول بموجب هذا العام هنا لأنه لما تعارض مع حديث الأوساق في الإيجاب فيما دون خمسة الأوسق كان الإيجاب أولى للاحتياط ، فن تم له المطلوب في نفس الأصل الخلافى تم له هنا ، ولولا خشية الخروج عن الغرض لأظهرنا حصته ، أى إظهار مستعينا بالله تعالى ، وإذا كان كذلك فهذا البحث يتم على الصاحيين لالتزامهما الأصل المذكور . وما ذكره المصنف من حمل مرويهما على زكاة التجارة طريقة الجمع بين الحديثين . قيل ولنظ الصدقة يشعر به ، فإن المعروف في الواجب فيما أخرجت أصلا العشر لا الصدقة بخلاف الزكاة (قوله ولهما في الثاني قوله عليه الصلاة والسلام) روى

تجب فيما دون خمسة أوسق إذا بلغت قيمته مائتي درهم (ولأنه صدقة) بدليل تعلقه ببناء الأرض وعدم وجوبه على الكافر وصرفه إلى مصرف الصدقات ، وكل ما هو صدقة بشرط له النصاب ليتحقق الغنى (ولأني حنيفة رحمه الله قوله صلى الله عليه وسلم « ما أخرجت الأرض ففيه العشر من غير فصل » وتأويل ما رواه زكاة التجارة لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهما) فتكون قيمة خمسة أوسق مائتي درهم وهو نصاب الزكاة . قيل العشر فيه معنى العبادة كما ذكرتم فيكون لمالئته عفو ونصاب قياسا على الزكاة . والجواب أنه فاسد لأنه قياس ما فيه العبادة مع كونه منصوحا عليه على العبادة المحضة . وهو ظاهر الفساد . وقوله (ولا معتبر بالمالك فيه) أى في العشر جواب عن قوله فيشترط النصاب : يعنى أن الغنى صفة المالك ، والمالك في باب العشر غير معتبر حتى يجب في أراضي المكاتب والصبي والمجنون والأراضي الموقوفة على الرباطات والمساجد فكيف بصفته وهو الغنى : ولهذا لا يشترط الحول لأنه للاستثناء وهو كله ثناء . ولهما في الثاني قوله صلى الله عليه وسلم « ليس في الخضروات صدقة » ووجه الاستدلال أنه صلى الله عليه وسلم نفى الصدقة عن الخضروات وليس الزكاة

وقوله العشر مبتدأ مخبر (قوله ولهذا لا يشترط الحول لأنه) أقول : التفسير في قوله لأنه راجع إلى الجول

العشر وله مارونيا . وورويهما محمود على صدقة يأخذها العاشر . وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله فيه . لأن الأرض قد تستنمى بما لا يبيى والسبب هي الأرض النامية

بني العشر في الخضروات بأنفاظ متعددة سوقها يطول في الترمي من حديث معاذ ، وقال : إسناده ليس بصحيح وليس يصح في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء . وروى الحاكم هذا المعنى أيضا ومصححه : وغلط بأن إسحاق بن يحيى تركه أحمد والنسائي وغيرهما . وقال أبو زرعة : موسى بن طلحة وهو الراوى عن معاذ مرسل عن عمر . ومعاذ توفي في خلافة عمر ، فرواية موسى عنه مرسل . وما قيل إن موسى هذا ولد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وسماه لم يثبت . والمشهور في هذا ما روى سفيان الثوري عن عمرو بن عثمان عن موسى بن طلحة قال : عندنا كتاب معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه إنما أخذ الصدقة من الخنطة والشعر والزبيب والتمر . وأحسن ما فيها حديث مرسل رواه الفارقطى عن موسى بن طلحة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يؤخذ من الخضروات صدقة » والمرسل حجة عندنا لكن يحيى . فيه ما تقدم من تقديم العام عند المعارضة ، وما ذكره المصنف من أن المأني أن يأخذ منها العاشر إذا رتبها عليه . ويشير إليه لفظ هذا المرسل . إذ قال نهى أن يؤخذ . وهو لا يستلزم نفي وجوب أن يدفع المالك للفقراء . والمعقول من هذا النهى أنه لما فيه من تقويت المصاحبة على التقير لأن الفقراء ليسوا مقيمين عند العاشر ولا بناء للخضروات فتفسد قبل الدفع إليهم . ولذا قلنا لو أخذ منها العاشر ليصرفه إلى عائلته كان له ذلك (قوله والسبب هي الأرض النامية) أى بالخارج تحقيقا في حق العشر . ولذا لا يجوز تعجيل العشر لأنه حينئذ قبل السبب . فإذا أخرجت أقل من خمسة أوسق لو لم نوجب شيئا لكان إخلاء للسبب عن الحكم ، وحقيقة الاستدلال إنما هو بالعام السابق لأن السببية لا تثبت إلا بدليل الجعل . والمفيد لسببيتها كذلك هو ذلك . وإلا فالحديث الخاص أفاد أن السبب الأرض النامية بإخراج خمسة أوسق فصاعدا مطلقا فلا يصح هذا استقلا . بل هو فرع العام المفيد لسببيتها مطلقا . واعلم أن ما ذكرنا من منع تعجيل العشر فيه خلاف أبي يوسف . فإنه أجاز به الزرع قبل النبات وقبل طلوع الثمرة في الشجر . هكذا حكى مذهبه في

منفية بالاتفاق فتعين العشر (وله مارونيا) يعنى قوله صلى الله عليه وسلم ما أخرجت الأرض ففيه العشر (وورويها) وهو ليس في الخضروات صدقة (محمود على صدقة يأخذها العاشر) يعنى إذا مر بالخضروات على العاشر وأراد العاشر أن يأخذ من عيها لأجل الفقراء عند إياء المالك عن دفع القيمة لا يأخذ (وبه) أى بهذا المروى (أخذ أبو حنيفة) في حق هذا المحمل الذى حملناه عليه وإنما قلنا لأجل الفقراء لأنه لو أخذ من عيها ليصرفه إلى عائلته جاز وإنما قلنا عند إياء المالك عن دفع القيمة لأنه إذا أعطاه القيمة لا كلام في جواز أخذه وهنا لأن الأخذ ثبت نظرا للفقراء ولا نظر وهنا لأن العاشر في الأغلب يكون نائيا عن البلدة ولا يجد فقيرا ثم يصرفه إليه فيحتاج إلى أن يبعث بها إلى البلد وربما تفسد قبل الوصول إلى الفقراء فيؤدى إلى الضرر فلا يأخذ بل يوديه المالك بنفسه والذى يقطع هذه المادة أن العام المتفق عليه ولو في بعض موجه أولى من الخاص المختلف فيه وقد اتفقوا على العمل بما رواه أبو حنيفة في مقدار خمسة أوسق ولم يعمل بما رواه أبو حنيفة وإنما حمله على محمل آخر وعمل به فيه وأبو حنيفة رحمه الله أخذ هذا الأصل عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه فإنه عمل بالعام المتفق عليه حين أراد إخلاء بني النضير وهو قوله صلى الله عليه وسلم « لا يجتمع دينان في جزيرة العرب » وأجلهم ولم يلتفت إلى ما عارضوا به عليه من قوله صلى الله عليه وسلم « انزكهم وما يديون » كذا نقله شيخى عن شيخ شيخه رحمهم الله وقوله (ولأن الأرض قد تستنمى)

ولذا يجب فيها الخراج أما الحطب والقصب والحشيش فلا تستتب في الجنان عادة بل تنبت عنها حتى لو أخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشيش يجب فيها العشر - والمراد بالمدكور القصب الفارسي أما قصب السكر وقصب الذريرة ففيهما العشر لأنه يقصد بهما استغلال الأرض - بخلاف السعف والتبن لأن المقصود الحب والتمر دونهما قال :

الكافي . وفي المنظومة خص بخلافه بثمر الأشجار بناء على ثبوت السبب نظرا إلى أن بنمو الأشجار يثبت نماء الأرض تحقيقا فيثبت السبب . بخلاف الزرع فإنه مالم يظهر لم يتحقق نماء الأرض . ثم إذا ظهر فأدى يجوز انفاقا وهل يكون تعجيلا بنى على وقت الوجوب متى هو . فعند أبي حنيفة عند ظهور الثمرة فلا يكون تعجيلا . وعند أبي يوسف وقت الإدراك . وعند محمد عند تعشيشه وحصوله في الحظيرة فيكون تعجيلا . وثمره هذا الخلاف يظهر في وجوب العنان بالإنلاف . قال الإمام : يجب عليه عشر ما أكل أو أطم . ومحمد يمتنع به في تكبيل الأوسق : يعني إذا بلغ المسأكون مع ما بق خمسة أوسق يجب العشر في الباقي لا في الثالث . وأما أبو يوسف فلا يعتبر الناهب بل يعتبر في الباقي خمسة أوسق إلا أن يأخذ المالك من الملتف ضمان ما أتلفه فيخرج عشرة وعشر ما بق (قوله ولذا يجب فيها الخراج) أى لكونها السبب . إلا أن سببها تختلف بالنسبة إلى العشر والخراج . ففي الخراج بالنماء التقديرى فالذا يجب ويؤخذ بمجرد التمكن من الزراعة وإن لم يزرع وفى العشر بالتحقيق كما قلنا (قوله وقصب الذريرة) نوع من القصب في مضعفه حرافة ومسحوقه عطر (قوله بخلاف السعف والتبن) ولذا

دليل معقول على مدعاه وتقريره أن السبب هي الأرض النامية والأرض النامية قد تستنى بما لايقى فلو لم يجب العشر فيما لايقى لكان قد وجد السبب والخراج بلا شيء وذلك إخلال للسبب عن الحكم في موضع يحتاج إلى إثبات ذلك الحكم وهو لايجوز (ولذا يجب فيه) أى فيما لايقى من الخراج كالحضرات أو في الأرض النامية بالخارج الذى لايقى على تأويل المكان . وقوله (أما الحطب) بيان لما استثناه أبو حنيفة مما أخرجته الأرض وقوله (فى الجنان) أى فى البساتين وبيانه أن الحطب والقصب والحشيش ونحوها مما لايتنى به الأرض لا عشر فيها لأن سبب وجوب العشر الأرض النامية وهذه الأشياء تنبت عنها البساتين لأنها إذا غلبت على الأرض أفسدها فلا يحصل بها النماء حتى لو أخذ الأرض مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشيش وأراد به الاستثناء بقطع ذلك وبيعها وجب فيها العشر . وقوله (والمراد بالمدكور القصب الفارسي) القصب كل نبات كان ساقه أنابيب وكعوبا . والكعب العقدة . والأنبوب ما بين الكعبين . وأنواع القصب الفارسي وهو مايتخذ منه الأفلام وقصب الذريرة ، وهو نوع منه متقارب القند وأنبوه مملوء من مثل نسج العنكبوت وفى مضعفه حرافة ومسحوقه عطر يؤتى به من الهند وأجوده الباقوى الآون وقصب السكر . والمستثنى منها القصب الفارسي . وأما الآخرا فففيهما العشر لأنه يقصد بهما استغلال الأرض . بخلاف السعف وهو ورق الجريد الذى يتخذ منه المراوح والتبن لأن المقصود هو الحب والتمر دونهما . فإن قيل : ينبغى أن يجب العشر فى التبن لأنه كان واجبا وقت كون الزرع قصبلا والتبن هو القصيل ذاتا إلا أنه زادت فيه البيوسة وبها لايتغير الواجب . أجيب بأنه لايجب العشر فى التبن لأن العشر كان واجبا قبل إدراك الزرع فى السابق حتى لو فصله رجب العشر فى القصيل . فإذا أدرك تحول العشر من السابق إلى

(قال المصنف : ولذا يجب فيها الخراج) أقول : فيه بحث لأن الخراج يكفى في وجوب النماء التقديرى ، ولا يلزم حقيقة النماء ، بخلاف العشر فلا يفسر على الخراج فتأمل وجوابه أنه يتحول عن المكتة إلى الخراج عند الخروج فيخرج النماء تحقيقا حينئذ فتأمل

(وما سقى بغرب أو دالية أوسانية ففيه نصف العشر على القولين) لأن المونة تكثرفيه وتقل فيها يسقى بالسما أوسيا وإن سقى سيجا وبديلة فالمعتبر أكثر السنة كما مر في السائمة . (وقال أبو يوسف رحمه الله : فيما لا يوسق كالزعفران والقطن يجب فيه العشر إذا بلغت قيمته خمسة أوسق من أدنى ما يوسق) كالذرة في زماننا لأنه لا يمكن التقدير الشرعي فيه فاعتبرت قيمته كما في عروض التجارة (وقال محمد رحمه الله : يجب العشر إذا بلغ الخراج خمسة أعلاد من أعلى ما يقدر به نوعه . فاعتبر في القطن خمسة أحوال كل حمل ثلاثمائة من . وفي الزعفران خمسة أماناء) لأن التقدير بالوسق كان باعتبار أنه أعلى ما يقدر به نوعه (وفي العمل العشر إذا أخذ من أرض العشر) وقال الشافعي رحمه

لم يجب في التين لأنه غير مقصود بزراعة الحب غير أنه قصله قبل انعقاد الحب وجب العشر فيه لأنه صار هو المقصود . ولا حاجة إلى أن يقال كان العشر فيه قبل الانعقاد ثم تحوّل إلى الحب عند الانعقاد . وعن محمد في التين إذا يوسق فيه العشر (قوله بغرب) الغرب الدلو الكبير والدالية الدولاب . والسانية الناقة يستقى بها (قوله على القولين) يعني إطلاقا كما هو قوله أو إذا بلغ خمسة أوسق (قوله وقال أبو يوسف) لما اشترط خمسة أوسق ففما لا يوسق كيف التقدير عندهما . اختلفا فيه فقال أبو يوسف : إذا بلغت قيمته خمسة أوسق من أدنى ما يدخل تحت الوسق من الحبوب ووجهه ظاهر في الكتاب . وقال محمد : أن يبلغ خمسة أعداد : أي أمثال كل واحد هو أعلى ما يقدر به ذلك النوع الذي لا يوسق . فاعتبر في القطن خمسة أحوال وخمسة أماناء في السكر والزعفران وخمسة أفراف في العسل (قوله إذا أخذ من أرض العشر) قيد به لأنه لو أخذ من أرض الخراج لم يجب فيه شيء

الحب كما تحوّل الخراج من المكنة عند التعطيل إلى الخارج عند الخروج . قال (وما سقى بغرب أو دالية) الغرب الدلو العظيمة . والدالية المتجنون تديرها البقرة . نوذكر في المغرب أن الدالية جذع طويل يركب تركيب مDAQ الأرض في رأسه مغرفة كبيرة يستقى بها . والسانية الناقة التي يستقى عليها . وقوله (ففيه نصف العشر على القولين) أي على حسب اختلاف قول أبي حنيفة وقول أبي يوسف ومحمد عنده يجب نصف العشر من غير شرط النصاب والبقاء . وعنهما أيضا يجب نصف العشر لكن بشرط النصاب والبقاء كما بينا . وما ذكره من الدليل ظاهر . وقال شمس الأئمة السرخسي : عال بعض مشايخنا بقلة المونة فيما سقته السماء وبكثرتها فيما سقى بغرب أو دالية : وهذا ليس بقوى فإن الشرع أوجب الخمس في الثنائيم والمونة فيها أكثر منها في الزراعة . ولكن هذا تقدير شرعي فمنعهم ونعتمد فيه المصلحة وإن لم نقف عليها . وقوله (وإن سقى سيجا وبديلة) واضح . وإنما عطف الدالية بالياء لأن السيج اسم للماء دون الدالية . فإن الدالية آلة الاستقاء فلا يصح أن يقال سقى دالية لأن الدالية غير مسقية بل هي آلة السقى كذا في النهاية . وقوله (قال أبو يوسف) قيل إنما ابتداء يقول أبو يوسف لأنه لا يرد إشكال على قول أبي حنيفة فإنه يقول بالعشر في القليل والكثير وهما أثبتا الحكم على قود مذهبهما في المنصوص عليه وهو ما يدخل تحت الوسق فيحتاج إلى البيان فيما لا يوسق . وقوله (لأن التقدير بالوسق كان باعتبار أنه أعلى ما يقدر به نوعه) لأنه يقدر أولا بالصاع ثم بالكيل ثم بالوسق فكان الوسق أقصى ما يقدر به من معياره . وأقصى ما يقدر به في القطن الحمل لأنه يقدر أولا بالأساتير ثم بالأماناء ثم بالحمل فكان الحمل أعلى ما يقدر به . . وفي الزعفران المن لأنه يقدر أولا بالنسجات ثم بالأمانين ثم بالمئي . وقوله (وفي العمل العشر إذا أخذ من أرض العشر) قيد بأرض

(قوله كما تحوّل الخراج من المكنة عند التعطيل إلى الخارج عند الخروج) أقول : قوله عند التعطيل ناظر إلى المكنة ، وقوله عند الخروج ناظر إلى الخارج .

الله : لا يجب لأنه متولد من الحيوان فأشبهه الإبريسم . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « في العمل العشر » ولأن النحل يتناول من الأنوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما : بخلاف دود القز لأنه يتناول من الأوراق ولا عسر فيها . ثم تند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يجب فيه العشر قل أوكثر لأنه لا يعتبر الصاب . وعن أبي يوسف رحمه

(قوله لأنه متولد من الحيوان) يعني القز وجوب العشر فيها هو من أنزال الأرض (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام في العمل العشر) أخرجه عبد الرزاق عنه عليه الصلاة والسلام أنه كتب إلى أهل اليمن أن يؤخذ من أهل العمل عشر وليس له علة إلا عبد الله بن محرز قال ابن حبان : كان من خيار عباد الله إلا أنه كان يكذب ولا يعلم وباب الأخبار ولا يفهم . وحاصله أنه كان يغلط كثيرا . وروى ابن ماجه حدثنا محمد بن يحيى عن نعم بن حماد عن ابن المبارك عن أسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو « أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ من العمل العشر » وروى الشافعي أخبرنا أنس بن عياض عن الحرث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب عن أبيه عن « عبد بن أبي ذباب الدومى » قال « أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فأسلمت وقلت : يا رسول الله اجعل لقوى ما أسلموا عليه فعل ، واستعملني أو بكر رضى الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم . فلما قدم على قومه قال : يا قوم أدوا زكاة العمل فإنه لا خير في مال لا تؤدى زكاته . قالوا : كم ترى ؟ قال : العشر . فأخذت منهم العشر فأثبت به عمر رضى الله عنه فباعه وجعله في صدقات المسلمين » وكذا رواه ابن أبي شيبة عن صفوان بن عيسى : حدثنا الحرث بن عيسى به . ورواه الصلت بن محمد عن أنس بن عياض عن الحرث بن أبي ذباب عن منير بن عبد الله عن أبيه عن سعد . ولم يعرف ابن المديني والد منير . وسئل عنه أبو حاتم أيصح حديثه ؟ قال نعم . قال الشافعي رحمه الله : وفي هذا ما يدل على أنه عليه الصلاة والسلام لم يأمره بأخذ الصدقة من العمل ، وأنه شيء رآه فظنوه به أهله . وأخرج ابن ماجه عن سعد بن عبد العزيز عن سايان بن موسى عن أبي سياره المتنى قال : قلت يا رسول الله « إن لي نخلا قال : أد العشر » قلت : يا رسول الله اجعلها لي . فجعلها » وكذا رواه الإمام أحمد وأبو داود الطيالسي وأبو يعلى الموصلي في مسانيدهم . قال البيهقي : هذا أصح ما روى في وجوب العشر فيه وهو منقطع . قال الترمذي : سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال : حديث مرسل . سليمان بن موسى لم يدرك أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في زكاة العمل شيء يصح . وروى أبو داود حدثنا أحمد بن أبي شعيب الحراني ، أخبرنا موسى بن أعين عن سمرون عن الحرث العبدي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال « جاء هلال أحد بني متعان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشور نخل له وسأله أن يحمي له واديا يقال له سلة فجعلاه له . فلما ولي عمر بن الخطاب كتب سفيان بن وهب إلى عمر بن الخطاب يسأله عن ذلك فكتب له عمر : إن أدت إليك ما كان يؤدى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم

العشر لأنه إذا أخذ من أرض الخراج فلا شيء فيه لأعسر ولا خراج كما نبين . وقوله (فأشبهه الإبريسم) يعني الذى يكون من دود القز (ولنا قوله عليه الصلاة والسلام) يعني به ما روى أبو سلة عن أبي هريرة رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى أهل اليمن « إن في العمل العشر » ولأن النحل يتناول من الأنوار والثمار قال الله تعالى - ثم كل من كل الثمرات - وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما (وقول - ثم عند أبي حنيفة) ظاهر .

(١) قول صاحب الفتح (يعني القز) حكاه في عدة نسخ ، ولعله سقط من النسخ ما يناسب هذا التفسير وهو قول الهذلي ، فأشبهه الإبريسم كما فسر به صاحب الفتاوى المكتبة .

الله أنه يعتبر فيه قيمة خمسة أوسق كما هو أصله . وعنه أنه لا شيء فيه حتى يبلغ عشر قرب لحديث بني شابة أنهم

فاحم له سابة . وإلا فإنما هو ذباب غيث يأكله من شاء . وكذلك رواه النسائي . وروى الطبراني في معجمه حدثنا إسماعيل بن الحسن الخفاف المصري . حدثنا أحمد بن صالح حدثنا ابن وهب أخبرنا أسامة بن زبد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن بني سارة . قال الدارقطني في كتاب الموثلف والاختلاف : صوابه شابة بمعجمة وباءين موحدتين وهم بطن من فهم كانوا يؤدّون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نخل كان لهم العشر من كل عشر قرب قرية . وكان يخمي واديهم لهم . فلما كان عمر رضي الله عنه استعمل على ما هناك سفيان بن عبد الله الثقفي فأبوا أن يؤدّوا إليه شيئا وقالوا : إنما كنا نؤدّيه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . فكذب سفيان إلى عمر فكذب إليه عمر : إنما النحل ذباب غيث يسوقه الله عز وجل رزقا إلى من يشاء . فإن أدّوا إليك ما كانوا يؤدّون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحم لهم أوديهم . وإلا ففعل بينه وبين الناس . فأدّوا إليه ما كانوا يؤدّونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وحملهم أوديهم . وأخرج أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال : حدثنا أبو الأسود عن ابن أبي عمير عن عبيد الله بن أبي جعفر عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يؤخذ في زمانه من العسل العشر من كل عشر قرب قرية من أوسطها . وإذا قد وجد ما أوجدناك غلب على الظن الوحوب في العسل . وأن أخذ سعد ليس رأيا منه وتطوعا منهم كما قاله الشافعي . فإنه قال : أدّوا زكاة العسل . والزكاة اسم للواجب فيحتمل كونه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكونه رأيا منه . وحمله على الجماع أولى . وقولهم : كم ترى لا يستلزم علمهم بأنه عن رأي في أصل الوجوب بلحواز كونه عن علمهم بأن الرأي في خصوص من الكعبة بأن يكون ما علمه من النبي صلى الله عليه وسلم أصل الوجوب مع إجمال الكعبة . وعلى كل حال لا يكونون قاصدي الطلوع سواء كان مجتهدا في الكعبة أوفى أصل الوجوب إذ قد قلده في رأيه فكان واجبا عليهم إذ كان رأيه الوجوب . ثم كون عمر رضي الله عنه قبله منه ولم ينكره عليه حين أتاه بعين العسل مع أنه لم يأت به إلا على أنه زكاة أخذها منهم يدل على أنه حق معهود في الشرع . ويدل عليه أيضا الحديث المرسل الذي لا شبهة في ثبوته ، وفيه الأمر منه عليه الصلاة والسلام بأداء العشور . والمرسل بانفراده حجة على ما أقمنا الدلالة عليه . وبتقدير أن لا يحتاج به بانفراده فتعد طرق الضعيف ضعفا بغير فسق الرواة يفيد حججته . إذ يغلب على الظن لإجادة كثير اللفظ في خصوص هذا المتن وهنا كذلك ، وهو المرسل المذكور مع حديث عبد الرزاق وابن ماجه ، وحديث القاسم بن سلام وحديث الشافعي . فتثبت الحجية اختيارا منهم ورجوعا وإلا فلانما وجبرا ، ثم لم يدل دليل على اعتبار النصاب فيه . وغاية ما في حديث القرب أنه كان أدّواهم من كل عشر قرب قرية وهو فرع بلوغ علمهم هذا المبلغ . أما التي عما هو أقل من عشر قرب فلا دليل فيه عليه . وأما ما في الترمذي أنه عليه الصلاة والسلام قال : في العسل في كل عشرة أوق زق . فضعيف (قوله لحديث بني شابة) قال

وقوله (لحديث بني شابة) وفي بعض النسخ بني سارة . وهو ما روى عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن بني شابة قوم من جرهم . وقال في المغرب : من خشم كانت لهم نخل عسالة يؤدّون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل عشر قرب قرية وكان يخمي لهم واديهم . فلما كان في زمن عمر رضي الله عنه استعمل عليهم سفيان بن عبد الله الثقفي رضي الله عنه : فأبوا أن يعطوه شيئا فكذب في ذلك إلى عمر رضي الله عنه ، فكذب إليه عمر رضي الله عنه : إن النحل ذباب غيث يسوقه الله إلى من يشاء . فإن أدّوا إليك ما كانوا يؤدّون إلى رسول الله

كانوا يؤدون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك وعنه خمسة أمناء ، وعن محمد رحمه الله خمسة أفراق كل فَرَق ستة وثلاثون رطلا لأنه أقصى ما يقدر به . وكذا في قصب السكر وما يوجد في الجبال من العسل والثمار ففيه العشر . وعن أبي يوسف رحمه الله أنه لا يجب لانعدام السبب وهو الأرض النامية . وجه الظاهر أن المقصود حاصل وهو الخارج .

في العنابة : وفي بعض النسخ أبي سيارة وهو الصواب بعد ما ذكر أن صوابه بنى شبابة كما قدمناه فاستجهله الزبائعي . وقال كيف يكون صوابا مع قوله كانوا يؤدون اهـ . وليس هذا الدفع بشيء لأنه لو قيل عن أبي سيارة أنهم كانوا يؤدون لم يحكم بخطأ العبارة فإنه أسلوب مستمر في ألفاظ الرواة . والمراد منه أن قومه كانوا يؤدون أو أنه مع باقي القوم كانوا يؤدون . بل الصواب أن أبا سيارة هنا ليس بصواب ، فإنه ليس في حديث أبي سيارة ذكر القرب بل ما تقدم من قوله إن لي نخلا فقال عليه الصلاة والسلام « أد العشر » لا لما استبعده به . فالحاصل : أن أبا سيارة المتعنى ثابت ، وكذا بنى شبابة . وهو الصواب بالنسبة إلى من قال بنى سيارة لامطلقا . فارجع تأمل ما قبله من الكلام الطويل حينئذ .

[فرع] اختلف في المن إذا سقط على الشوك الأخضر : قيل لا يجب فيه عشر . وقيل يجب . ولو سقط على الأشجار لا يجب (قوله وكذا في قصب السكر) قال في شرح الكنز : في قصب السكر العشر قل أو أكثر . وعلى قياس قول أبي يوسف يعتبر ما يخرج من السكر أن يبلغ قيمة خمسة أوسق ، وعند محمد نصاب المكر خمسة أمناء . اهـ . وهذا يحكم بل إذا بلغ قيمة نفس الخارج من القصب قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يوسق ، كان ذلك نصاب القصب على قول أبي يوسف . وقوله وعند محمد نصاب السكر خمسة أمناء يريد فإذا بلغ القصب قدر ما يخرج منه خمسة أمناء سكر وجب فيه العشر على قول محمد . وإلا فالسكر نفسه ليس مال الزكاة إلا إذا أعد للتجارة وحينئذ يعتبر أن تبلغ قيمته نصابا . وإذا فالصواب أيضا على قول محمد أن يبلغ القصب الخارج خمسة مقادير من أعلى ما يقدر به القصب نفسه كخمسة أطنان في عرف ديارنا والله أعلم . والفرق بتحريك الراء عند أهل اللغة وأهل الحديث يسكنونها ، وهو مكيا ل معروف هو ستة عشر رطلا . وقال المطرزي : إنه لم ير تقديره بسنة وثلاثين فيها عنده من أصول اللغة . (قوله أن المقصود حاصل وهو الخارج) فلا يلتفت إلى كونه مالكا

صلى الله عليه وسلم فاحم لم وادبهم وإلا فخل بينها وبين الناس ، فدفعوا إليه العشر . والقرية خسون رطلا . وقوله (كل فَرَق ستة وثلاثون رطلا) الفرق بفتح حين إناء يأخذ ستة عشر رطلا وذلك ثلاثة أصوص ، نقله صاحب المغرب في التهذيب عن ثعلب وخالد بن يزيد . قال الأزهرى : والمحدثون على السكون وكلام العرب على التحريك وفي الصحاح : الفرق مكيا ل معروف بالمدينة وهو ستة عشر رطلا . قال وقد يحرك . ثم قال المطرزي : قلت وفي نواذر هشام عن محمد رحمه الله : الفرق ستة وثلاثون رطلا ولم أجد هذا فيا عندي من أصول اللغة (قوله وكذا في قصب السكر) أى الخلاف بين أبي يوسف ومحمد في قصب السكر كما هو في القطن والزعفران فيعتبر عند أبي يوسف بقيمة خمسة أوسق وعند محمد خمسة أمناء . وقوله (وما يوجد في الجبال) ظاهر . وقوله (أن المقصود حاصل وهو الخارج) يعني ولا معتبر بكون الأرض غير مملوكة له لأن العشر يجب على المستعير إذا

(قوله نقله صاحب المغرب في التهذيب عن ثعلب وخالد بن يزيد) أقول : والظاهر أن يعال عن التهذيب ، ويمكن أن يقدر قائلا حينئذ

قال (وكل شيء أخرجه الأرض مما فيه العشر لا يحتسب فيه أجر العمال ونفقة البقر) لأن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها . قال (تغلب له أرض عشر عليه العشر مضاعفا)

للأرض أو غير مالك . كما إذا أجرة العشرية عندهما يجب العشر على المستأجر وليس على المالك وعنده على المؤجر ، وكما إذا استعارها وزرع يجب العشر على المستعير بالاتفاق خلافا لزفر . هذا إذا كان المستعير مسلما . فإن كان ذميا فهو على رب الأرض بالاتفاق ، وإذا قد ذكرنا هاتين فلتذكر الوجه تسميا . لهما في الأولى أن العشر منوط بالخارج وإن لم يكن سببا وهو للمستأجر . وله أنها كما تستمنى بالزراعة تستمنى بالإجارة فكانت الأجرة مقصودة كالثمرة فكان الغناء له معنى مع ملكه فكان أولى بالإيجاب عليه . ولزفر في الثانية وهو رواية عن أبي حنيفة أن السبب ملكها والغناء له معنى ، لأنه أقام المستعير مقام نفسه في الاستثناء فكان كالمؤجر . ولنا أن المستعير قام مقام المالك في الاستثناء فيقوم مقامه في العشر . بخلاف المؤجر لأنه حصل له عوض منافع أرضه . ولو اشترى زراعا وتركه بإذن البائع فأدرك فعند أبي حنيفة وعمد عشره على المشتري . وعند أبي يوسف عشر قيمة القصيل على البائع والباقي على المشتري . له أن بدل القصيل حصل للبائع فعشره عليه . ألا ترى أنه لو لم يتركه وقصله كان عشره عليه والباقي حصل للمشتري فعشره عليه . ولها أن العشر واجب في الحب وقد حصل للمشتري . وإنما كان يجب في القصيل لو قصه لأنه حينئذ كان هو المستمنى به فالما لم يقصص كان المستمنى به الحب ففيه العشر . ولو غصب أرضا عشرية فزرعها إن نقصتها الزراعة كان العشر على صاحب الأرض لأنه بأخذ ضمان نقصانها فيكون بمنزلة ثمنها عند أبي حنيفة كالمؤجر . وإن لم تنقصها الزراعة فعلى الغاصب في زرعه . ولو زارع بالعشرية إن كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول أبي حنيفة العشر على صاحب الأرض . كما في الإجارة وعندهما يكون في الزرع كالإجارة ، وإن كان البذر من رب الأرض فهو على رب الأرض في قولهم . (قوله لما فيه العشر) الأولى أن يقول مما فيه العشر أو نصفه كي لا يظن أن ذلك قيد معتبر . (قوله لا يحتسب فيه أجر العمال ونفقة البقر) وكري الأتجار وأجرة الحارس وغير ذلك ، يعني لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الخارج الذي بمقابلة المؤنة بل يجب العشر في الكل ، ومن الناس من قال : يجب النظر إلى قدر قيم المؤنة فيسلم له بلا عشر ثم يعشر الباقي ، لأن

زرع : ولو لم تكن الأرض مملوكة له لما أن الخارج سلم له من غير عوض فكذا هنا (قوله وكل شيء أخرجه الأرض) كل شيء أخرجه الأرض مما فيه الواجب العشرية عشرًا كان أو نصفه لا يعرف المؤنة من العشر مثل أجر العمال والبقر وكري الأتجار وغير ذلك ، يعني لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الخارج الذي بمقابلة المؤنة من حيث القيمة بل يجب العشر في كل الخارج ، ومن الناس من قال : يجب النظر إلى قدر قيم المؤن من الخارج فيسلم ذلك القدر بلا عشر ثم يعشر الباقي لأن قدر المؤن بمنزلة السالم له بعوض كأنه اشتراه . ألا ترى أن من زرع في أرض مغبوبة سلم له من الخارج بقدر ما غرم من نقصان الأرض فطالب له كأنه اشتراه . ووجه قولنا أن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب بتفاوت المؤنة لأنه قال : « ماسقته السماء ففيه العشر وما سقى يغرب ففيه نصف العشر » . فإذا كان كذلك لم يكن لرفعها معنى لأن رفعها يستلزم عدم التفاوت

يستقيم الكلام (قوله كل شيء أخرجه الأرض مما فيه الواجب) أقول : الأولى أن يقال من الواجب كما لا يخفى (قوله العشرية) أقول : ونسبة العشر إلى العشر من نسبة العامل إلى العام كما في إطلاق الدنانير على نفس المائنة (قوله عشرًا كان أو نصفه) أقول : المستر في قوله كان راجع

عرف ذلك بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم. وعن محمد رحمه الله : أن فيا اشتراه التغلبي من المسلم عشرة واحدا لأن الوظيفة عنده لا تتغير بتغير المالك

قدر المئنة بمنزلة السالم له بعوض كأنه اشتراه ؛ ألا يرى أن من زرع في أرض مغبوبة سلم له قدر ماغرم من نقصان الأرض وطاب له كأنه اشتراه . ولنا ما تقدم من قوله عليه الصلاة والسلام : فيا سقى سيحا الخ حكم بتناوح الواجب لتفاوت المئنة ، فلو رفعت المئنة كان الواجب واحدا وهو العشر دائما في الباقي لأنه لم ينزل إلى نصفه إلا للمئنة ، والفرص أن الباقي بعد رفع قدر المئنة لا مئنة فيه ، فكان الواجب دائما العشر . لكن الواجب قد تفاوت شرعا مرة العشر ومرة نصفه بسبب المئنة فعلما أنه لم يعتبر شرعا عدم عشر بعض الخارج ، وهو القدر المساوي للمئنة أصلا . وفي النهاية ما حصله وتحريره أنه قد يقضى إلى اتحاد الواجب مع اختلاف المئنة واللازم منتف شرعا فينفي ملزومه ، وهو عدم تعشير البعض المساوي لقدر المئنة . بيان الملازمة لو فرض أن الخارج مثلا أربعون قفيزا فيما سقته السماء واستحق قيمة قفيزين للعمال والثيران وغيرها . فإن الواجب على قول العامة أربعة أقفزة اعتبار المجموع الخارج ، وعلى قول أولئك قفيزان لأن ما يقابل المئنة من الخارج لا يجب في قدر مقابلة شيء فلو فرض إخراج أربعين قفيزا فيما سقى بدالية أو غرب فإن الواجب فيه قفيزان بحكم الشرع فيلزم اتحاد الواجب فيما سقى بغرب ، وفيما سقته السماء وهو خلاف حكم الشرع اهـ . ولا يخفى عليك أن معنى المنقول عنهم فيما تقدم أن القدر الذي يقابل المئنة لا يعشر ويعشر الباقي . فيعشر في المسألة التي فرضها في النهاية أولا ثمانية وثلاثون قفيزا . لأن القفيزين الأخيرين استغرقا في المئنة فلا يعشران فيكون الواجب أربعة أقفزة إلا خمس قفيز ، وهذا التصوير المذكور في النهاية يفيد أنه يرفع قدر المئنة وهو القفيزان من نفس عشر جميع الخارج حتى يصير الواجب قفيزين ، فأسقطوا عشر عشرين قفيزا ، وليس هذا هو معنى المنقول عنهم ، نعم إن كان قولهم في الواقع هو هذا فذلك دفعه وإلا فلا وهو الظاهر . والتصوير الصحيح على ما هو الظاهر في المسألة التي فرضها أن تستغرق المئنة عشرين قفيزا . (قوله وعن محمد رحمه الله الخ) ضبط هذا الفصل على تمامه أن الأرض إما

المنصوص عليه وهو باطل ؛ وبيانه أن الخارج فيما سقته السماء إذا كان عشرين قفيزا ففيه العشر قفيزان . وإذا كان الخارج فيما سقى بغرب أربعين قفيزا ، والمئنة تساوي عشرين قفيزا . فإذا رفعت كان الواجب قفيزين ، فلم يكن تفاوت بين ماسقته السماء وبين ماسقى بغرب والمنصوص خلافه ، فتبين أن ماسقى بغرب فيه نصف العشر من غير اعتبار المئنة ، وهذا الحل من خواص هذا الشرع فليتأمل . قيل كان من حق الكلام أن يقول بما فيه العشر أو نصف العشر لأن الواجب أحدهما ، والجواب أن المراد الواجب العشري كما أثرتنا إليه في صدر الكلام فكان العشر صار علما لذلك سواء كان عشر لغويا أو نصفه . وقوله (تغلبي) بكسر اللام منسوب إلى بني تغلب وقوله (عرف ذلك بإجماع الصحابة) تقدم بيانه في قصة عمر رضي الله عنه معهم ، ولا فصل في ذلك بين أن تكون الأرض ملكة في الأصل أو اشتراها من مسلم . (وعن محمد : أن فيا اشتراه التغلبي من المسلم عشرة واحدا لأن الوظيفة عنده لا تتغير بتغير المالك) فتضعيف العشر إنما يكون في الأراضي الأصلية التي وقع الصلح عليها .

إلى الواجب في قوله ما فيه الواجب العشري (قوله وبيانه أن الخارج فيما سقته السماء إلى قوله : وهذا الحل من خواص هذا الشرع) أقول فيه شيء لأنه إذا لم يرفع المئنة يكون الواجب قفيزين أيضا فإنما نصف العشر ، والأول أن يعتبر ما ذكره من المئنة فيما سقته السماء (قوله قيل كان من حق الكلام ، إلى قوله : والجواب الخ) أقول : القائل هو صاحب النهاية . ويمكن أن يجاب عنه أيضا بأن يقال : يجوز أن يكون ذلك من قبيل الاكتفاء بذكر العشر نصفه وله نظائر .

(فإن اشترأها منه ذى فهى على حالها عندهم) لجواز التضعيف عليه فى الجلسة كما إذا مرّ على العاشر (وكذا إذا اشترأها منه مسلم أو أسلم التغلبيّ عند أبى حنيفة رحمه الله) سواء كان التضعيف أصليا أو حادثا لأن التضعيف صار وظيفة لها . فتنقل إلى المسلم بما فيها كالجراج (وقال أبو يوسف رحمه الله : يعود إلى عشر واحد) لزوال الداعى إلى التضعيف قال فى الكتاب

عشرية أو خراجية أو تضعيفية . والمشترون مسلم وذى وتغلبى فالمسلم إذا اشترى العشرية أو الخراجية بقيت على حالها . أو تضعيفية فكذلك عند أبى حنيفة سواء كان التضعيف أصليا بأن كانت من أراضى بنى تغلب الأصلية أو حادثا بأن استحدثوا ملكها فضعفت عليهم . وقال أبو يوسف : ترجع إلى عشر واحد لزوال الداعى إلى التضعيف وهو الكفر مع التغلبة . وقياسا على ما لو اشترى المسلم خمسا من سائمة إلى التغلبيّ فإنها ترجع إلى شاة واحدة اتفاقا . وقول محمد فى الأصح مع أبى حنيفة إلا أنه لا يأتى قواه فى التضعيف الحادث . ولأبى حنيفة رحمه الله أن التضعيف صار وظيفة الأرض فلا يتبدل إلا فى صورة خصها دليل قياسا على ما لو اشترى المسلم الخراجية حيث تبقى خراجية وإن كان المسلم لا يبتدأ بالخراج . وقوله : زال المدار . وهو الكفر . قلنا : هذا مدار ثبوته ابتداء . والحكم الشرعى يستغنى عن قيام علته الشرعية فى بقاءه . وإنما يقتصر إليها فى ابتدائه كالرق أثر الكفر ثم يبقى بعد الإسلام والرمل والاضطباع فى الطواف . بخلاف سائمه لأن الزكاة فى السائمة ليست وظيفة متفرقة فيها . ولذا تنفى بجعلها علوة وبكونها لغير التغلبيّ بخلاف الأراضى ، وتقييدنا بالشرعى فى الحكم والعلة الإخراج العقل . فإنه يفترق فى بقاءه إلى علته العقلية عند المحققين . وستظهر فائدة ما ذكرناه من الاستثناء . وعلى هذا الخلاف ما إذا أسلم التغلبيّ وله أرض تضعيفية : وإذا اشترى التغلبيّ الخراجية بقيت خراجية . أو التضعيفية فهى تضعيفية . أو العشرية من مسلم ضوعف عابه العشر عندهما خلافا لمحمد . له أن الوظيفة بعد ما قررت فى الأرض لا يتبدل بتبدل المالكات على ما علم فيما إذا اشترى التغلبيّ خراجية لا يضعف الجراج . ولهما أن فى هذه الصورة دليلا يخصصها

ولهذا أن الصالح وقع بيننا وبينهم على أن نضعف عليهم ما يؤخذ من المسلم والعشر يؤخذ من المسلم فيضعف عليهم . وقوله (فإن اشترأها) يعنى الأرض التى عليها عشر مضاعف من الأصل من التغلبيّ (ذى فهى على حالها) من العشر المضاعف (عندهم لجواز التضعيف عليه فى الجلسة كما إذا مرّ على العاشر) فإن الذى إذا مرّ على العاشر بمال الزكاة يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم . وقوله (وكذلك إذا اشترأها منه مسلم) يعنى يبقى عشرها مضاعفا (عند أبى حنيفة) من غير فصل بين التضعيف الأصلى والحادث (لأن التضعيف صار وظيفة لها فتنقل إلى المسلم بما فيها كالجراج) فإن المسلم إذا اشترى أرضا خراجية بقيت كما كانت : وكذا إذا أسلم صاحبها . وهذا لأن بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة كالرمل والاضطباع بقيا بعد زوال الحاجة إلى إظهار التجادل . وههنا بحث قررناه فى التقرير فيطلب ثمة (وقال أبو يوسف : يعود إلى عشر واحد لزوال الداعى إلى التضعيف) وهو الكفر . ألا ترى أن التغلبيّ إذا كانت له خمس من الإبل السائمة يجب فيها شاتان . فإن باعها من مسلم أو أسلم يؤخذ منه شاة واحدة . والجواب لأنى حنيفة أن مال الزكاة أقبل للتحوك من وصف إلى وصف . ألا ترى أن مال التجارة تبطل عند الزكاة بذية القنية والسوائم تبطل عنها يجعلها علوفة والأراضى ليست كذلك . وقوله (قال فى الكتاب) أى

(قواه والجواب لأنى حنيفة ، إلى قوله : والأراضى ليست كذلك) أقول : فيه أن الأرض العشرية يسقط عشرها باعتمادها دارا وكذا .

وهو قول محمد رحمه الله فيما صرح عنه : قال رحمه الله : اختلفت النسخ في بيان قوله والأصح أنه مع أبي حنيفة رحمه الله في بقاء التضعيف ، إلا أن قوله لا يتأتى إلا في الأصل لأن التضعيف الحادث لا يتحقق عنده لعدم تغير الوظيفة (ولو كانت الأرض لمسلم باعها من نصراني) يريد به ذميا غير تغلبي (وقبضها فعليه الخراج عند أبي حنيفة رحمه الله) لأنه أليق بحال الكافر (وعند أبي يوسف رحمه الله عليه العشر مضاعفا) ويصرف مصارف الخراج اعتبارا بالتغليبي وهذا أهون من التبديل (وعند محمد رحمه الله . هي عشرية على حالها) لأنه صار مؤنة لها فلا يتبدل كالخراج . ثم في رواية : يصرف مصارف الصدقات . وفي رواية : يصرف مصارف الخراج (فإن أخذها منه مسلم بالشفعة أو ردت على البائع لفساد البيع فهي عشرية كما كانت) أما الأول فلتحول الصفقة إلى الشفع كأنه اشتراها من المسلم ،

يقتضى تغيرها وهو وقوع الصلح على أن يضعف عليهم ما يبتدأ به المسلم فوجب تضعيف العشر دون الخراج لأنه مما لا يبتدأ به المسلم . فإن قيل : الصحيح وقع على أن يضعف عليهم ما يأخذه بعضنا من بعض ، أما كونه بقيد كونه مما يبتدأ به المسلم . فما يحتاج إلى أن توجد نافية دليلا . وهذا ما قال المصنف في آخر الباب لأن الصلح جرى على تضعيف الصدقة دون المؤنة المحضة . قلنا سرق الصلح وهو الأئنة من إعطائهم الجزية لما فيها من الصغار يفيد أنه وقع على ما لا يابز مهم به ما أنقوا منه فيفيد ما ذكرنا . إذ ابتداء الخراج ذل وصغار ولها لا يبتدأ المسلم به . وإذا اشترى ذي غير تغلبي خراجية أو تضعيفية بقيت على حالها . ولو اشترى عشرية من مسلم فعند أبي حنيفة

في كتاب الزكاة من المبسوط (وهو) أي العود إلى عشر واحد (قول محمد فيما صرح عنه قال المصنف رحمه الله : اختلفت النسخ) أي نسخ المبسوط (في بيان قول محمد) أنه مع أبي حنيفة أو مع أبي يوسف (والأصح أنه مع أبي حنيفة في بقاء التضعيف) على المسلم وما بعده ظاهر مما تقدم . وقوله (ولو كانت الأرض لمسلم باعها من نصراني) أي ذي غير تغلبي . وإنما فسر بذلك لأن لفظ النصراني ولفظ الذي يتناولان التغلبي وغيره من النصارى . وذكر قبيل هذا بيع المسلم من التغلبي فكان هذا من غير تغلبي . وإنما قيد بقوله وقبضها ليعلم به تأكيد ملك الذي فيها وتقرر الأرض عليه حتى إذا أخذها مسلم بالشفعة أو ردت على البائع تبقى عشرية كما كانت وهي المسألة الثانية التي تجيء . وقوله : (لأنه أليق بحال الكافر) إنما كان كذلك لأن المأخوذ ثلاثة أنواع خراج وعشر واحد وعشر مضاعف . والعشر المضاعف يعتمد الصلح والراضي كما في التغالبة وليس بموجود . والعشر الواحد فيه معنى القرية . والكافر ليس من أهله فتعين الخراج لأنه أليق به لكونه مؤنة فيها معنى العقوبة والكافر أهل لها . وقوله (اعتبارا بالتغليبي) يعني أن ما كان مأخوذا من المسلم إذا وجب أخذه من الكافر يضعف عليه كصدقة بني تغلب . وما يمر به الذي على العاشر وهو أهون من التبديل لأنه تغيير في الوصف والخراج واجب آخر . وقوله (ثم في رواية : يصرف مصارف الصدقات ، وفي رواية : يصرف مصارف الخراج) وجه الأولى أن حق الفقهاء تعلق به فهو كسحق حق المقاتلة بالأراضي الخراجية . ووجه الثانية وهي رواية ابن سبابة أن ما يصرف إلى الفقهاء هو ما كان لله تعالى بطريق العبادة ، ومال الكافر ليس كذلك فيصرف مصارف الخراج . وقوله (فإن أخذها منه مسلم) أي : إن أخذ الأرض التي باعها المسلم من نصراني من النصارى مسلم (بالشفعة أو ردت على البائع لم يفسد البيع فهي عشرية كما كانت أما الأول) أي الأخذ بالشفعة (فلتتحول الصفقة إلى الشفع كأنه اشتراها من المسلم)

الخراجية على ما نصوا (قوله وإنما قيد بعوله وقبضها الخ) أقول : فيه بحث ، إذ لادلالة في ذلك القيد على ما ذكره ، ألا ترى أنه يأخذها منه مسلم بعد قبضه بالشفعة أو ردت عليه .

وأما الثاني فلائنه بالرد والفسخ بحكم الفساد جعل البيع كأن لم يكن . ولأن حق المسلم لم ينقطع بهذا الشراء لكونه مستحق الرد (وإذا كانت لمسلم دار خطة

تصير خراجية إن استقرت في ملكه ، وإن لم تستقر بل ردت على البائع بفساد البيع أو بخيار شرط أو رؤية أو استحقاقها مسلم بشفعته عادت عشرية ولو بعد وضع الخراج لأن هذا الرد فسخ فيجعل البيع كأن لم يكن . وبالاستحقاق بالشفعة تنتقل إلى المسلم الشفيع الصفقة كأنه اشتراها من المسلم ، وكذا إذا ردها بعيب بقضاء لأن للاقاضى ولاية الفسخ ، وأما بغير قضاء فهي خراجية لأنه إقالة وهو بيع في حق غيرهما فصار شراء المسلم من الذي بعد ماصارت خراجية فنصير على حالها ذكره القزويني . كما إذا أسلم هو واشترأها منه مسلم آخر . وفي نوادر : زكاة المبسوط ليس له أن يردّها لأن الخراج عيب حدث فيها في ملكه . وأجيب بأن هذا عيب يرتفع بالفسخ فلا يمنع الرد . وهذا بناء على أن المراد بما في النواذر ليس له أن يلزمه بالرد بالقضاء للمانع فنهى عنه بأنه مانع يرتفع بالرد . وهذا للعالم بأن الرد بالرأضى إقالة فلا يتمتع العيب . هذا التفرع كاله على القول بصيرورتها خراجية . وهو قول أبي حنيفة . وقال أبو يوسف : يضاعف عليه عشرة . وقال محمد : هي على حالها عشرية . ثم في رواية : تصرف مصارف العشر . وفي أخرى : مصارف الخراج . والأقوال الثلاثة بناء على جواز تبقيها على ملكه . وقال مالك : لا تبقي بل يغير على إخراجها عنه . وقال الشافعي في قول : لا يجوز البيع أصلا كقوله فيما إذا اشترى الذي عبدا مسلما . وفي قول : يؤخذ منه العشر والخراج معا . وعن شريك : لا شيء فيها قياسا على السوائم إذا اشترأها ذمي من مسلم . وجه قول الشافعي أن القول بصحة البيع يوجب تقرر العشر ومال الكافر لا يصلح له ، فالقول بصحته يستلزم الممتنع . وجه قوله الآخر أن العشر كان وظيفة فتنتقل إليه بما فيها ثم يجب أن يوظف عليه الخراج لما نذكر في وجه قول أبي حنيفة فيجبان عليه جميعا . وجه قول مالك أن ماله لا يصلح للعشر لما فيه من معنى العبادة ، ولا يمكن تغييره لئلا يحق الفقراء فيها فيجب إجبارها على إخراجها عن ملكه إبقاء لحق الفقراء . وجه قول محمد أن معنى العبادة في العشر تابع فيمكن إلغاؤه قياسا على الخراج لما كان معنى العقوبة فيه تابعا لألفى في حق المسلم فتقرر عليه بقاء . وجه قول أبي يوسف أن تضعيف ما يؤخذ من المسلم على الذي ثابت في الشرع كما إذا مر على العاشر ولم يكن عليه قبله فعلم أن ما يؤخذ من المسلم إذا ثبت أخذه من الذي يضعف عليه . وجه قول أبي حنيفة أنه تعذر التضعيف لأنه إنما يثبت بحكم الصلح أو الرأضى كما في التغليبين ، وتعذر العشر لما فيه من معنى العبادة وإن سلم كونه تابعا فإنه ليس أهلا لشيء منها . والأرض لا تغل عن وظيفة مقررة فيها شرعا بخلاف السائمة على ما قدمنا ، وبه ينفي قول شريك فتعين الخراج وهو الأليق بحال الكافر لأشأله على معنى العقوبة . والحاصل أن هذا مما منع

ولم يتوسط التصرف . واعترض بأنه لو كان كذلك لما رجع الشفيع بالعيب على المشتري إذا قبضها منه . وأجيب بأنه إنما يرجع عليه لوجود القبض منه كما في الوكيل بالبائع فإن المشتري يرد المبيع بالعيب على الوكيل لا على الموكل لحصول القبض منه حتى لو كان الشفيع قبضها من البائع ثم وجدها معيبة يردّها عليه دون المشتري (وأما الثاني) أي الرد على البائع لفساد البيع (فلائنه بالرد والفسخ بحكم الفساد جعل البيع كأن لم يكن ولأن حق المسلم) أي البائع (لم ينقطع بهذا الشراء) وهو الفساد (لكونه مستحق الرد) بفتح الحاء قال (وإذا كانت لمسلم دار خطة) دار خطة كخاتم فضة بالإضافة سماعا ويجوز خطة بالنصب تمييزا كما في عندي راوود خلا والخطة ماخطه الإمام بالتعليك عند فتح دار الحرب ، والبستان كل أرض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة وأشجار على ما سيجيء . ووضع

فجعلها بستانا فعليه العشر) معناه إذا سقاها بماء العشر ، وأما إذا كانت تسقى بماء الخراج ففيها الخراج لأن المونة في مثل هذا تدور مع الماء (وليس على المجوسى في داره شيء)

بقاء الوظيفة فيه مانع فيندرج في ذلك الاستثناء السابق . هذا ثم إلى الآن لم يحصل جواب قول مالك أن التغيير لإبطال الحق الفقراء بعد تعلقه فلا يجوز والتضعيف أيضا إبطال له لأن مصرف العشر المضاعف مصارف الجزية وإبقاء حقهم غير ممكن لأن ماله غير صالح له . فلما لم يكن فيها إحدى الوظائف الثلاثة ، ولا إخلالؤها مطلقا وجب إجبارها على إخراجها . كما إذا اشترى الذي عبدا مسلما عندنا يصبح ، ويجبر على إخراجها عن ملكه . فإن قلت : فقول الشافعي بعدم الصحة حينئذ أول لأنه تعدت الوظائف والإخلاء فوجب أن لا تبقى فلا فائدة في تصحيح العقد ثم الإيجاب على الإخراج . فالجواب : أن نفي الفائدة مطلقا ممنوع إذ قد يستنفع فائدة التجارة والاكتساب أو قصد المبة في أغراض كثيرة فيجب التصحيح . (قوله فجعلها بستانا) قيد به لأنه لو لم يجعلها بستانا وفيها نخل تغل أكرار الاشياء فيها . (قوله لأن الوظيفة تدور في مثله مع الماء) فإذا كان الماء خراجيا ففيها الخراج وإن كانت عشرية في الأصل سقطت عشرها باختطاطها دارا . وإن سقيت بماء العشر ففي عشرية . وإن كانت خراجية سقطت خراجها باختطاط أيضا ، فالوظيفة في حقه تابعة للداء . وليس في جعلها خراجية إذا سقيت بماء الخراج ابتداء توظيف الخراج على المسلم كما ظنه جماعة منهم الشيخ حسام الدين السفتاقي في النهاية ، وأيد عدم امتناعه بما ذهب إليه أبو اليسر من أن ضرب الخراج على المسلم ابتداء جائز ، وقول شمس الأئمة لأصغار في خراج الأراضي إنما الصغار في خراج الجماعم بل إنما هو انتقال ما تقرر فيه الخراج بوظيفته إليه وهو الماء فإن فيه وظيفة الخراج ، فإذا سقى به انتقل هو بوظيفته إلى أرض المسلم ، كما لو اشترى خراجية ، وهذا لأن المقاتنة هم الذين حوا هذا الماء فثبت حقهم فيه وحقهم هو الخراج . فإذا سقى به مسلم أخذ منه حقهم ، كما أن ثبوت حقهم في الأرض أعنى خراجها لحمايتهم إياها يوجب مثل ذلك ، وصرح محمد في أبواب السير من الزيادات : بأن المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج وحله السرخسى على ما إذا لم يباشر سبب ابتدائه بذلك ليخرج هذا الموضع ، وأنت علمت أن هذا ليس منه . وقوله : الوظيفة في مثله أى فيها هو ابتداء توظيف على المسلم من هذا ومن الأرض التي أحياها لأكلا لم يقرر أمره في وظيفة ، كما في النهاية بأن الذي لوجعل دار خطته بستانا أو أحيا أرضا أو رضخت له لشهود القتال كان فيها الخراج وإن سقاها بماء العشر عند أبي حنيفة رحمه الله (قوله وليس على المجوسى)

هذه المسألة لبيان أن الحكم الأصلي للشيء يتغير بتغير صفته فإنها لو بقيت دارا كما كانت لم يكن فيها شيء سواء كان مالكا مسلما أو ذميا فإذا جعلها بستانا وجب عليه العشر إن سقاها بماء العشر . والخراج إن سقاها بماء الخراج لأن المونة في مثل هذا تدور مع الماء لأن وظيفة الأراضي باعتبار إزالتها وهي إنما تكون بالماء واستشكل هذه المسألة بأن فيها توظيف الخراج على المسلم ابتداء وقد ذكر محمد في أبواب السير من الزيادات أن المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج ، وأجاب شمس الأئمة بأن معناه أنه لا يبتدأ بتوظيف الخراج عليه إذا لم يكن منه صنع يستدعى ذلك وههنا وجد منه ذلك وهو السقي بماء الخراج إذ الخراج يجب حقا للمقاتلة فيختص وجوبه بما حوته المقاتلة ، ألا ترى أن المسلم إذا أحيا أرضا ميتة بإذن الإمام وسقاها بماء الخراج وجب عليه الخراج . ومعنى قوله في مثل هذا الأرض التي لم يقرر أمره على عشر أو خراج وهو احترام عما إذا كان لمسلم أرض تسقى بماء العشر ، وقد اشترأها ذمى فإن ماءها عشرى وفيه الخراج . وقوله (وليس على المجوسى في داره شيء) قال شيخ الإسلام رحمه الله : إنما

شقها الأعاجم ، وماء جيحون وسيحون ودجلة والفرات عشرين عند محمد رحمه الله لأنه لا يجعها أحد كالبحار ، وخراجي عند أبي يوسف رحمه الله لأنه يتخذ عليها القناطر من السفن وهذا يد عليها (وفي أرض الصبي والمرأة التغليين مافي أرض الرجل التغلي) يعني العشر المضاعف في العشرية والخراج الواحد في الخراجية ،

ماء الأنهار التي شقها الأعاجم كنهر الملك ونهر يزجر ، واختلفوا في سيحون نهر الترك وجيحون نهر ترمذ ودجلة نهر بغداد والفرات نهر الكوفة هل هي خراجية أولا على ما في الكتاب ، وهو بناء على أنه هل يد عليها يد أحد أو لا فعند محمد لا ، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف نعم ، فإن السفن يشد بعضها إلى بعض حتى تصير جمرًا يمرّ عليه كالقنطرة ، وهذا يد عليها فهي خراجية . قيل : ما ذكر في ماء الخراج ظاهر ، فإن ماء الأنهار التي شقها الكفرة كان لم يد عليها ثم حويناها قهرا وقررنا يد أهلها عليها كأراضيهم ، وأما في ماء العشر فليس بظاهر فإن الآبار والعيون التي في دار الحرب وحويناها قهرا خراجية ، صرحوا بذلك معللين بأنه غنيمة وعللوا العشرية بعدم ثبوت اليد عليها فلم تكن غنيمة ولا يتم هذا إلا في البحار والأقطار . ثم قالوا في ما بينهما : لو سقى كافر بهما أرضه يكون فيها الخراج بل البحار أيضا خراجية على ما ذكرنا من قول أبي حنيفة . وأبي يوسف فلم يبق إلا ماء المطر ، وقد علمت أن الكافر إذا سقى به عليه الخراج ، ولم يختلفوا فيه كاختلافهم في أرض عشرية اشتراها ذبي ، ولا يخفى أن كون الآبار والعيون التي كانت حين كانت الأرض دار حرب خراجية لا يبنى العشرية في كل عين وبئر ، فإن كثيرا من الآبار والعيون احتفرها المسلمون بعد صيرورة الأرض دار إسلام ، وعلى هذا فيجب التعميم فإن ما نراه منها الآن إما معلوم الحدوث بعد الإسلام . وإما مجهول الحال ، أما ثبوت معاومية أنه جاهلي فتعذر ، إذ أكثر ما كان من ضلهم قد دثر وسفته الرياح ولم يبق من ثبوت ذلك إلا قول العوام غير مستندين فيه إلى ثبت فيجب الحكم في كل ما نراه بأنه إسلامي إضافة للحادث إلى أقرب وقته

والأنهار التي شقها الأعاجم مثل نهر الملك ويزجر وروود ، لأن أصل تلك الأنهار بمال الخراج فصار ماؤها خراجيا ، وصارت الأرض خراجية تبعا . وجيحون نهر ترمذ بكسر التاء والذال المعجمة ، وسيحون نهر الترك وهو نهر خجند ، ودجلة نهر بغداد ، والفرات نهر الكوفة . قال بعض الشارحين : الآبار والعيون التي حفرت وظهرت في الأرض العشرية ماؤها عشرين أما التي تكون في الأرض الخراجية فالماء أيضا خراجي لأن الماء يأخذ حكم الأرض لكونه خارجا منها ، وفيه بحث وهو أنه ذكر أن الأرض العشرية متاسق من ماء العشر ، فلو كان ماء العشر من الآبار والعيون ما يكون في الأرض العشرية لم يفد شيئا لتوقف أحدهما على الآخر ، والجواب : أن الأراضي العشرية خمسة أنواع : فأرض العرب كلها عشرية وسياق تحديدها . والثاني : كل أرض أسلم أهلها داوا . والثالث : الأرض التي فتحت عنوة وقسمت بين الغائبين والرابع : بستان مسلم كان داره فاتحها . بستانا . والخامس : الأرض الميثة التي أسيها مسلم وكانت من توابع الأرض العشرية . وما نحن فيه إنما يتصور في الرابع . والخامس : فإن المسلم إذا كان له دار في أرض العرب أو في الأرض التي أسلم أهلها طوعا أو التي فتحت عنوة وقسمت بين الغائبين فجعلها بستانا وسقى بماء آبارها أو العيون التي فيها وجب العشر . وإن كانت الدار لمجوسية . والمساءلة بخالفها فعلى ما ذكر من اختلافهم في وجوب الخراج أو العشر الواحد أو المضاعف وعلى هذا إذا أحي

(قوله فلو كان ماء العشر من الآبار والعيون ما يكون في الأرض العشرية لم يفد شيئا) أقول : قوله ما يكون خبر كان في قوله فلو كان ،

لأن الصالح قد جرى على تضعيف الصدقة دون المئونة المحضة . ثم على الصبي والمرأة إذا كانا من المسلمين العشر فيضعف ذلك إذا كانا منهم قال : (وليس في عين القير والنفط في أرض العشر شيء) لأنه ليس من أنزال الأرض وإنما هو عين فؤارة كعين الماء (وعليه في أرض الخراج خراج) وهذا (إذا كان حريمه صالحا للزراعة) لأن الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة .

باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز

الممكنين ويكون ظهور التسمين بالنسبة إلى متى المسلم ما لم تسبق فيه وظيفة والله أعلم . (قوله في عين القير) هو الزفت ويقال القار ، والنفط دهن يعالو الماء . (قوله وهذا إذا كان حريمها صالحا للزراعة) ثم يسمح موضع القير في رواية تبعاً : وفي رواية لا يسمح لأنها لا تصالح للزراعة .

[فرع] لا يجمع على مالك أرض عشر وخراج ، لما روى أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله ابن مسعود . قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يجمع على مسلم عشر وخراج في أرض » ولإجماع الصحابة إذ قد فتحوا السواد ولم ينقل عنهم قط جمعهما على مالك .

(باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز)

أرضاً مواتاً . وقوله (لأن الصالح قد جرى على تضعيف الصدقة) أي على تضعيف ما يجب على المسلمين من العبادة أو مافيه معناداً . (دون المئونة المحضة) أي الخالية عن معنى العبادة كالخراج فمن وجب عليه من المسلمين شيء من ذلك وجب على بني تغلب ضعفه . (وعلى الصبي والمرأة إذا كانا من المسلمين العشر فيضعف ذلك إذا كانا منهم) . وقوله (وليس في عين القير والنفط) القير هو الزفت والقار لغة فيه والنفط يفتح النون وكسرها وهو أفصح دهن يكون على وجه الماء في العين وكلامه واضح . وقوله (وعليه في أرض الخراج خراج) يجوز أن يكون معناه وعلى عين القير والنفط خراج بأن يسمح بوضع القير . (إذا كان حريمها صالحا للزراعة لأن الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة) فيكون موضع العين تابعاً للأرض وهو اختيار بعض المشايخ . ويجوز أن يكون معناه : وعلى الرجل في عين القير والنفط في أرض الخراج خراج - يعني في حريمها - إذا كان صالحا للزراعة . ولا يسمح موضع العين لأنه لا يصالح للزراعة . وهو رواية ابن سبابة عن محمد ، وهو مختار أبي بكر الرازي لأن حريمه في الأصل صالح لها وإنما عطله صاحبه لحاجته . وهو تحصيل ما يحصل به فيه . ومنهم من قال لاخراج فيها ولا على ما حولها لأنها لا تصالح للزراعة كالأرض السبعة وما لا يبلغها الماء . وكأن المصنف اختار قول أبي بكر الرازي رحمه الله .

(باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز)

لما ذكر الزكاة وما يلحقها من خمس المعادن وعشر الزروع احتاج إلى بيان من تصرف إليه هذه الأشياء

وقوله لم يقد جراب قوله فلو كان .

(باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز)

قال رحمه الله (الأصل فيه قوله تعالى «إنما الصدقات للفقراء والمساكين» الآية . فهذه ثمانية أصناف . وقد سقط منها المولفة قلوبهم لأن الله تعالى أعز الإسلام وأغنى عنهم)

(قوله الأصل فيه) أى فيمن يجوز الدفع إليه ومن لا (قوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء - الآية) فمن كان من هؤلاء الأصناف كان مصرفاً ومن لا فلا لأن إنما تنفذ الحصر فثبت النفي عن غيرهم . (قوله سقط منها المولفة قلوبهم) كانوا ثلاثة أقسام : قسم كفار كان عليه الصلاة والسلام يعطيهم ليتألفهم على الإسلام . وقسم كان يعطيهم ليدفع شرهم . وقسم أسلموا وفيهم ضعف في الإسلام . فكان يتألفهم ليثبتوا . ولا حاجة إلى إيراد السؤال القائل كيف يجوز صرف الصدقة إلى الكفار . وجوابه : أنه كان من جهاد الفقراء في ذلك الوقت أو من الجهاد لأنه تارة بالسنن ومرة بالإحسان لأن أنفى إليه نصب الشرع إذا نص على الصرف للإيهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم من هم بالإعطاء كان هذا هو المشروع والأسئلة على ما يجتهد فيه باعتبار نبوة عن المخصوص أو القواعد التي تعطى العدميات حتى يجاب بما يفيد إدراجها في نصوص الشارع أو قواعد المفادة بالعمومات أو باللوازم لأحدهما فكيف بما هو نفس المخصوص عليه . فإن قلت : السؤال معناه طلب حكمة المشروع المخصوص . قلنا : لو كان كذلك كان جوابه بنفس ما علمناه به إعطاء الأقسام الثلاثة لا بما أجابوا به فتأمل مستعينا . ثم روى الطبري في تفسيره في قوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء - الآية بإسناده عن يحيى بن أبي كثير قال : المولفة قلوبهم من بني أمية سنيان بن حرب . ومن بني غزوم الحرث بن هشام . وعبد الرحمن بن يربوع . ومن بني جمع صفوان بن أمية . ومن بني عامر بن لؤي سهيل بن عمرو . وحويطب بن عبد العزى . ومن بني أسد بن عبد العزى حكيم بن حزام . ومن بني هاشم أبو سفيان بن الحرث بن عبد المطلب . ومن فزارة عيينة بن حصن . ومن بني تميم الأقرع بن حابس . ومن بني نصر مالك بن عوف . ومن بني سليم العباس بن مرداس . ومن ثقيف العلاء بن حارثة أعطى النبي صلى الله عليه وسلم كل رجل منهم مائة ناقة إلا عبد الرحمن بن يربوع . وحويطب بن عبد العزى . فإنه أعطى كل رجل منهما خمسين . وأسند أيضاً قال عمر بن الخطاب حين جاء عينة بن حصن - الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر - يعنى ليس اليوم مولفة . وأخرج ابن أبي شيبة عن الشعبي إنما كانت المولفة على عهد

فشرع في بيانه في هذا الباب (الأصل فيه) أى فيمن يجوز الصرف إليه (قوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء والمساكين - الآية) فهذه ثمانية أصناف وقد سقط منها المولفة قلوبهم وهم كانوا ثلاثة أنواع نوع كان يتألفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لئلا يسلّموا ويسلم قومهم بإسلامهم . ونوع منهم أسلموا لكن على ضعف فزيد تقريرهم لضعفهم . ونوع منهم لدفع شرهم وهم مثل عيينة بن حصن . والأقرع بن حابس . والعباس بن مرداس . وكان هؤلاء رؤساء قريش لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم خوفا منهم . فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يخافون أحدا إلا الله وإنما أعطاهم خشية أن يَكْبَهُم الله على وجوههم في النار . ثم سقط ذلك في تخلّقه الصديق رضى الله عنه . روى أنهم استبدلوا الخط لتصبيهم في خلافة أبي بكر رضى الله عنه فبذل لهم . وبناعوا إلى عمر رضى الله عنه فاستبدلوا الخط فأبى ومزق خط أبي بكر رضى الله عنه . وقال : هذا شيء كان يعطيك رسول الله صلى الله عليه وسلم تأييفا لكم . فأما اليوم فقد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم . فإن ثبت على الإسلام وإن فتننا وبينكم

وعلى ذلك انعقد الإجماع

الذي صلى الله عليه وسلم فلما ولي أبو بكر انقطعت. (قوله على ذلك انعقد الإجماع) أي إجماع الصحابة في خلافة أبي بكر، فإن عمر ردهم، وقال ما ذكرنا لعينة وقيل جاء عينة والأقرع يطالبان أرضاً إلى أبي بكر فكتب له الخط، ففرقه عمر وقال: هذا شيء كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيكوه ليتألفكم، على الإسلام، والآن فقد أعز الله الإسلام وأعزى عنكم، فإن ثبت على الإسلام وإلا فبيننا وبينكم السيف، فرجعوا إلى أبي بكر فقالوا: الخليفة أنت أم عمر؟ فقال: هو إن شاء، ووافقه فلم ينكر أحد من الصحابة مع ما تبادل منه من كونه سبياً للإثارة النائرة أو ارتداد بعض المسلمين فلولا اتفاق عقائدهم على حقيقة وأن مفسدة مخالفتهم أكثر من المفسدة المتوقعة لادروا الإنكاره. نعم يجب أن يحكم على القول بأنه لا إجماع إلا عن مستند علمهم بدليل أناد نسخ ذلك قبل وفاته أو أذا تقييد الحكم بحياته عليه الصلاة والسلام أو على كونه حكماً مغياً بأنشاء علته. وقد اتفق أنباءها بعد وفاته أو من آخر عطاء أعطاهم حال حياته أما مجرد تعليقه بكونه معاللاً بعاهة انتهت فلا يصلح دليلاً يعتمد في نفي الحكم الملل لما قد ساء من قرب في مسائل الأرض من أن الحكم لا يحتاج في بقاءه إلى بقاء علته لثبوت استثنائه في بقاءه عنها لما علم في أرق واضطباع والرمل فلا بد في خصوص محل يقع فيه الانتفاء عند الانتفاء من دليل يدل على أن هذا الحكم مما شرع مقيداً بثبوته بثبوتها. غير أنه لا يلزم منا تعيينه في محل الإجماع بل إن ظهر وإلا وجب الحكم بأنه ثابت على أن الآية التي ذكرها عمر رضى الله عنه تصلح لذلك وهي قوله تعالى - الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر - ، والمراد بالعلة في قولنا حكم مغياً بأنشاء علته العلة الغائية. وهذا لأن الدفع للمؤلفة هو العلة للإعزاز إذ يفعل الدفع ليحصل الإعزاز فإنما انتهى ترتب الحكم الذي هو الإعزاز على الدفع الذي هو العلة. وعن هذا قيل عدم الدفع الآن للمؤلفة تقريراً لما كان في زمنه عليه الصلاة والسلام لا نسخ لأن الواجب كان الإعزاز وكان بالدفع والآن هو في عدم الدفع. لكن لا ينبغي أن هذا لا ينفي النسخ لأن

السيف. فعادوا إلى أبي بكر فقالوا: أنت الخليفة أو عمر؟ بذلك لنا الخط ومزقه عمر، فقال: هو إن شاء ولم يخالفه (وعلى ذلك انعقد الإجماع) واختلاف كلام القوم في وجه سقوطه بعد النبي صلى الله عليه وسلم بعد ثبوته بالكتاب إلى حين وفاته عليه الصلاة والسلام، فمنهم من ارتكب جواز نسخ ما ثبت بالكتاب بالإجماع بناء على أن الإجماع حجة قطعية كالكتاب، وليس بصحيح من المذهب. ومنهم من قال: هو من قبيل انتهاء الحكم بأنشاء عاهته كإنهاء جواز الصوم بإنشاء وقته وهو النهار، ويرد بأن الحكم في البقاء لا يحتاج إلى عاهته كما في الرمل والاضطباع في الطواف وقد تقدم. فأنباءها قد لا يستلزم إنشائه. وفيه بحث فقررناه في التقرير. وقال شيخنا شيخنا العلامة علاء الدين عبد العزيز رحمهما الله: والأحسن أن يقال هنا تقرير لما كان في زمن النبي عليه الصلاة والسلام من حيث الجني، وذلك أن المقصود بالدفع إليهم كان إعزاز الإسلام لضخفه في ذلك الوقت لغلبة أهل الكفر، فكان الإعزاز في الدفع. فلما تبدل الحال بغلبة أهل الإسلام صار الإعزاز في المنع فكان الإعطاء في ذلك الزمان والمنع في هذا الزمان بمنزلة الآلة لإعزاز الدين، والإعزاز هو المقصود وهو باق على حاله فلم يكن نسخاً: كالتميم وجب عليه استعمال التراب للتطهر لأنه آلة متعينة لحصول التطهر عند عدم الماء، فإذا تبدل حاله بوجود الماء سقط الأول ووجب استعمال الماء لأنه صار متعينة لحصول المقصود، ولا يكون هذا نسخاً للأول فكذلك هذا. وهو نظير إيجاب الدية على العاقلة فلما كانت واجبة على العشيرة في زمنه صلى الله عليه وسلم وبعده على أهل

(قوله فعادوا إلى أبي بكر رضى الله عنه فقالوا أنت الخليفة أو عمر، بذلك لنا الخط ومزقه، عمر فقال: هو إن شاء الله) أقول: بني هو الخليفة إن شاء الله.

(والفقير من له أدنى شيء والمساكين من لا شيء له) وهذا مروى عن أبي حنيفة رحمه الله : وقد قيل على العكس ولكل وجه

إباحة الدفع إليهم حكم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع ، وغاية الأمر أنه حكم شرعي هو علة لحكم آخر شرعي ففسخ الأول لزوال علته (قوله والفقير من له أدنى شيء) وهو مادون النصاب أو قنر نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة والمساكين من لا شيء له فيحتاج للسألة لقوته أو ما يوارى بدنه ويحل له ذلك بخلاف الأول حيث لا تحل السألة له فإنها لا تحل لمن يملك قوت يومه بعد ستره بدنه ، وعد بعضهم : لا تحل لمن كان كسوبا أو يملك خمسين درهما ، ويوز صرف الزكاة لمن لا تحل له السألة بعد كونه فقيرا ولا يخرج من الفقر ذلك نصب كثيرة غير نامية إذا كانت مستغرقة بالحاجة . ولذا قلنا : يجوز للعالم وإن كانت له كتب تساوى نصبا كثيرة على تفصيل ما قلناه فيها إذا كان محتاجا إليها للتدريس أو بالحفظ أو التصحيح . ولو كانت ملك عاى وليس له نصاب نام لا يحل دفع الزكاة له لأنها غير مستغرقة في حاجته فلم تكن كتياب البذلة ، وعلى هذا جميع آلات المحترفين إذا ملكها صاحب تلك الحرفة وغيره . والحاصل أن النسب ثلاثة : نصاب يوجب الزكاة على مالكة وهو النام خليفة أو إعدادا وهو سالم من الدين . ونصاب لا يوجبها وهو ما ليس أحدهما فإن كان مستغرقا بحاجة مالكة حل له أخذها وإلا حرمت عليه كتياب تساوى نصابا لا يحتاج إلى كلها أو أثنائها لا يحتاج إلى استعماله كله في بيته وعبد وفسر لا يحتاج إلى خدمته وزكوبه ودار لا يحتاج إلى سكنا . فإن كان محتاجا إلى ما ذكرنا حاجة أصلية فهو فقير يحل دفع الزكاة إليه وتحرم السألة عليه ونصاب يحرم السألة وهو ملك قوت يومه أو لا يملكه لكنه يقدر على الكسب أو يملك خمسين درهما على الخلاف في ذلك (قوله ولكل وجه) وجه كون الفقير أسوأ حالا قوله تعالى - أما السفينة فكانت لمساكين - أثبت للمساكين سفينة . وأجيب بأنها لم تكن لهم بل هم أجراء فيها أو عارية لهم أو قيل لهم مساكين ترهما . وقوله عليه الصلاة والسلام « اللهم احبني مسكينا وأمنى مسكينا واحشني في زمة المساكين » مع ما روى أنه تعوذ بالله من الفقر وجوابه أن الفقر المتعوذ منه ليس إلا فقر النفس لما صح أنه كان يسأل العفاف والغنى ، والمراد منه غنى النفس لا كثرة الدنيا ، فلا دليل على أن الفقير أسوأ حالا من المسكين ، ولأن الله تعالى قدمهم في الآية على المساكين فدل على زيادة الاهتمام بهم . وذلك مظنة زيادة حاجتهم . وقد يمنع بأنه قدم العاملين على الرقاب مع أن حالهم أحسن ظاهرا وأخر في سبيل الله وابن السبيل مع الدلالة على زيادة تأكيد الدفع إليهم حيث أضاف إليهم بلفظة في فدل أن التقديم لا اعتبار آخر غير زيادة الحاجة ، والاعتبارات المناسبة لا تدخل تحت ضبط خصوصاً من علام الغيوب . ولأن الفقير بمعنى المنقور وهو المنكسر الفقار فكان أسوأ حالا . ومنع بجواز كونه

الديوان . لأن الإيجاب على العاقلة بسبب النصرة والانتصار في زمنه صلى الله عليه وسلم كان بالعشيرة وبعده صلى الله عليه وسلم بأهل الديوان فإيجابها على أهل الديوان وبعده عليه الصلاة والسلام لم يكن نسخا بل كان تقريرا للمعنى الذى وجبت الدية لأجله وهو الانتصار ، فكنا هنا وهو كلام حسن . وقوله (والفقير من له أدنى شيء) ظاهر . وقوله (ولكل وجه) أما وجه الأول وهو أن يكون المسكين أسوأ حالا من الفقير فقوله تعالى - أو مسكينا ذا مربة - أى لاصقا بالتراب من الجوع والعرى . وأما وجه من قال بالثاني وهو أن الفقير أسوأ حالا من المسكين فقوله تعالى - أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر - والفائدة تظهر في الوصايا والأوقاف وانذور لا في

(قوله أما وجه الأول وهو أن يكون المسكين أسوأ حالا من الفقير فقوله تعالى - مسكينا ذا مربة - أى لاصقا بالتراب من الجوع والعرى)

ثم هما صنفان أو صنف واحد سندكره في كتاب الوصايا إن شاء الله تعالى . (والعامل يدفع إليه الإمام إن عمل بقدر عمله فيعطيه مايسعه وأعوانه غير مقدّر بالثمن) خلافا للشافعي رحمه الله

من فقرت له قفرة من مالى : أى قطعة منه فيكون له شئ . وقول الشاعر :

هل لك في أجر عظيم تؤجره تعين مسكينا كثيرا عسكروه
عشر شياء سمعه وبصره

عروض بقول الآخر :

أما الفقير الذى كانت حلولته وفق العيال فلم يترك له سيد

يقال ماله سيد ولا لبد أى شئ ، وأصل السيد الشعر كذا في ديوان الأدب . وقول الأول عشر شياء سمعه النخ لم يستأزم أنها مملوكة هى سمعه لجواز عشر تحصل له تكون سمعه فيكون سائلا من المخطاط عشر شياء يستعين بها على عسكروه أى عياله ويؤجر فيها المخطاط الدافع لها . وجه الأخرى قوله نهالى - أو مسكينا ذا مربة - أى ألصق جملده بالتراب محتمرا خضرة جعلها إزاره لعدم ما يواريه أو ألصق بطنه به للجوع . ونغام الاستدلال به موقوف على أن الصفة كاشفة والأكثر خلافة فيحمل عايه فتكون مصنفة وخص هذا الصنف بالخص على إطعامهم كما خص اليوم بكونه ذا مسبة : أى جماعة ليقط وغيره . ومن تخصيص اليوم علمنا أن المقصود في هذه الآية الخس على الصدقة في حال زيادة الحاجة زيادة حسن . وقوله عايه الصلاة والسلام : ليس المسكين الذى تردّد اللقمة والمسدان والتمرة والتمران . ولكن المسكين الذى لا يعرف ولا يظن له فيعطى ولا يقوم فيسأل الناس . متفق عليه . فحمل الإثبات أثنى قوله . ولكن المسكين الذى لا يعرف فيعطى . مراد معه وليس عنده شئ فإنه نفي المسكنة عن لقمة ولقمتين بطريق المسألة وأنها لغيره فهو بالضرورة من لا يسأل مع أنه لا يقدر على اللقمة واللقمتين لكن المقام مقام مبالغة في المسكنة ، ولذا صرح المشايخ في عرض أن المراد ليس الكامل في المسكنة . وعلى هذا فالمسكنة المنفية عن غيره هى المسكنة المبالغ فيها لا مطلق المسكنة وحيث لا يفيد المطلوب . الثالث ، وضع الاشتقاق وهو السكون يفيد المطلوب كأنه عجز عن الحركة فلا يرح . (قوله ثم هما صنفان أو صنف واحد) ثمرته في الوصايا والأوقاف إذا أوصى بثلاثة نريد والفقراء والمساكين أو وقف فلز يد ثلث الثلث ولكل ثلاثة على قول أبي حنيفة . وعلى قول أبي يوسف لثلاثان نصف الثلث ، وللفريقين نصفه . بناء على جعلهما صنفا واحدا . والصحيح قول أبي حنيفة ذكره فخر الإسلام . (قوله فيعطيه مايسعه وأعوانه) من كفايتهم بالوسط إلا إن استغرقت كفايته الزكاة فلا يزداد على النصف

الزكاة فإن صرفها إلى صنف واحد جائز عندنا (ثم هما صنفان أو صنف واحد سندكره في كتاب الوصايا إن شاء الله تعالى) روى عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال : هما صنف واحد حتى قال فيمن أوصى بثلاث ماله لثلاث وللفقراء والمساكين إن لثلاثان نصف الثلث وللفريقين النصف الآخر . وقال أبو حنيفة : لثلاث ثلث الثلث فجعلهما صنفين وهو الصحيح كذا ذكره فخر الإسلام لأنه عطف وهو يقتضى المغايرة (وقوله والعامل يدفع إليه الإمام) العامل هو الذى يبعثه الإمام لحجاية الصدقات (فيعطيه مايسعه) أى يكفيه (وأعوانه) مدة ذهابهم ولو إياهم لأنه فرغ نفسه لهذا العمل ، وكل من فرغ نفسه لعمل من أمور المسلمين يستحق على ذلك رزقا كالتقضا والمقاتلة ، وليس ذلك على وجه الإجارة لأنها لا تكون إلا على عمل معلوم أو مدة معلومة وأجرته معلومة ولم يقدّر ذلك بالثمن خلافا للشافعي رحمه الله فإنه يقدر بذلك لأن التسمية تقتضى المساواة بالأصل فيكون بياناً لحصته ، وفيه نظر لأن التسمية إن اقتضت ذلك

أقول : لا يجوز أن يكون قوله تعالى - ذا مربة - صفة كاشفة لمسكين بل يكون قيدا له فليأكل (قوله لأن التسمية تقتضى المساواة) أقول :

لأن استحقاقه بطريق الكفاية . ولهذا يأخذ وإن كان غنيا إلا أن فيه شبهة الصدقة فلا يأخذها العامل الهاشمي تزويها لقراءة الرسول عليه الصلاة والسلام عن شبهة الوسخ . والغنى لا يوازيه في استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة في حقه . قال (وفي الرقاب يعان المكاتبون منها في فك رقابهم) وهو المنقول (والغلام من لزمه دين ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه) وقال الشافعي رحمه الله من تحمل غرامة في إصلاح ذات البين وإطفاء الثائرة بين القبليتين

لأن التخصيص عين الإنصاف . وتقدير الشافعي بالتمسك ببناء على وجوب صرف الزكاة إلى كل الأصناف وهم ثمانية إنما يتم على اعتبار عدم سقوط المؤلفة قلوبهم . ولو هلك المال قبل أن يأخذ لم يستحق شيئا لأن استحقاقه فيها عمل فيه كالمضارب إذا هلك المال بعد ظهور الربح (قوله فلم تعتبر الشبهة) أي شبهة الصدقة في حق الغنى كما اعتبر في حق الهاشمي لأنه لا يوازى الهاشمي في استحقاق الكرامة ومنع الهاشمي من العبالاة صريح في الحديث الذي سيأتى وننبهك عليه إن شاء الله تعالى (قوله وهو المنقول) أخرجه الطبري في تفسيره من طريق محمد بن إسحاق عن الحسن بن دينار عن الحسن البصري أن مكاتبا قام إلى أبي موسى الأشعري وهو يخطب يوم الجمعة فقال له : أبا الأمير حدث الناس على . فحدث عليه أبو موسى ، فألقى الناس عليه ، هذا يلقي عمامة وهذا يلقي ملأه وهذا يلقي خنما حتى ألقى الناس عليه سوادا كثيرا . فلما رأى أبو موسى ما ألقى عليه قال : اجعوه ، ثم أمر به فبيع ، فأعطى المكاتب مكاتبته ثم أعطى الفضل في الرقاب ولم يرد على الناس . وقال : إن هذا الذي أعطوه في الرقاب . وأخرج عن الحسن البصري ، والزهرى ، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم قالوا : في الرقاب هم المكاتبون . وأما ما روى « أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : دلني على عمل يقربني إلى الجنة ويباعدني من النار . فقال : أعتق النسمة ، وفك الرقبة . فقال : أو ليسا سواء ؟ قال لا عتق الرقبة ! أن تفرد بعنتها ، وفك النسمة أن تعين في ثمنها » رواه أحمد وغيره . فقيل ليس فيه ما يستلزم كون هذا هو معنى وفي الرقاب المذكور في الآية (قوله والغلام من لزمه دين) أو له دين على الناس لا يقدر على أخذه وليس عنده نصاب فاضل في الفضيلين . ولو دفع إلى فقيرة لما مهر دين على زوجها يبلغ نصابا وهو موسى بحيث لو طلبت أعطاهما لا يجوز وإن كانت بحيث لا يعطى لو طلبت جاز (قوله وقال الشافعي : هو من تحمل الخ) فيأخذ وإن كان غنيا وعندنا لا يأخذ إلا إذا لم

فهم المؤلفة قلوبهم سقط بالإجماع فلم يبق الأسهم ثمانية حتى يكون له الثمن . وأجيب بأن المؤلفة قلوبهم مسلمون وكفار . والساقط سهم الكفار فقط فكانت الأسهم ثمانية . وقوله (لأن استحقاقه بطريق الكفاية) أي لا بطريق الصدقة ، ألا ترى أن صاحب الزكاة إذا دفعها للإمام لم يستحق العامل شيئا ويأخذ وإن كان غنيا . فإن قيل : لو كان كذلك لحاز أخذها الهاشمي . أجاب بقوله (إلا أن فيه شبهة الصدقة) نظرا إلى سقوط الزكاة عن ذمة المؤدى (فلا يأخذها العامل الهاشمي تزويها لقراءة الرسول صلى الله عليه وسلم عن شبهة الوسخ والغنى لا يوازيه) أي الهاشمي (في استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة في حقه) وقوله (وهو المنقول) يعني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه روى « أن رجلا قال : يا رسول الله دلني على عمل يدخلني الجنة ، قال : فك الرقبة وأعتق النسمة . قال : أو ليسا سواء يا رسول الله ؟ قال : فك الرقبة أن تعين في عتقه » . وقوله (ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه) لأنه إذا ملك نصابا كان غنيا وإذا لم يملك وما في يده مستحق بالدين وجوده وعلمه سواء كان فقيرا . وقوله (في إصلاح ذات البين)

الظاهر أن يقال لأن النسمة الخ (قوله وأجيب بأن المؤلفة قلوبهم مسلمون وكفار والساقط سهم الكفار فقط) أقول : يعني عند الشافعي رحمه الله ، وفيه بحث بل سقط سهم الكل ، ألا ترى إلى قول عمر رضي الله عنه . فإن ثبت على الإسلام . والجواب أن الشافعي في مسلمي

(وفي سبيل الله منقطع الغزاة عند أبي يوسف رحمه الله) لأنه ذو المتفاني عند الإطلاق (وعند محمد رحمه الله منقطع الحاج) لما روى أن رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله : فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحمل عليه الحاج . ولا يصرف إلى أغنياء الغزاة عندنا لأن المصرف هو الفقراء وابن السبيل من كان له مال في وطنه (وهو في مكان لشيء له فيه . قال :) فهذه جهات الزكاة . فلما لك أن يدفع إلى كل واحد منهم .

يفضل له بعد ماضئته قدر نصاب . والنائرة بالنون (قوله لما روى أنه عليه الصلاة والسلام : أمر رجلاه الخ) أخرج أبو داود في باب العمرة عن أبي عبد الرحمن قال : أمرني رسول مروان الذي أرسل إلي أم معقل . فسأله إلى أن ذكر قالت يا رسول الله إن علي حجة ولأبي معقل بكرا . قال أبو معقل : جعلته في سبيل الله . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أعطها فلتخرج عليه فإنه في سبيل الله . فأعطاهما البكر . وإبراهيم بن مهاجر متكلم فيه . . وفي بعض طرقه أنه كان بعد وفاة أبي معقل : ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لما . اعتمرى عليه . ثم فيه نظر لأن المقصود ما هو المراد بسبيل الله المذكور في الآية . والمذكور في الحديث لا يزم كونه إياه بخوار . أنه أراد الأمر الأعم . وليس ذلك المراد في الآية بل نوع مخصوص . وإلا فكل الأصناف في سبيل الله بذلك المعنى . ثم لا يشكل أن الخلاف فيه لا يوجب خلافا في الحكم للاتفاق على أنه إنما يعطى الأصناف كلهم سوى العامل بشرط الفقر فنقطع الحاج يعطى اتفاقا (قوله ولا يصرف إلى أغنياء الغزاة عندنا) يشعر بالخلاف . وسنذكر الخلاف من قريب (قوله وابن السبيل) هو المسافر يسمى به لثبوته في السبيل . وهو الطريق فيجوز له أن يأخذ

أى الصالح بين المتعدين لزوال الاختلاف وحصول الائتلاف . وانائرة العداوة والشحناء وقوله (منقطع الغزاة) أى فقراء الغزاة وكذلك المراد بمنقطع الحاج فقراؤهم المنقطع بهم (ولا يصرف إلى أغنياء الغزاة عندنا لأن المصرف هو الفقراء) لقوله صلى الله عليه وسلم « خذنا من أغنيائهم وردنا في فقراؤهم » وقال الشافعي : يجوز لقوله صلى الله عليه وسلم « لا تحل الصدقة لغنى إلا لخمسة » من جهتهم الغزاة في سبيل الله « وتأويله الغنى بقوة البلد ومعناه : أن المستغنى بكسبه لقوة بدنه لا يحل له طلب الصدقة إلا إذا كان غازيا فيحل له لاشتغاله بالجهاد عن الكسب . وذكر تلك الخمسة في التجنيس فقال : لا تحل الصدقة لغنى إلا لخمسة الغازي والعامل عليها . والغارم . ورجل اشتراها بماله . ورجل تصدق بها على المسكين فأهداها المسكين إليه . وذكر في المصاييح وفي رواية « وابن السبيل » . فإن قيل : قوله وفي سبيل الله مكرر سواء كان منقطع الغزاة أو منقطع الحاج لأنه إما أن يكون له في وطنه مال أو لا فإن كان فهو ابن السبيل . وإن لم يكن فهو فقير فمن أين يكون العدد سبعة . أوجب بأنه فقير لأنه لا زاد فيه شيء آخر سوى الفقر وهو الانقطاع في عبادة الله من جهاد أو حج فلذلك غاير الفقير المطلق فإن التقيد بغير المطلق لا محالة . ويظهر أثر التنابر في حكم آخر أيضا وهو زيادة التحريض والرغبة في رعاية جانبه التي استنفدت من العدول عن اللام إلى كرامة في . فإن في ذلك إيلانا بأنهم أرسخ في استحقاق التصديق عليهم ممن سبق ذكرهم لأن في الظرفية تنبيها على أنهم أحق بأن توضع فيهم الصدقات . وإذا كان كذلك لم تنقص المصارف عن السبعة وفيه تأمل . وقوله (فهذه جهات الزكاة) يعنى أنهم مصارف الصدقات لاستحقاقها عندنا حتى يجوز الصرف إلى واحد منهم : وقال انشافى رحمه الله : هم المستحقون لما حتى لا يجوز دلم يصرف إلى

المؤلفة أربعة أموال : في قول يعطون من الصدقات كما كان (قوله وتأويله » إلى قوله : لا يحل له طلب الصدقة إلا إذا كان غازيا الخ) أقول :

وله أن يقتصر على صنف واحد) وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز إلا أن يصرف إلى ثلاثة من كل صنف ، لأن الإضافة بحرف اللام للاستحقاق . ولنا أن الإضافة لبيان أنهم مصارف لا لإثبات الاستحقاق . وهذا لما عرف أن الزكاة حق الله تعالى . وبعلة الفقر صاروا مصارف

وإن كان له مال في وطنه لا يقدر عليه لالحال ، ولا يحل له أن يأخذ أكثر من حاجته ، والأولى له أن يستقرض إن قدر ولا يلزمه ذلك بل يجوز عجزه عن الأداء ، وألحق كل من هو غائب عن ماله وإن كان في بلده ولا يقدر عليه به ، ولا يلزم ابن السبيل التصديق بما فضل في يده عند قدرته على ماله كالفقر إذا استغنى والمكاتب إذا عجز وعندهما من مال الزكاة لا يلزمهما التصديق (قوله وله أن يقتصر على صنف واحد) وكذا له أن يقتصر على شخص واحد (قوله بحرف اللام للاستحقاق) وذكر كل صنف بلفظ الجمع فوجب أن يصرف إلى ثلاثة من كل صنف وإن كان محلي باللام لأن الجنس هنا غير ممكن فيه الاستتراق فتبقى الجسمية على حالها . قلنا : حقيقة اللام الاختصاص الذي هو المعنى الكلي الثابت في ضمن الخصوصيات من الملك والاستحقاق وقد يكون مجردا ، فحاصل التركيب إضافة الصدقات العام الشامل لكل صدقة متصلة إلى الأصناف العام كل منها الشامل لكل فرد فرد بمعنى أنهم أجمعين أخص بها كلها . وهذا لا يقتضي لزوم كون كل صدقة واحدة تنقسم على أفراد كل صنف ، غير أنه استحالة ذلك فلزم أقل الجمع منه . بل أن الصدقات كلها للجميع أعم من كون كل صدقة صدقة لكل فرد فرد لو أمكن ، أو كل صدقة جزئية لطائفة أو لواحد . وأما على اعتبار أن الجمع إذا قوبل بالجمع أفاد من حيث الاستعمال العربي انقسام الآحاد على الآحاد نحو - جمعوا أصابعهم في آذانهم - وركب القوم دوابهم ، فالإشكال أبعد حينئذ إذ يفيد أن كل صدقة لواحد ، وعلى هذا الوجه لا حاجة إلى نفي أنها للاستحقاق بل مع كونها له يجبي . هذا الوجه فلا يفيد الجمع من كل صنف ، إلا أنهم صرحوا بأن المستحق هو الله سبحانه غير أنه أمر بصرف استحقاقه إليهم على إثبات الخيارات للمالك في تعيين من يصرفه إليه فلا تثبت حقيقة الاستحقاق لواحد إلا بالصرف إليه إذ قبله لا تعيين له ولا استحقاق إلا لمعين . وجبر الإمام لقوم علم أنهم لا يؤدون الزكاة على إعطاء الفقراء ليس إلا للخروج عن حق الله تعالى لا لحقهم ، ثم رأينا المروى عن الصحابة نحو ما ذهبنا إليه ، رواه البيهقي عن ابن عباس ، وابن أبي شبة عن عمر . وروى الطبري في هذه الآية : أخبرنا عمران بن عيينة عن عطاء عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس في قوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء والمساكين - الآية ، قال : في أي صنف وضعته

الأصناف السبعة من كل صنف ثلاثة وهم أحد وعشرون (لأن الإضافة بحرف اللام للاستحقاق) لكونها موضوعة لتمليك (ولنا أن الإضافة لبيان أنهم مصارف لا لإثبات الاستحقاق) وقال ابن عباس رضي الله عنهما: المراد به بيان المضارف فإلى أيها صرفت أجزأك كما أن الله تعالى أمرنا باستقبال الكعبة فإذا استقبلت جزءا منها كنت ممثلا للأمر . ألا ترى أن الله تعالى ذكر الأصناف بأوصاف تنبئ عن الحاجة ، فعرفنا أن المقصود سد خلة المحتاج فصاروا صنفا واحدا في التحقيق . وقوله (وهذا) أي ما ذكرنا أن الإضافة إليهم لبيان أنهم مصارف لا لإثبات الاستحقاق (لما عرف أن الزكاة حق الله تعالى وبعلة الفقر) أي الحاجة (صاروا مصارف) لما ذكرنا أنه تعالى

أنت غير بأنه لا طلب للصدقة في التني المهلى إليه ، فني هذا التأويل كلام (قوله وهم أحد وعشرون) أقول : يخالف لما سبق من الشارح فكانت الأسماء ثمانية . وجوابه أن ذلك أيضا قول منه (قوله - لأن الإضافة بحرف اللام للاستحقاق لكونها موضوعة لتمليك) أقول : الاستحقاق أحد معاني اللام ، ذكره ابن هشام (قوله تنبئ عن الحاجة الخ) أقول : ممنوع في المال والمؤلفة

فلا يبالي باختلاف جهاته ، والذي ذهبنا إليه مروى عن عمر بن عباس رضى الله عنهم (ولا يجوز أن يدفع الزكاة إلى ذى) لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ رضى الله عنه « خذها من أغنيائهم وردّها في فقرائهم » . قال (ويدفع ماسوى ذلك من الصدقة) وقال الشافعى رحمه الله : لا يدفع وهو رواية عن أبى يوسف رحمه الله اعتبارا بالزكاة . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « تصدقوا على أهل الأديان كلها »

أجزأك اهـ . أخبرنا جرير عن ليث عن عطاء عن عمر بن الخطاب رضى الله عما - إنما الصدقات للفقراء - الآية . قال : أيما صنف أعطيته من هذا أجزأك . حدثنا حفص عن ليث عن عطاء عن عمر أنه كان يأخذ الفرض من الصدقة فيجعله في صنف واحد . وروى أيضا عن الحجاج بن أرطاة عن المنهال بن عمرو عن زر بن حبیش عن حذيفة أنه قال : إذا وضعها في صنف واحد أجزأك ، وأخرج نحو ذلك عن سعيد بن جبیر : وعطاء بن أنى رباح وإبراهيم النخعى ، وأنى العالية وميدون بن مهران بأسانيد حسنة . واستدل ابن الجوزى فى التحقيق بحديث معاذ فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم ، والفقراء صنف واحد . وفيه نظر تسمعه قريبا . وقال أبو عبيد فى كتاب الأموال : وما يدل على صحة ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم أتاه بعد ذلك مال ، فجعله فى صنف واحد وهم المؤلفة قلوبهم الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن وعلقمة بن علاثة وزيد الخليل قسم فيهم النخعية التى بعث بها معاذ من اليمن ، وإنما تؤخذ من أهل اليمن الصدقة ، ثم أتاه مال آخر فجعله فى صنف آخر ، وهم الغارمون فقال لقبيسة بن المخارق حين أتاه ، وقد تحمل حالة « يا قبيسة أقم حتى تأتينا الصدقة فأنزلك بها » . وفى حديث سلمة بن صخر البياضى أنه أمر له بعدة قومه . وأما الآية للمراد بها بيان الأصناف التى يجوز الدفع إليهم . قيل : ولم يرو عن غيرهم ما يخالفهم قولنا ولا فعلا . (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لما ذلخ) رواه أصحاب الكتب الستة من حديث ابن عباس قال : قال عليه الصلاة والسلام « إنك ستأتى توما أمل كتاب . فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة ، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم ، فإن هم أطاعوا لذلك فإياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بيننا وبين الله حجاب » (قوله ويدفع لهم) أى لأهل النمة (ماسوى ذلك) كصدقة الفطر والكفارات . ولا يدفع ذلك للحربى ومستأمن . وفقراء المسلمين أحب (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « تصدقوا على أهل الأديان كلها »)

ذكر الأصناف بأوصاف تنبئ عن الحاجة (فلا يبالي باختلاف جهاته) . وقوله (ولا يجوز أن يدفع الزكاة إلى ذى) واضح والضمير فى من أغنيائهم راجع إلى المسلمين بالإجماع لأن الزكاة لا تجب على الكافر . فكلما ضمير فقرائهم لتلا يخلل النظر . فإن قيل : هذا زيادة على النص وهو قوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء - بخبر الواحد وهو لا يجوز . أجيب بأنه مشهور تلقته الأمة بالقبول فجاز الزيادة به . وقوله (ويدفع ماسوى ذلك من الصدقة) يعنى إلى الذى لأنه هو المذكور أولا دون الحربى والمستأمن وفقراء المسلمين أولى . وقوله (تصدقوا على أهل الأديان كلها) يقتضى شيئين : أحدهما أن يجوز الصرف إلى الحربى والمستأمن . والثانى جواز دفع الزكاة أيضا .

(قوله وقوله ولا يجوز أن يدفع الزكاة إلى ذى واضح ، والضمير فى من أغنيائهم راجع إلى المسلمين بالإجماع) أقول : هذا لا يدل على أن من عداهم ولذلك كان يزود الزكاة فى زمنه عليه الصلاة والسلام إلى الكافرين المؤلفة قلوبهم (قوله أجيب بأنه مشهور بالخ) أقول : ويجوز أن يجاب أيضا بأن يقال : المراد فى الآية الفقراء المهودون فقراء المسلمين .

ولولا حديث معاذ رضى الله تعالى عنه لقلنا بالجواز في الزكاة (ولا يبنى بها مسجد ولا يكفن بها ميت)
لانعدام التملك وهو الركن (ولا يقضى بها دين ميت)

روى ابن أبي شيبة مراسلا حدثنا جرير بن عبد الحميد عن أشعث عن جعفر عن سعيد بن جبيرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا تصدقوا إلا على أهل دينكم» ، فأئز الله تعالى - ليس عليك هدام - إلى قوله - وما تنفقوا من خير يوف إليكم - فقال صلى الله عليه وسلم : تصدقوا على أهل الأديان كلها . وقال أيضا مراسلا ، حدثنا أبو معاوية عن الحجاج عن سالم المكي عن محمد بن الحنفية قال : كره الناس أن يتصدقوا على المشركين فأئز الله سبحانه - ليس عليك هدام - قال : فتصدق الناس عليهم . وروى أحمد بن زحوية الأسماني في كتاب الأموال حدثنا علي بن الحسن عن أبي سعيد بن أبي أيوب عن زهرة بن معبد عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدق على أهل بيت من اليهود بصدقة فهي تجرى عليهم (قوله ولولا حديث معاذ لقلنا بالجواز) أى يجوز دفع الزكاة إلى الذمى ، لكن حديث معاذ مشهور فجازت الزيادة به على إطلاق الكتاب ، أعنى إطلاق النقرة في الكتاب أوهو عام خص منه الحربى بالإجماع مستلذين إلى قوله تعالى - إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين - فجاز تخصيصه بعد خبر الواحد (قوله لانعدام التملك وهو الركن) فإن الله تعالى سماها صدقة ، وحقيقة الصدقة تملك المال من الفقير ، وهذا في البناء ظاهر وكذا في التكفين لأنه ليس تملكنا للكفن من الميت ولا

وأجاب عن الثانى بقوله (ولولا حديث معاذ رضى الله عنه لقلنا بالجواز في الزكاة) لأن قوله « تصدقوا » مطلق فإن معناه افعلوا التصديق . فنهى من قال : معناه أنه مخصوص به وليس بشئ لأن المطلق ليس بعام ، ومنهم يقول : معناه العمل بالدليلين ، وذلك لأن قوله صلى الله عليه وسلم تصدقوا على أهل الأديان كلها يقتضى - جواز دفع الزكاة إليهم - وحديث معاذ يقتضى عدمه . فقلنا : حديث معاذ في الزكاة والآخر فيما سواها من الصدقات الواجبة كصدقة القطر والصدقة المنورة والكفارات عملا بالدليلين ، ولم يذكر الجواب عن الأول . وأجيب عنه بأنه مخصوص في حق الحربى والمستأمن بقوله تعالى - إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين - وفيه نظر لأنه لحقه بيان التقرير . وهو يمنع الخصوص على ما عرف في الأصول ، ولا يدفع بما قيل كلفة « كل » لتأكيد الأديان لا لتأكيد الأهل فتأمل فإنه غامض سلمناه ، ولكن يقتضى أن يكون المخصص مقارنا عندنا ، وليس بثابت على أن النهى في الآية عن التولى عن البر فلا يكون له التعلق بالصدقة ، ويمكن أن يقال : أمرنا بالمقاتلة معهم بآيات القتال ، فإن كان شئ منها متأخرا عن هذا الحديث كان ناسخا في حقه ، وإن لم يكن لم يبق الحديث معمولا به في حقه لأن التصديق عليهم مرحلة لم ومواساة ، وهى منافية لقتضى الآية وليس في مرتبتها فيسقط العمل به في حقه ويبقى معمولا به في حق أهل النمة عملا بالدليل بقدر الإمكان وقوله (وهو الركن) لأن الأصل في دفع الزكاة تملك فقير مسلم غير هاشمى ولا مولا جزاء من المال مع قطع منفعة المدفوع عن نفسه مقرونا بالنية ، ولقاتل أن يقول :

(قوله وليس بشئ - لأن المطلق ليس بعام) أقول : مع أن التاريخ غير معلوم (قوله ومنهم من يقول معناه الخ) أقول : مراده تخصيص عموم أهل الأديان به فتأمل (قوله والمستأمن بقوله تعالى - إنما ينهاكم الله - الخ) أقول : هذه الآية في سورة المستحقة (قوله وفيه نظر لأنه لحقه بيان التقرير) أقول : يعنى قوله كلها في قوله « تصدقوا على أهل الأديان كلها » (قوله ولا يدفع بما قيل الخ) أقول : القائل هو الكاكي (قوله أمرنا بالمقاتلة معهم) أقول : لم يقرر بالمقاتلة مع المستأمنين .

لأن قضاء دين الغير لا يقتضى التملك منه لاسيما من الميت

الورثة ، ولذا لو أخرجت السباع الميت فأكلته كان الكفن لصاحبه لالم (قوله لأن قضاء دين الغير لا يقتضى التملك منه) ولذا لو تصادق المائتين والمديون على أن لادين كان للمركب أن يسترد من القابض ، وبحمل هذا أن أن يكون بغير إذن الحى ، أما إذا كان بإذنه وهو فقير فيجوز عن الزكاة على أنه تملك منه والدائن يقبضه بحكم النيابة عنه ثم يصير قابضا لنفسه . وفى الغاية نقلا من المحيط والمفيد : لو قضى بها دين حى أو ميت بأمره جاز . ومعاوم إرادة قيد فقر المديون ، وظاهر فتاوى قاضيهخان يوافقه ، لكن ظاهر إطلاق الكتاب وكنا عبارة الخلاصة حيث قال : لو بنى مسجدا بنية الزكاة أو حج أو اعتق أو قضى دين حى أو ميت بغير إذن الحى لا يجوز عدم الجواز في الميت مطلقا ، ألا ترى إلى تخصيص الحى في حكم عدم الجواز بعدم الإذن وإطلاقه في الميت وقد يوجه بأنه لا بد من كونه تملكيا للمديون والتملك لا يقع عند أمره بل عند أداء المأمور وقبض النائب . وحينئذ لم يكن المديون أهلا لملك موته . وقولهم : الميت يبقى ملكه فيما يحتاج إليه من جهازه ونحوه حاصله بقاؤه بعد ابتداء ثبوته حالة الأهلية . وأين هو من حدوث ملكه بالتملك والملك ولا يستلزمه . وعما قلنا يشكل استرداد المركب عند التصديق إذا وقع بأمر المديون لأن بالدفع وقع الملك للفقر بالتملك وقبض النائب : أغنى الفقير . وعدم الدين في الواقع إنما يبطل به صيرورته قابضا لنفسه بعد القبض نيابة لا التملك . الأول لأن غاية الأمر أن يكون ملك فقيرا على ظن أنه مديون وظهور عدمه لا يؤثر لعدمه بعد وقوعه لله تعالى . وإذا لم يكن له أن يسترد من الفقير إذا عجل له الزكاة ثم تم الحول ولم يتم النصاب المعجل عنه لزوان ملكه بالدفع ، فلأن لا يملك الاسترداد هنا أولى ، بخلاف ما إذا عجل للساعي والمائلة بما لها حيث له أن يسترد لعدم زوال الملك على ما قدمناه . وكنا مذكرا في الخلاصة والفتاوى ، لوجاء الفقير إلى المالك بدراهم ستوتة ليردها فقال المالك ، رد الباقي فإنه ظهر أن النصاب لم يكن كاملا فلا زكاة على ليس له أن يسترد إلا باختيار الفقير فيكون هبة مبتدأة من الفقير حتى لو كان الفقير صبيلا لم يميز أن يأخذه منه وإن رضى فهذا أولى .

[فرع] لو أمر فقيرا بقبض دين له على آخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لأن الفقير يقبض عينا فكان عينا

قولكم التملك ركن دعوى مجردة إذ ليس في الأدلة التقيلة المنقولة في هذا الباب ما يدل على ذلك ما خلا قوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء - وأنتم جعلتم اللام للعاقبة دون التملك . والجواب : أن معنى قولهم للعاقبة أن المقبوض يصير ملكا لم في العاقبة فهم مصارف ابتداء لاستحقاق ثم يحصل لهم الملك في العاقبة بدلالة اللام فلم تبق دعوى مجردة ، وقوله (لأن قضاء دين الغير لا يقتضى التملك منه) بدليل أن الدائن والمديون إذا تصادقا أن لادين بينهما فلمؤدى أن يسترد المقبوض من القابض فلم يصير هو ملكا للقابض . وإنما قيد بدين الميت لأنه لو قضى دين حى

(قوله إذ ليس في الأدلة التقيلة المنقولة في هذا الباب ما يدل على ذلك ما خلا قوله تعالى - إنما الصدقات للفقراء - وأنتم جعلتم اللام للعاقبة دون التملك) أقول : ممنوع ، فإن الله تعالى إنما صدقة ، وحقيقة الصدقة تملك المال من الفقير كما يجهى في الهبة (قوله ثم يحصل لهم الملك في العاقبة بدلالة اللام) أقول : لا يدل لام العاقبة على التملك كما في قوله تعالى - فالتقعة آل فرعون ليكون لم عدوا وحزنا - وكذا في قول الشاعر :

لنوا الموت وابنوا الخراب ♦

(ولا تشتري بها رقية تعتق) خلافا لما لك ذهب إليه في تأويل قوله تعالى - وفي الرقاب - ولنا أن الإعتاق إسقاط الملك وليس بتملك (ولا تدفع إلى غنى) لقوله صلى الله عليه وسلم «لا تحل الصدقة لغنى» وهو بإطلاقه حجة على الشافعي رحمه الله في غنى الغزاة . وكذا حديث معاذ رضى الله عنه على ما روينا . قال (ولا يدفع المزكى زكاته إلى أبيه وجده وإن علا . ولا إلى ولده وولد ولده وإن سفل) لأن منافع الأملاك بينهم متصلة فلا يتحقق التملك

عن عين . ولو تصدق بدين له على فقير ينويه عن زكاته جاز عن ذلك الدين نفسه لا عن عين ولا دين آخر . (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تحل الصدقة لغنى») أخرج أبو داود عن الترمذى عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام «لا تحل الصدقة لغنى ولا أنى مرة سوى» حسنه الترمذى ، وفيه ريحان بن زيد تكلم فيه ، ووثقه ابن معين . وقال ابن حبان : كان أعرابى صدق . ولهذا الحديث طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة كلهم يرويه عن رسول الله . وأحسنها عندى ما أخرجه النسائى وأبو داود عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عدى ابن الخيار قال «أخبرنى رجلان أنهما أنبأ النبی صلى الله عليه وسلم وهو يقسم الصدقة فسلأه . فرفع فينا البصر وخفضه فرآنا جلدین . فقال : إن شئنا أعطيتكما ولا حظ فينا لغنى ولا لقوى مكسب» . قال صاحب التنقيح : حديث صحيح . قال الإمام أحمد : ما أجوده من حديث هو أحسنها إسنادا . فهذا مع حديث معاذ يفيد منع غنى الغزاة والغارمين عنها . فهو حجة على الشافعي في تجويزه لغنى الغزاة إذا لم يكن له شيء في الديوان ولم يأخذ من القى . وما تقدم من أن الفقراء في حديث معاذ صنف واحد كما قاله ابن الجوزى غير صحيح . فإن ذلك المقام مقام لإرسال البيان لأهل التين وتعليمهم . والمفهوم من فقرائهم من اتصف بصفة الفقر أعظم من كونه غارما أو غازيا ، فأركان الغنى منهما مصرفا كان فوق ترك البيان في وقت الحاجة لأن في ذلك إبقاء للجهل البسيط . وفي هذا إيقاعهم في الجهل المركب لأن المفهوم لهم من ذلك أن الغنى مطلقا ليس يجوز الصرف إليه غازيا أو غيره ، فإذا فرض أنه خلاف الواقع لزم ما قلنا وهو غير جائز فلا يجوز ما يقضى إليه مع أن نفس الأسماء المذكورة في الآية تفيد أن المناطق في الدفع إليهم الحاجة لما عرف من تعاقب الحكم بالمشقة أن مبدأ اشتقاقه ، ومأخذ الاشتقاق في هذه الأسماء تدبر على قيام الحاجة ، فالحاجة هي العلة في جواز الدفع إلا المؤلفة قلوبهم . فإن مأخذ اشتقاقه يفيد أن المناطق بالتأليف وإلا العامل فإنه يفيد أنه العمل ، وفي كون العمل سببا للحاجة تردد فإنه ظاهرا يكون له أعونة وخدم ويهدى إليه وغالبا تطيب نفس إمامه له بكثير مما يهدى إليه فلا تثبت عليه الفقر في حقه بالملك . وما رواه أبو داود وابن ماجه ومالك عنه عليه الصلاة والسلام «لا تحل الصدقة لغنى إلا لخمسة : العامل عليها ورجل اشتراها بماله . وغارم وغازي في سبيل الله . ورجل له جار مسكين تصدق بها عليه فأهداها إلى الغنى» قيل : لم يثبت . ولو ثبت لم يقو قوة حديث معاذ فإنه رواه أصحاب الكتب الستة مع قرينة من الحديث الآخر . ولو قوى قوته ترجع حديث معاذ بأنه مانع ، وما رواه مبيح مع أنه دخله التأويل عندهم حيث قيد الأخذ له بأن لا يكون له شيء في الديوان ولا أخذ من القى وهو أهم من ذلك . وذلك يضعف الدلالة بالنسبة إلى ما لم يدخله تأويل (قوله ولا يدفع المزكى زكاته الخ) الأصل أن كل من انتسب إلى المزكى بالولاد أو انتسب هو له به لا يجوز صرفها له . فلا يجوز لأبيه وأجداده وجدته من قبل الأب والأم وإن علوا . ولا إلى أولاده وأولادهم وإن سفلوا .

بأمره وقع عن الزكاة كأنه تصدق على الغريم فيكون القابض كالوكيل له في قبض الصدقة . وقوله (ولا تشتري بها رقية) ظاهر . وقوله (ولا يدفع المزكى زكاته إلى أبيه) أى من يكون بينهما قرابة ولاد أعلى أو أسفل ، وأما

على الكمال (ولا إلى امرأته) للاشتراك في المنافع عادة (ولا تدفع المرأة إلى زوجها) عند أبي حنيفة رحمه الله لما ذكرنا . وقالوا : تدفع إليه لقوله عليه الصلاة والسلام « لك أجران : أجر الصدقة ، وأجر الصلة » قاله لامرأة

ولا يدفع إلى المخلوق من ماله بالزنا ولا إلى ولد أم ولده الذي نفيه . ولوتر وجت امرأة الغائب قال أبو حنيفة الأولاد من الأول ، ومع هذا يجوز للأول دفع الزكاة إليهم . وسائر القربات غير الأولاد يجوز الدفع إليهم . وهو أولى لما فيه من الصلة مع الصدقة كالأخوة والأخوات والأعمام والعصات والأخوال والحالات . ولو كان بعضهم في عياله ولم يفرض القاضي النفقة له عليه فدفعها إليه ينوي الزكاة جاز عن الزكاة . وإن فرضها عليه فدفعها ينوي الزكاة لا يجوز لأنه أداء واجب في واجب آخر فلا يجوز إلا إذا لم يختصها بالنفقة لتحقق التملك على الكمال . وفي الفتاوى والخلاصة : رجل له أخ قضى عليه بنقته فكساده وأطعمه ينوي به الزكاة قال أبو يوسف يجوز . وقال محمد : يجوز في الكسوة لا في الإطعام . وقول أبي يوسف في الإطعام خلاف ظاهر الرواية وهذا خلاف ما قبله . ويمكن بناء الاختلاف في الإطعام على أنه إباحة أو تملك . وفي الكافي عائل يأتم أطعمه عن زكاته صرح خلافا محمد لوجود الركن وهو التملك . وهذا إذا سلم الإطعام إليه . أما إذا لم يدفع إليه لا يجوز لعدم التملك اهـ . ومقتضاه أن محمد لا يميزه وإن سلم الطعام إليه مع أنه لا قضاء في هذه المسألة وهو بعيد من محمد رحمه الله (قوله ولا إلى امرأته للاشتراك في المنافع) قال الله تعالى - ووجدك عائلا فأغني - أي بما خديجة . وإنما كان منها إدخاله عليه الصلاة والسلام في المنفعة على وجه الإباحة والتملك أحيانا فكان الدافع أني هؤلاء كالدافع لنفسه من وجه إذ كان ذلك الاشتراك ثابتا . وكذا لا يدفع إليهم صدقة فطره وكفارته وعشره . بخلاف خمس الركاز يجوز دفعه لهم لأنه لا يشترط فيه إلا الفقر . ولهذا لو افترق هو قبل أن يخرج جاز أن يمسكه لنفسه . فصار الأصل في الدفع المسقط كونه على وجه تنقطع منفعته عن الدافع ذكروا معناه ولا بد من قيد آخر . وهو مع قبض معتبر احتراز عما لو دفع للصبي الفقير غير العاقل والمجنون فإنه لا يجوز ، وإن دفعها النصي إلى أبيه قالوا : لا يجوز . كما لو وضع زكاته على ذكأن فجاء الفقير وقبضها لا يجوز . فلا بد في ذلك من أن يقبضها لها الأب أو الوصي أو من كانا في عياله من الأقران أو الأجانب الذين يعولونه . والمتنقط يقبض للقيط . ولو كان الصبي مراهقا أو يعقل القبض بأن كان لا يرى به ولا يتخذ عنه يجوز . ولو وضع الزكاة على يده فانتهبها الفقراء جاز . وكذا إن سقط ماله من يده فرفعه فقير فرضي به جاز إن كان يعرفه والمال قائم . والدفع إلى المعتوه مجزئ (قوله لما ذكرنا) أي من الاشتراك في المنافع فلم يتحقق الخروج عنه على الكمال . وهذا قال : لا يصح القياس مع النص وهو مافي الصحيحين والنسائي عن زينب امرأة ابن مسعود قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تصدقن بامعشر النساء ولو من حلبيكن ، قالت فرجعت إلى عبد الله فقلت : إنك رجل خفيف ذات اليد . وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أمرنا بالصدقة . فأته فأسأله فإن كان ذلك ينزئ عني وإلا صرفها إلى غيركم . قالت : فقال لي عبد الله ذيل ائتميه أنت . قالت : فانطلقت فإذا امرأة من الأنصار بباب رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجتي

ماسواهم من القرابة فيتم الإيتاء بالصرف إليه . وهو أفضل لما فيه من صلة الرحم . وقوله (للاشتراك في المنافع عادة) لأن الله تعالى قال - ووجدك عائلا فأغني - قيل : بما خديجة رضي الله عنها . وقوله (لما ذكرنا) يعني من اشتراك المنفعة . ألا ترى أن كلا منهما ستم في حق صاحبه حتى لا يجوز شهادته له . وإن كل واحد منهما

عبدالله بن مسعود رضى الله عنه وقد سأله عن التصديق عليه : قلنا : هو محمول على النافلة . قال (ولا يدفع إلى مكاتبه ومديره وأم ولد) لفقدان التأنيك إذ كسب المملوك لسيده وله حتى في كسب مكاتبه فلم يتم التأنيك (ولا إلى عبد قد أعتق بعضه) عند أبي حنيفة رحمه الله لأنه بمنزلة المكاتب عنده وقالوا : يدفع إليه لأنه حر مديون

حاجتها . قالت : وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ألقيت عليه الهابة قالت : فخرج علينا بلال فقات : أت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره أن امرأتين بالباب تسألانك هل تجزئ الصدقة عنهما على أزواجهما وعلى أيتام في حجورهما ولا تخبره من نحن . قالت : فدخل بلال على رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : من هما ؟ قال : امرأة من الأنصار وزينب . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أي الزينب ؟ قال : امرأة عبد الله . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لهما أجران : أجر القرابة . وأجر الصدقة « ورواه البزار في مسنده فقال فيه « فلما انصرف وجاء إلى منزله : بعى النبي صلى الله عليه وسلم جماعته زينب امرأة عبد الله فاستأذنت عليه ، فأذن لها فقالت : يا نبي الله : إنك اليوم أمرتنا بالصدقة وعندى حتى لي فأردت أن أتصدق به . فزعم ابن مسعود أنه وولده أحق من تصدق به عليهم . فقال عليه الصلاة والسلام : صدق ابن مسعود زوجك ولذلك أحق من تصدقت به عليهم « ولا معارضة لازمة بين هذه والأولى في شيء بأدنى تأمل . وقوله ولوليك يجوز كونه مجازا عن الربائب وهم الأيتام في الرواية الأخرى ، وكونه حقيقة والمعنى أن ابن مسعود إذا تملكها أنفقها عليهم والجواب : أن ذلك كان في صدقة نافلة لأنها هي التي كان عليه الصلاة والسلام يتخول بالمعزة والحث عليها . وقوله هل يجزئ إن كان في عرف الفقهاء الحادث لا يستعمل غالبا إلا في الواجب ، لكن كان في ألفاظهم لما هو أعم من النفل لأنه لغة الكفاية . فالمعنى : هل يكفي التصديق عليه في تحقيق معنى الصدقة وتحقيق مقصودها من التقرب إلى الله تعالى فيسلم القياس حيثخذ عن المعارض (قوله وله حق في كسب مكاتبه) ولذا لو تزوج بأمة مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بأمة نفسه (قوله لأنه حر مديون) إما أن يكون لفظ أعتق بعضه مبنيا للفاعل أو للمفعول فعل الأول لا يصلح التعليل لهما بأنه حر مديون . إذ هو حر كله بلا دين عندهما لأن العتق لا يجزأ عندهما فإعتاق بعضه إعتاق كله وعلى الثاني لا يصبح تعليله عدم الإعطاء بأنه بمنزلة المكاتب عنده لأنه حيثخذ مكاتب للغير وهو مصرف بالنص . فلا يعرئ عن الإشكال ويحتاج في دفعه إلى تخصيص المسألة . فإن قرئ بالبناء للفاعل فالمراد عبد مشترك بينه وبين ابنه أعتق هو نصيبه فعليه السعاية للابن فلا يجوز له الدفع إليه لأنه ككاتب ابنه ، وكما لا يدفع لابنه لا يجوز الدفع لمكاتبه . وعندهما يجوز لأنه حر مديون للابن . وإن قرئ بالبناء للمفعول فالمراد عبد مشترك بين أجنبيين أعتق أحدهما نصيبه فيستسعيه الساكن : يجوز للساكن الدفع إليه . لأنه ككاتب نفسه . وعندهما يجوز لأنه مديون وهو حر . ويجوز أن يدفع الإنسان

يوث صاحبه من غير حجب كما في الولاد ، فكما أن الولاد مانع فكذا ما يترفع منه الولاد . وقوله (قلنا هو محمول على النافلة) لما روى أنها كانت امرأة صنعة البدين تعمل للناس وتتصدق بذلك وبه نقول . وقوله (ولحق في كسب مكاتبه) ظاهره ألا ترى أنه لو تزوج جارية مكاتبه لم يجز كما أقر وجارية نفسه . وقوله (ولا إلى عبد قد أعتق بعضه) بضم الهزة بأن يكون عبد بين اثنين أحدهما أعتق نصيبه وهو معسر لا يجوز للأخر دفع كانه إليه لأنه بمنزلة المكاتب

عندهما (ولا يدفع إلى مملوك غنى) لأن الملك واقع لمولاه (ولا إلى ولد غنى إذا كان صغيرا) لأنه يعد غنيا بيسار أبيه ، بخلاف ما إذا كان كبيرا فقيرا لأنه لا يعد غنيا بيسار أبيه وإن كانت نفقته عليه ، وبخلاف امرأة الغنى لأنها إن كانت فقيرة لاتعد غنية بيسار زوجها . وبقدر النفقة لاتنصير موسرة (ولا يدفع إلى بنى هاشم) لقوله عليه

إلى مديونه أما لو اختار الساكت التضمن كان أجنيا عن العبد فيجوز له أن يدفع إليه ككتاب الغير . (قوله ولا يدفع إلى مملوك غنى) فإن كان مأذونا لمديونا بما يستغرق رقبته وكسبه جاز الدفع إليه عبد أبي حنيفة خلافا لما بناء على أن المولى لا يملك كسبه عنده فهو كالمكاتب . وعندهما يملك . ولا إلى مديره وأم ولده . بخلاف مكاتبه لأنه مصرف بالنص . وفي الذخيرة : إذا كان العبد زمنا وليس في عيال مولاه ولا يبعد شيئا أو كان مولاه غائبا يجوز . روى ذلك عن أبي يوسف اه . وفيه نظر لأنه لا يثنى وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وهو المانع . وغاية ما في هذا الوجوب كفايته عن السيد وتأنيده بتركه واستحباب الصدقة التأفلة عليه . وقد جاب بأنه عند غيبة مولاه الغنى وعدم قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل (قوله ولا إلى ولد غنى إذا كان صغيرا) ولا فرق بين الذكر والأنثى . وبين أن يكون في عيال الأب أو لا في الصحيح . وفي الفتاوى : لو دفع الزكاة إلى ابنة غنى يجوز في رواية عن أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة ومحمد ، وكذا إذا دفع إلى فقير له ابن موسر . وقال أبو يوسف إن كان في عيال الغنى لا يجوز وإن لم يكن جاز (قوله وإن كانت نفقته عليه) بأن كان زمنا أو أعمى ونحوه بخلاف بنت الغنى الكبيرة فلها تستوجب النفقة على الأب ، وإن لم يكن بها هذه الأعدار وتصرف الزكاة إليها لما ذكر في الابن الكبير (قوله وبخلاف امرأة الخ) هذا ظاهر الرواية . وسواء فرض لها النفقة أولا . وعن أبي يوسف لا يجوز لها مكنته بما توجه على الغنى فالصرف إليها كالصرف إلى ابن الغنى . وجه الظاهر ما في الكتاب . والفرق أن استيجابها النفقة بمنزلة الأجرة . بخلاف وجوب نفقة الولد الصغير ، لأنه مسبب عن الجزئية فكان كنفقة نفسه : فالدفع إليه كالدفع إلى نفس الغنى (قوله ولا يدفع إلى بنى هاشم) هذا ظاهر الرواية : وروى أبو عصمة عن أبي حنيفة أنه يجوز في هذا الزمان وإن كان تمتعا في ذلك الزمان . وعنه وعن أبي يوسف أنه يجوز أن يدفع بعض بنى هاشم إلى بعض زكاتهم . وظاهر لفظ المروى في الكتاب وهو قوله عليه الصلاة والسلام « يا بنى هاشم إن الله كره لكم غسالة أيدي الناس وأوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس » لا ينفية للقطع بأن المراد من الناس غيرهم لأنهم المخاطبون بالخطاب المذكور عن آخرهم . والتعويض بخمس الخمس عن صدقات الناس لا يستلزم

عنده وحر مديون عندهما . وقوله (وبخلاف امرأة الغنى) يعني فإنه يجوز الدفع إليها إذا كانت فقيرة وهو ظاهر الرواية . وروى أصحاب الأمام على عن أبي يوسف أنه لا يجوز لأنها مكنته المؤنة بما تستوجب النفقة على الغنى حالة اليسار والإعسار ، فالصرف إليها كالصرف إلى ولد صغير للغنى . ووجه الظاهر ما ذكره في الكتاب . والفرق بينها وبين الولد الصغير للغنى أنه يستوجب النفقة عليه بالجزئية فكان الصرف إليه كالصرف إلى الغنى وقوله (ولا يدفع إلى بنى هاشم) إلى قوله بمنزلة التبريد بالماء) ظاهر . واعترض عليه بأن التشبيه بالوضوء على الوضوء كان أنسب باعتبار وجود القرابة فيما ، ولهذا اختار صاحب الفتاوى الكبرى حرمة التطوع أيضا . وذكر في شرح

(قوله حالة اليسار والإعسار) أقول : أي حالة يسار المرأة وإعسارها (قوله وقوله ولا يدفع إلى بنى هاشم الخ) أقول : قال في النهاية : يجوز لغير أهل البيت مطلقا بالإجماع ، وكذا يجوز لغير أهل البيت كذا في فتاوى الخليل اه

الصلوة والسلام » يابى هاشم إن الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس وأوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس »

كونه عوضاً عن صدقات أنفسهم، لكن هذا اللفظ غريب . والمعروف ما في مسلم عن عبد المطلب بن ربيعة بن الحارث قال : « اجتمع ربيعة والعباس بن عبد المطلب فقالا : لو بعثنا هذين الغلامين لى ولانفضل بن العباس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرهما على هذه الصدقة فأصابا منها كما يصيب الناس . فقال عليّ : لا ترساوها فانطلقنا حتى دخلنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يومئذ عند زينب بنت جحش فقلنا : يا رسول الله قد بلغنا النكاح وأنت أبرّ الناس وأوصل الناس . وجئناك لتؤمنا على هذه الصدقات فنؤدى إليك كما تؤدى الناس ونصيب كما يصيدون . قال : فذكرت طويلاً ثم قال : إن الصدقة لا تنبئني لآل محمد إنما هي أوساخ الناس ، ادعوا لى محمية بن جزء ، رجلاً من بنى أسد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستعمله على الأحماس . ونوفل ابن الحارث بن عبد المطلب . فأتيهما فقال لمحمية : أنكح هذا الغلام ابنتك للفضل بن العباس . فأنكحه . وقال لنوفل بن الحارث : أنكح هذا الغلام ابنتك . فأنكحني ، وقال لمحمية : أصدقنيهما من الخمس كذا وكذا وهذا ما وعدناك من النصر على عدم حلّ أخذها للعامل الهاشمي ، ولا يجب فيه حل الناس على غيرهم بخلاف لفظ الهداية . ولفضلنا للطبراني « لا يحل لكم أهل البيت من الصدقات شيء إنما هي غسالة أيدي الناس . وإن لكم في خمس الخمس ما يغنيكم » بوجوب تحريم صدقة بعضهم على بعض . وكذا ما روى البخاري عنه عليه الصلاة والسلام « نحن أهل البيت لا نحل لنا الصدقة » ثم لا يخفى أن هذه العمومات تنظم الصدقة النافلة والواجبة فجروا على موجب ذلك في الواجبة ، فقالوا : لا يجوز صرف كفارة اليمين والظهار والقنل وجزء الصيد وعشر الأرض وغلة الوقف إليهم . وعن أبي يوسف : يجوز في غاة الوقف إذا كان الوقف عليهم أنهم حينئذ بمنزلة الوقف على الأغنياء فإن كان على الفقراء ولم يسم بنى هاشم لا يجوز ، ومنهم من أطلق في منع صدقة الأوقاف لهم ، وعلى الأول إذا وقف على الأغنياء يجوز الصرف إليهم : وأما الصدقة النافلة فقال في النهاية : ويجوز النفل بالإجماع ، وكذا يجوز النفل للفقير . كذا في فتاوى العتاني انتهى . وصرح في الكافي بدفع صدقة الوقف إليهم على أنه بيان المذهب من غير نقل خلاف ، فقال : وأما التطوع والوقف فيجوز الصرف إليهم لأن المؤدى في الواجب يظهر نفسه بإسقاط الفرض فيتبدل المؤدى كالماء المستعمل . وفي النفل يتبرع بما ليس عليه فلا يتبدل به المؤدى كمن تبرد بالماء اهـ والحق الذي يقتضيه النظر إجراء صدقة الوقف مجرى النافلة ، فإن ثبت في النافلة جواز الدفع يجب دفع الوقف وإلا فلا ، إذ لا شك في أن الواقف متبرع بتصدقه بالوقف إذ لا إيقاف واجب . وكأن منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غاية الأمر أنه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر . فوجوب الأداء هو نفس هذا الوجوب فلتكلم في النافلة . ثم يعطى مثله للوقف في شرح الكز لأفرق بين الصدقة الواجبة والتطوع . ثم قال : وقال بعض : يحل لهم التطوع اهـ . فقد أثبت الخلاف على وجه يشعر بترجيح حرمه النافلة وهو الموافق للعمومات فوجب اعتباره فلا يدفع إليهم النافلة إلا على وجه الهبة مع الأدب وتخفيض الجناح تكريماً لأهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأقرب الأشياء إليك حديث لحم بريرة الذي تصدق به عليها لم يأكله حتى اعتبره هدية منها فقال « هو عليها صدقة ولنا منها هدية » والظاهر أنها كانت صدقة نافلة . وأيضاً

الآثار أن المفروضة والنافلة محرمتان عليهما عندهما ، وعن أبي حنيفة فيهما روايتان . وأوجب بأن المال في التطهير دون الماء لأن المال مطهر حكماً والماء مطهر حقيقة وحكماً ، فيكون المال مطهراً من وجه دون وجه . فجعلناه

بخلاف التطوع ، لأن المال هنا كالماء يتدنس بإسقاط القرص . أما التطوع فبمنزلة التبرد بالماء . قال : (وهم آل علي وآل عباس وآل جعفر وآل عقيل وآل الحرث بن عبد المطلب ومواليهم) أما هؤلاء فلائهم ينسبون إلى بني هاشم بن عبد مناف ونسبة القبيلة إليه . وأما مواليتهم فلما روى « أن مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم سأله أتحمّل إلى الصدقة ؟ فقال : لا أنت مولانا »

لاختصاص العمومات إلا بدليل . والقياس الذي ذكره المصنف لا يخص به ابتداء بل بعد إخراج شيء بسمعي سلمناه . لكن لا يتم في القياس المقصود وغير المقصود . أما الثاني فلأنه لم يتم له أصل صحيح وقوله المال هنا كالماء يتدنس بإسقاط القرص ظاهر أن الماء أصل ، وليس بصحيح إذ حكم الأصل لا بد من كونه منصوفا عليه أو مجمعا وليس ثبوت هذا الحكم للماء كذلك بل المال هو المنصوص على حكمه هذا من التدنس فهو أصل للماء في ذلك ، فإثبات مثله شرعا للماء إنما هو بالقياس على المال ، إذ لا نص في الماء . ونفس المصنف مشى على الصواب في ذلك في بحث الماء المستعمل حيث قال في وجه الرواية المختارة للفتوى إلا أنه يعني الماء أقيمت به قرينة فتغيرت صفته كمال الصدقة فجعل مال الصدقة أصلا فكيف يجعل هنا الماء أصلا لمال الصدقة . وأما القياس المقصود هنا في قوله التطوع بالصدقة بمنزلة التبرد بالماء غير صحيح ، فإنه إلحاق قرينة بغير قرينة . والصواب في الإلحاق أن يقال بمنزلة الموضوع على الموضوع ليكون إلحاق قرينة ناظلة بقرينة ناظلة ، وبعد هذا إن ادعى أن حكم الأصل عدم تدنس ما أقيم به هذه القرينة منعنا حكم الأصل فإن التدنس للآلة بواسطة خروج الأثام وإزالة الظلمة والقرينة الناظلة تنفيذ ذلك أيضا بقدره . وقد قالوا في قوله عليه الصلاة والسلام « الموضوع على الموضوع نور على نوره » أنه يفيد إزالة الظلمة بقدر إفادة زيادة ذلك النور . ولهذا كان المذهب أن الموضوع النفل إذا كان متويا يعبر الماء به مستعدا على ما عرف في قوله المستعمل : هو ما أزيل به حدث أو استعمل في البدن على وجه القرينة ، والله أعلم . (قوله وهم آل علي الخ) لما كان المراد من بني هاشم الذين لهم الحكم المذكور ليس كلهم بين المراد منهم بعددهم فخرج أبو لب بذلك حتى يجوز الدفع إلى بنيه لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم حيث نصره عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم وإسلامهم وأبو لب كان حريصا على أذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه (قوله وأما مواليتهم فلما روى الخ) أخرج أبو داود والترمذي والنسائي عن ابن

متنيسا في القرض دون النفل عملا بالوجهين . وقوله (وهم آل علي) ظاهر . وقوله (وأما مواليتهم فلما روى أن مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم) هو أبو رافع روى صاحب السنن مستندا إلى أبي رافع « أن النبي صلى الله عليه وسلم

(قال المصنف ومواليهم) أقول : عطف على بني هاشم ، والظاهر أن يكون مطوقا على قوله آل على فيكون المراد من بني هاشم في قوله ولا يدفع إلى بني هاشم آل المذكورين ومواليهم عليا عليهم ، فقوله وهم آل على الخ بيان لذلك ، وأما مطلقه على قوله بني هاشم فيأباه وأما فتأمل . قال ابن القيم . قوله وهم آل على لما كان المراد من بني هاشم اللذين لهم الحكم المذكور ليس كلهم بين المراد منهم بعددهم ، فخرج أبو لب بذلك حتى يجوز الدفع إلى بنيه لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله لهم ولذريتهم حيث نصره صلى الله عليه وسلم في جاهليتهم وفي إسلامهم ، وأبو لب كان حريصا على أذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه اه (قال المصنف : أما هؤلاء فلائهم ينسبون إلى هاشم بن عبد مناف) أقول : فيه بحث ، فإن آل أبي لب منتسب إلى هاشم ويحتمل له الصدقة (قال المصنف : وأما مواليتهم فلما روى « أن مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم سأله أتحمّل إلى الصدقة : فقال : لا أنت مولانا ») أقول في « دلالته على المطلوب كلام » إذ حرمة مولاد صلى الله عليه وسلم ليس يشبهها حرمة مولى غيره كما مر في الفتى والمأثني فيقتصر على مولده ، إلا أن يراد بضمير التكلم مع

بخلاف ما إذا اعتق القرشي عبدا نصرانيا حيث تؤخذ منه الجزية ويعتبر حال المعتق لأنه القياس والإلحاق بالمولى بالنص وقد خص الصدقة (قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : إذا دفع الزكاة إلى رجل يظنه فقيرا ثم بان أنه غنى أو هاشمي أو كافر أو دفع في ظلمة فبان أنه أبوه أو ابنه فلا إعادة عليه . قال أبو يوسف رحمه الله عليه الإعادة) لظهور خطئه بيقين وإمكان الوقوف على هذه الأشياء وصار كالأواني والثياب . ولهما حديث معن بن يزيد

أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم « أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث رجلا من بني مخزوم على الصدقة فقال لأبي رافع : اصحبني فإنك تصيب منها ، قال : حتى آتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسأله . فأناها فسأله . فقال : مولى القوم من أنفسهم ، وإنما لأخول لنا الصدقة » قال الترمذي : حديث حسن صحيح . وكذا صححه الحاكم ، وأبو رافع هذا اسمه أسلم ، واسم ابنه عبيد الله ، وهو كاتب علي بن أبي طالب رضى الله عنه (قوله وقد خص الصدقة) يعنى فيبقى فيما رواه على القياس فتؤخذ منه الجزية ولا يكون كفوا لهم (قوله وقال أبو يوسف رحمه الله : عليه الإعادة) ولكن لا يسرد ما آداه ، وهل يطيب للقابض إذا ظهر الحال ، لا رواية فيه . واختلف فيه : وعلى القول بأنه لا يطيب يتصدق به . وقيل : يرد على المعطى على وجه التملك منه ليعيد الأداء (قوله وصار كالأواني) يفيد أنه مأخوذ في صورة الخلافية كون الأداء بالتحري وإلا قال : وصار كالماء والثياب : يعنى إذا تحرى

بعث رجلا من بني مخزوم على الصدقة فقال لأبي رافع اصحبني فإنك تصيب منها ، فقال : حتى آتي النبي صلى الله عليه وسلم فأسأله ، فأناها فسأله فقال : مولى القوم من أنفسهم ، وإنما لأخول لنا الصدقة : فإن قيل : لو كان مولى القوم منهم لما وجبت الجزية على عبد كافر اعتقه قرشي لأنه لا جزية عليه . أجاب بقوله (بخلاف ما إذا اعتق القرشي عبدا نصرانيا حيث تؤخذ منه الجزية ويعتبر حال المعتق) بفتح التاء (لأنه هو القياس) فإن القياس أن لا يلحق المعتق بالمعتق في حالة ما لأن كل واحد منهما أصل بنفسه من حيث البلوغ والعقل والحرية ، وخطاب الشرع والإلحاق : إنما كان بالنص في حق الصدقة فلا يتعداه ، ولهذا يؤخذ من مولى التغلي الجزية دون الصدقة المضاعفة . وقوله (قال أبو حنيفة ومحمد) هذا على ثلاثة أوجه : إما أن ظهر أنه كان محلا للصدقة ، أو لم يظهر حاله عنده أصلا ، أو ظهر أنه لم يكن محلا للصدقة . ففي الأولين يجوز بالاتفاق ، وفي الثالث جاز عند أبي حنيفة ومحمد (ولا إعادة عليه) وهل يطيب المقبوض للقابض ذكر الحلواني أنه لا رواية فيه ، واختلفوا فيه ، فعلى قول من لا يطيب ماذا يصنع بها قيل يتصدق به ، وقيل : يرد على المعطى على وجه التملك ليعيد الإتيان (وقال أبو يوسف : عليه الإعادة) ولكن لا يسرد ما آداه (لظهور خطئه بيقين وإمكان الوقوف على هذه الأشياء وصار كالأواني والثياب) فإن الأواني الطاهرة إذا اختلطت بالنجسة ، فإن غلبت الطاهرة مثل أن يكون إناءان طاهران ، وواحد نجس ، فإنه لا يجوز أن يترك التحرى ، فإذا تحرى وتوضأ ثم ظهر الخطأ بعيد الوضوء . وأما إذا غلبت النجسة أو تساوتا يتييم ولا يتحرى وأما الثياب الطاهرة إذا اختلطت بالنجسة وليس ثمة علامة تعرف بها فإنه يتحرى مطلقا ، فإذا صلى في ثوب منها بالتحري ثم ظهر خطؤه أعاد الصلاة . وأما عدم استرداده فلائن فساد جهة الزكاة لا ينقض الأداء (ولهما حديث معن بن يزيد) وهو ما روى أن يزيد دفع صدقته إلى رجل ليدفعها إلى الفقير فدفعها إلى ابنه معن ، فلما أصبح رآها معه فقال : يا بني والله ما يراك أردت . فاختصنا إلى رسول الله صلى الله

النبي نفيه الكريمة وغيره من بني هاشم ، فيكون من قبيل بنو فلان تبارك فلان (قال المعنف : وإذا دفع الزكاة إلى رجل يظنه فقيرا)

فإنه عليه الصلاة والسلام قال فيه « يا يزيد لك مانويت . وبإيعان لك ما أخذت » وقد دفع إليه وكبل أبيه صدقته ، ولأن الوقوف على هذه الأشياء بالاجتهاد دون القطع فينبغي الأمر فيها على ما يقع عنده كما إذا اشتبهت عليه القبلة . وعن أبي حنيفة رحمه الله في غير الغنى أنه لا يجزيه . والظاهر هو الأول . وهذا إذا تحرى دفعه وفي أكبر رأيه أنه مصرف . أما إذا شك ولم يتحرر أو تحرى فدفع . وفي أكبر رأيه أنه ليس بمصرف لا يجزيه إلا إذا

في الأواني في موضع يجوز التحرى فيها بأن كانت الغاية للطهارة منها أو في الثياب . وله أن يتحرى فيها وإن كان الطاهر مغلوبا فوقع تحريه على إثناء أو ثوب فصلى فيه وتوضأ منه ثم ظهر نجاسته بعيدا فكلها هذا ، ومثله ما إذا قضى القاضي باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه ، ولهما حديث معن . وهو ما أخرج البخاري عن معن بن يزيد قال « بابت رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأبي وجدتي . رخطب علي فأنكحني وخصمت إليه ، وكان أبي يزيد أخرج دنائير يتصدق بها فوضعها عند رجل في المسجد . فبعثت فأخذتها فأتيته بها . فقال : والله ما يملك أردت . فخاصمته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : لك مانويت يا يزيد ولك ما أخذت يا معن » . وهو وإن كان واقعة حال يجوز فيها كون تلك الصدقة كانت نقلا . لكن عموم لفظ ما في قوله عليه الصلاة والسلام « لك مانويت » يفيد المطالب . ولأن الوقوف على هذه الأشياء إنما هو بالاجتهاد لا القطع فينبغي الأمر على ما يقع عنده كما إذا اشتبهت عليه القبلة . ولو أمرناه بالإعادة كان بالطريق الأولى من الاجتهاد . ولو فرض تكرر خطئه فتكررت الإعادة أففى إلى الحرج لإخراج كل ماله . وليس كذلك الزكاة خصوصا مع كون الحرج مدفوعا شرعا عموما بخلاف نجاسة الماء ووجود النص فإنه مما يوقف على حقيقته بالأخبار (قوله وهذا إذا تحرى الخ) تحرير لحل النزاع ، وحاصل وجوه المسألة ثلاثة : دفع لشخص من غير شك ولا تحرى فهو على الجواز إلا أن يظهر غناه مثلا فيعيد . وإن شك فلم يتحرر ودفع أو تحرى فقلب على ظنه غناه ودفع لم يجز حتى

عليه وسلم . فقال عليه الصلاة والسلام (« يا يزيد لك مانويت وبإيعان لك ما أخذت ») وجوز ذلك ولم يستفسر أن الصدقة كانت فريضة أو تطوعا ، وذلك يدل على أن الحال لا تختلف ، أولأن مطلق الصدقة ينصرف إلى الفريضة .. وقوله (ولأن الوقوف على هذه الأشياء بالاجتهاد) دليل يتضمن الجواب عن قوله وإمكان الوقوف على هذه الأشياء : يعني سلمنا أن الوقوف على هذه الأشياء ممكن لكنه بالاجتهاد دون القطع . . وما كان كذلك يبنى الأمر فيه على ما يقع عنده . كما إذا اشتبهت عليه القبلة ، فإذا وقع عنده أنه مصرف صح الأداء لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع (وعن أبي حنيفة في غير الغنى) أى فيما إذا ظهر أنه هاشمي أو كافر أو أنه أبوه أو ابنه (لا يجزيه والظاهر هو الأول) يعني الإجزاء في الكل . وقوله (وهنا) أى عدم الإعادة (إذا تحرى) حاصل هذه المسألة على أربعة أوجه : إما أن يدفع زكاة ماله رجلا بلا شك ولا تحرى أو شك في أمره ، فالأول يجزيه ما لم يتبين أنه غنى لأن الفقير في القابض أصل . والثاني إما أن يتحرى أو لا . فإن لم يتحرر لم يجزه حتى يعلم أنه فقير لأنه لما شك وجب عليه التحرى كما في الصلاة ، فإذا ترك بعد ما لزمه لم يقع المؤدى موقع الجواز إلا إذا ظهر أنه فقير لأن

أقول : الأول أن يقال : ينظره مصرفا (قوله أولأن مطلق الصدقة ينصرف إلى الفريضة) أقول : سيجي من المصنف الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم « لأصدة إلا عن ظهر غنى » على عدم وجوب صدقة الفطر على المسر : نأو صح ما ذكره الشارح لم يستقم ذلك الاستدلال (قال المصنف : ولأن الوقوف على هذه الأشياء بالاجتهاد دون القطع) أقول : يمكن القطع في أبيه وإبنته قال ابن الحسام : بخلاف

علم أنه فقير هو الصحيح . ولو دفع إلى شخص ثم علم أنه عيبد أو مكاتبه لا يجزيه لانعدام التملك لعدم أهلية الملك وهو الركن على مامر (ولا يجوز دفع الزكاة إلى من يملك نصاباً من أى مال كان) لأن الغنى الشرعى مقدّر به . والشرط أن يكون فاضلاً عن الحاجة الأصلية

يظهر أنه مصرف فيجزيه في الصحيح . وظن بعضهم أنها كسالة الصلاة حالة الاشتباه إلى غير جهة التحرى فإنها لا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد ، وإن ظهر صوابه . والحق الاتفاق على الجواز هنا ، والفرق أن الصلاة إلى تلك الجهة معصية لعدم الصلاة إلى غير جهة القبلة إذ هي جهة التحرى . حتى قال أبو حنيفة رحمه الله : أخشى عليه الكفر . فلا تقلب طاعة ، وهنا نفس الإعطاء لا يكون به عاصياً فاصلح وقوعه مستقطاً إذا ظهر صوابه . الثالث : إذا شك فتحرى فظنه بصرفاً فدفع فظهر خلافه . وهى الخلافية . (قوله لانعدام التملك) فهو على ملكه كما كان وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التملك بخلاف الدفع لمن ظهر غناه وأخواته (قوله ولا يجوز دفع الزكاة لمن يملك نصاباً من أى مال كان) من فروعها : قوم دفعوا الزكاة إلى من يجمعها لفقير فاجتمع عند الأخذ أكثر من مائتين فإن كان جمعه له بأمره قالوا : كل من دفع قبل أن يبلغ ما في يد الجاني مائتين جازت زكاته . ومن دفع بعده لا يجوز إلا أن يكون التقدير مدبونا فيعتبر هذا التخصيل في مائتين تفضل بعد دينه . فإن كان بغير أمره جاز الكل مطلقاً لأن في الأول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده بملكه . وفي الثاني وكيل الدافعين فما اجتمع عنده ملكهم . وعن أبي يوسف فيمن أراد أن يعطي فقيراً ألفاً ولا دين عليه فوزنها بمائة مائة وقبضها كذلك يجزيه كل الألف من الزكاة إذا كانت كلها حاضرة في المجلس ودفع كلها فيه بمنزلة ما لو دفعها جملة . ولو كانت غائبة فاستدعى بها مائة مائة كامدا حضرت مائة دفعها إليه لا يجوز منها إلا مائتان والباقي تطوع (قوله والشرط أن يكون فاضلاً عن الحاجة) أما إذا كان له نصاب ليس ناصياً وهو مستغرق بنوائجه الأصلية فيجوز الدفع إليه كما قدمنا فيمن يملك كتباً

الفقر هو المقصود وقد حصل بدونه كالسعى إلى الجمعة . وإن تحرى ودفع فلما أن يكون في أكبر رأيه أنه مصرف أو ليس بمصرف . فإن كان الثاني لا يجزيه إلا إذا ظهر أنه فقير . فإذا ظهر صح وهو الصحيح . وزعم بعض مشايخنا أن عند أبي حنيفة ومحمد لا يجوز . كما لو اشتبهت عليه القبلة فتحرى إلى جهة ثم أعرض عن الجهة التي أدى إليها اجتباؤه وصلى إلى جهة أخرى . ثم تبين أنه أصاب القبلة لزمه إعادة الصلاة عند أبي حنيفة ومحمد . والأصح هو الفرق . فإن الصلاة لتبر القبلة مع العلم لا تكون طاعة . فإذا كان عنده أن فعله معصية لا يمكن إسقاط الواجب عنه به . وأما التصديق على الغنى فصحيح وليس فيه من معنى المعصية شيء . ويمكن إسقاط الواجب عند إصابة محله بفعله فكان العمل بالتحرى لحصول المقصود وقد حصل بغيره . وإن كان الأول فإن ظهر أنه فقير أو لم يظهر من حاله شيء جاز بالاتفاق . وإن ظهر أنه غنى فكذلك عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله . وهو قول أبي يوسف أولاً . ثم قال : تلزمه الإعادة كما ذكرنا وهو قول الشافعي رحمه الله . وقوله (وهو الركن) أى التملك هو الركن في الزكاة (كما مر) قال : (ولا يجوز دفع الزكاة إلى من ملك نصاباً) سواء كان من النقود أو السواهم أو العروض وهو فاضل عن حوائجه الأصلية كالدين في النقود والاحتياج إلى الاستعمال في أمر

نجاسة الماء فإنه ما يوقف على حقيقته بالإخبار به وفيه تأمل (قوله فتحرى إلى جهة ثم أعرض) أقول : أولم يتحرر فصل إلى جهة ثم تبين إصاب (قوله وأما التصديق على الغنى فصحيح) أقول : فيه بحث ، إلا أن يراد بالتصدق مجازة وجبى في المبة .

وإنما النماء شرط الوجوب (ويجوز دفعها إلى من يملك أقل من ذلك وإن كان صحيحا مكتسبا) لأنه فقير والفقراء هم المصارف ، ولأن حقيقة الحاجة لا يوقف عليها فأدبر الحكم على دليلها وهو فقد النصاب (ويكره أن يدفع إلى واحد مائتي درهم فصاعدا وإن دفع جاز) وقال زفر رحمه الله : لا يجوز لأن النفي قارن الأداء فحصل الأداء إلى

تساوى نصابا وهو عالم يحتاج إليها أو هو جاهل لاحاجة له بها . وفيمن له آلات وفرس ودار وعبد يحتاجها للخدمة والاستعمال ، أو كان له نصاب نام إلا أنه مشغول بالدين ، وعنه ما ذكر في المبسوط : رجل له ألف وعليه ألف وله دار وخادم لغير التجارة تساوى عشرة آلاف لازكاة عليه . ثم قال في الكتاب : أرأيت لو تصدق عليه ألم يكن موضعا للصدقة . وفي الفتاوى : لو كان له حوانيت أو دار غاة تساوى ثلاثة آلاف وغلانها لا تكفى لقوته وقوت عياله يجوز صرف الزكاة إليه في قول محمد . وهذا التخصيص يفيد الخلاف . وفي باب صدقة القطر من الخلاصة يعتبر قيمة الضيعة والكرم عند أبي يوسف فاعلمه هو الخلاف المراد في الفتاوى . ولو اشترى قوت سنة يساوى نصابا فالظاهر أنه لا يعد نصابا . وقيل : إن كان طعام شهر يساوى نصابا جاز الصرف إليه لا إن زاد . ولو كان له كسوة الشتاء لاحتاج إليها في الصيف جاز الصرف . ويعتبر من المزراع مازاد على ثورين (قوله وإن كان صحيحا مكتسبا) وعند غير واحد لا يجوز للكسب لما قدمناه من قوله عليه الصلاة والسلام « لا تلح الصدقة لغنى » ولا لذي مرة سوى . وقوله لارجلين الذين سألاه فرأهما جلدتين « أما إنه لاحق لكما فيها وإن شئنا أعطيتكما » . والجواب أن الحديث الثاني دل على أن المراد حرمة سؤالهما لقوله « وإن شئنا أعطيتكما » ولو كان الأخذ محرما غير مسقط عن صاحب المال لم يفعله (قوله ويكره أن يدفع إلى واحد مائتي درهم فصاعدا) إلا أن يكون مديونا لا يفضل له بعد قضاء دينه نصاب . أو يكون معيلا إذا وزع المأخوذ على عياله لم يعصب كلا

المعاش في غيرها لا يجوز دفع الزكاة إليه ، وعن هذا ذكر في المبسوط رجل له ألف درهم وعياه دين ألف درهم وله دار وخادم وفسر لغير التجارة قيمتها عشرة آلاف درهم فلا زكاة عليه ، لأن الدين مصروف إلى المال الذي في يده لأنه فاضل عن حاجته معد للقلب والتصرف به . فكان الدين مصروفا إليه . فأما الخادم والدار والفرس والسلاح فشغول بحاجته فلا يصرف الدين إليه . وعلى هذا قال مشايخنا إن الفقيه إذا ملك من الكتب ما يساوى مالا عظيما ولكنه يحتاج إليها ينحل له أخذ الصدقة إلا أن يملك فاضلا عن حاجته ما يساوى مائتي درهم . وقوله (وإنما النماء شرط الوجوب) يعني أن الشرط في عدم جواز الدفع ملك النصاب الفاضل عن الحاجات الأصلية ناميا كان أو غير نام . وإنما النماء شرط وجوب الزكاة (ويجوز دفعها إلى من يملك أقل من ذلك وإن كان صحيحا مكتسبا) وقال الشافعي : لا يجوز دفعها إلى الفقير الكسب لقوله صلى الله عليه وسلم « لا تلح الصدقة لغنى » ولا لذي مرة سوى . ولنا أنه فقير والفقراء هم المصارف . ولأن حقيقة الحاجة لا يوقف عليها لكونها خفية . ولها دليل ظاهر ، وهو فقد النصاب في مقام مقامه كما في الإخبار عن الحبة فيما إذا قال : إن كنت تحبينني فأنت طالق : فقالت : أحبك . وتأويل ما رواه حرمة الطلب ، ألا ترى إلى ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « أنه كان يقسم الصدقات فقام إليه رجلان يسألانه ففطر إليهما ورأهما جلدتين فقال : إنه لاحق لكما فيه وإن شئنا أعطيتكما » معناه لاحق لكما في السؤال ، ألا ترى أنه جَوَزَ الإعطاء إياهما . وقوله (ويكره أن يدفع إلى واحد مائتي درهم فصاعدا) قيل : معناه إذا لم يكن له عيال ولا دين عليه ، فأما إذا كان معيلا فلا بأس أن يعطيه مقدار ما لو وزعه على عياله أصاب كل واحد منهم دون المائتين لأن التصديق عليه في المعنى تصدق عليه وعلى عياله ،

الغنى . ولنا أن الغنى حكم الأداء فيتعبه لكنه يكره لقرب الغنى منه كمن صلى وبقره نجاسة (قال : وأن تغنى بها إنسانا أحب إلى) معناه الإغناء عن السؤال يومه ذلك لأن الإغناء مطلقا مكروه . قال (ويكره نقل الزكاة من بلد إلى بلد) وإنما تنفرد صدقة كل فريق فيهم لما روينا من حديث معاذ رضى الله عنه . وفيه رعاية حتى الجوار

منهم نصاب والمسألة ظاهرة حكما ودليلا . وقوله فيتعبه صريح في تعقب حكم العلة إياها في الخارج . والأحب أن يغنى بها فقيرا يومه لقوله عليه الصلاة والسلام « أغنؤهم عن المسألة في هذا اليوم » والأوجه غير هذا الإطلاق ، بل أن ينظر إلى ما تنقصه الأحوال في كل فقير من عيال وحاجة أخرى . كدين وثوب وغير ذلك ، والحديث المذكور كان في صدقة الفطر (قوله لما روينا فيه من حديث معاذ) وهو قوله « فردّها في فقرائهم » وهذا والمعتبر

وإذا كان عليه دين فلا بأس بأن يعطيه مائتين أو أكثر مقدار ما إذا قضى به دينه يبقى له دون المائتين . وكذلك ذكر هذه المسألة في المبسوط مقيدة بهذين القيدتين فقال : ويكره أن يعطى رجلا من الزكاة مائتي درهم إذا لم يكن عليه دين أوله عيال وقال أبو يوسف : لا بأس بإعطاء المائتين ويكره أن يعطيه فوق المائتين . وقال زفر : لا يجوز أن يعطيه المائتين . وجه قول أبي يوسف : أن جزءا من المائتين مستحق لحاجته للحال والباقي دون المائتين فلا تثبت به صفة الغنى إلا أن يعطيه فوق المائتين . ووجه قول زفر : أن الغنى قارن الأداء لأن الأداء علة الغنى والحكم يقارن العلة كما في الاستطاعة مع الفعل . وهذا مقرر عند علمائنا المحققين ، ذكره الإمام المحقق " فخر الإسلام وغيره في أصول الفقه . ولنا ما ذكره : أن الغنى حكم الأداء وحكم الشيء يعقبه ، واعتبروا عليه بأن حكم العلة الحقيقية لا يجوز أن يتأخر عنها . كما قال زفر فما وجه هذا الكلام ؟ ففهم من قال : معنى قوله الغنى حكم الأداء الغنى حكم حكم الأداء ، وذلك لأن الأداء علة الملك والمالك علة الغنى ، فكان الغنى مضافا إلى الأداء لكن بواسطة الملك فكان لليلة الأولى وهي الأداء شبه السبب ، والسبب الحقيقي هو الذى يتقدم على الحكم حقيقة ، وما كان يشبه السبب من العلل له شبه التقديم فكان هذا من قبيل شراء القريب للإعتاق ، فإن الشراء علة للملك . والمالك في القريب علة العتق ، بالحديث . فكان العتق حكم حكم الشراء فانكازت نية الكفارة عند الشراء لشبهة تقدم الشراء على العتق بوجود الوسطة . وليس في كلام المصنف ما يشعر به . وقال فخر الإسلام : الأداء بلائى الفقر وإنما يثبت الغنى بحكمه وحكم الشيء لا يصلح مانعا لأن المانع ما يسبقه لا ما يلحقه . والجواز لا يحتمل البطلان لأن البقاء يستغنى عن الفقر . وهذا يشير إلى التأخر كما ترى ، والحكم لا يتأخر عن العلة الحقيقية ، وأقول : الحكم يتعقب العلة في العقل ويقارنها في الوجود ، فيالنظر إلى التأخر العقلي جاز . وبالنظر إلى التقارن الخارجى يكره ، ولعله المراد بقوله لقربه منه . وقوله (وأن تغنى بها إنسانا أحب إلى) هذا خطاب أبي حنيفة لأبي يوسف رحمهما الله . وإنما صار هذا أحب لأن فيه صيانة المسلم عن ذل السؤال مع أداء الزكاة ، ولهذا قالوا : إن من أراد أن يتصدق بدهم فاشترى به فلوسا ففقرتها فقد قصر في أمر الصدقة (ودعاه الإغناء عن السؤال في يومه) لا أن يملكه نصابا (لأن الإغناء مطلقا مكروه) كما تقدم . وينبغي أن يكون مراده إذا لم يكن مديونا أو معيلا على ما تقدم وقوله (ويكره نقل الزكاة من بلد إلى بلد) قال الإمام أبو الحسن القدورى : يكره نقل الزكاة إلى بلد آخر ، وهذا إذا لم ينقل إلى قرابته أو إلى قوم هم أحوج من أهل بلده ، أما إذا نقل إليهم فإنه يجوز بلا كراهة ، أما الجواز

(قوله ففهم من قال معنى قوله الغنى حكم الخ) أقول : القائل هو السخاقي .

(إلا أن ينقلها الإنسان إلى قرابته أو إلى قوم هم أحوج من أدل بلده) لما فيه من الصلة : أو زيادة دفع الحاجة . ولونقل إلى غيرهم أجره وإن كان مكروها لأن المصرف مطلق الفقراء بالنص .

في الزكاة مكان المال ، وفي صدقة الفطر مكان الرأس المخروج عنه في الصحيح مراعاة لإيجاب الحكم في محل وجود سببه ، قالوا : الأفضل في صرفها أن يصرفها إلى إخوانه الفقراء ثم أولادهم ثم أعمامه الفقراء ثم أخواله ثم ذوى أرحامه ثم جيرانه ثم أهل سكنه ثم أهل مصره (قوله إلا أن ينقلها) استثناء من كراهة النقل . ووجه ماقدمناه في مسألة دفع القيم من قول معاذ لأهل اليمن : ائتوني بعرض ثياب خيس أو لبس في الصدقة مكان الذرة والشعير أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة . ويجب كون محمله كون من بالمدينة أحوج أو ذلك مايفضل بعد إعطاء فقرائهم . وأما النقل للقرابة فلما فيه من صلة الرحم زيادة على قرابة الزكاة . هذا ويناسب إيلاء الصدقة الواجبة بإيجاب الله تعالى الصدقة الواجبة بإيجاب العبد فلا بأس بذكر شيء من أحكامها تكميلاً للوضع ، تلزم الصدقة بالنذر فإن عين درهما أو فقيراً بأن قال : لله عليّ أن أتصدق بهذا الدرهم أو على هذا الفقير لم يلزم . فلو تصدق بغيره على غيره خرج عن العهدة . وفيه خلاف زفر . ولو نذر أن يتصدق بنجزة كذا وكذا فتصدق بقيمته جاز . ولو نذر أن يتصدق بهذه الدراهم فهلكت قبل أن يتصدق بها لم يلزم شيء غيرها ولو لم يهلك فتصدق بمثلها جاز . ولو قال : كل منفعة تصل إلى من مالك فله عليّ أن أتصدق بها لزمه أن يتصدق بكل ماملكه لا بما أباحه كطعام أذن له أن يأكله . ولو قال : إن فعلت كذا فإني صدقة في المساكين لا يدخل ماله من الديون على الناس ودخل ماسواها . وهل يتقيد بمال الزكاة نذكره في آخر كتاب الحج إن شاء الله تعالى ولو قال : إن رزقني الله مالا فعلى زكاته لكل مائتين عشرة لم يلزمه سوى خمسة إذا رزقه . ولو قال : إن فعلت كذا فألف درهم من مالى صدقة ففعله وهو لا يملك إلا مائة مثلاً الصحيح أنه لا يلزم التصديق إلا بما ملك ، لأن فيما يملك لم يكن النذر مضافاً إلى الملك ولا إلى سبب الملك . كما لو قال : مالى صدقة في المساكين ولا مال له لا يلزمه شيء . ولو قال : كلما أكلت كذا فعلى أن أتصدق بدرهم فعليه بكل لقمة منه درهم لأن كل لقمة أكلة . ولو قال : كلما شربت فإنما يلزمه بكل نفس لا بكل مصة . ولو نذر أن يتصدق على فقراء مكة فتصدق على غيرهم جاز لأن لزوم النذر إنما هو بما هو قرابة وذلك بالصدقة فباعتبارها يلزم لا بما زاد . وأيضاً الصرف

في الصورة الأولى فلأن المصرف مطلق الفقراء بالنص . وأما الكراهة فلحديث معاذ ، ولأن في النقل ترك رعاية حق الجوار . وأما عدم الكراهة فيما إذا نقل إلى قرابته فلما فيه من أجر الصدقة وأجر صلة الرحم . وأما إلى قوم هم أحوج من أهل بلده فلأن المقصود سدّ حاجة الفقير فمن كان أحوج كان أولى ، وقد صرح عن معاذ رضي الله عنه أنه كان يقول باليمن : ائتوني بخميس أو لبس آخذته منكم في الصدقة ، فإنه أسير عليكم وأنفع لاهلأجربين بالمدينة ، والخميس الثوب الصغير طوله خمسة أذرع . واللبس الخلق . وطولب بالفرق بين هذه المسألة وبين صدقة الفطر في أنه اعتبر ههنا مكان المال وفي صدقة الفطر من يجب عليه في ظاهر الرواية . وأجيب بأن وجوب الصدقة على المولى في ذمته عن رأسه فحيث كان رأسه وجبت عليه ، ورأس مملوكه في حقه كإنسان في وجوب الموتمة التي هي سبب الصدقة فيجب حيثما كانت رعو سهم ، وأما الزكاة فإنها تجب في المال ولها إذا حلك المال سقطت فاعتبر بمكانه .

(باب صدقة الفطر)

قال رحمه الله : (صدقة الفطر واجبة على الحرّ المسلم إذا كان مالكاً لمقدار النصاب فاضلاً عن مسكنه وثيابه

إلى كل فقير صرف إلى الله تعالى فلم يختلف المستحق فيجوز . وصار نظير ما لو نذر صوماً أو صلاة بمكة فصام وصلى في غيرها حيث يجوز عندنا .

(باب صدقة الفطر)

الكلام في كفيّتها وكميّتها وشرطها وسببها وسبب شرعيّتها وركنها ووقت وجوبها ووقت الاستحباب . ولا يخفى أن الركن هو نفس الأداء إلى المصروف ، وسبب شرعيّتها مانص عليه في رواية أبي داود وابن ماجه عن ابن عباس « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر طهرة للأصائم من اللغو والرفث ، وطعمة للمساكين ، من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة . ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات » ورواه الدارقطني وقال : ليس في روايته مجروح والباقي يأتي في الكتاب بحثاً بحثاً . فالأول وهو كيفية الوجوب لحديث ثعلبة بن صعير العدوي وهو حديث مروي في سنن أبي داود والدارقطني . ومسند عبد الرزاق ، وقد اختلف فيه في الاسم والنسبة والمئن ، فالأول : أهو ثعلبة بن أبي صعير أو هو ثعلبة بن عبد الله بن أبي صعير أو عبد الله بن ثعلبة بن صعير عن أبيه ، والثاني : أهو العدوي أو العذري ف قيل العدوي نسبة إلى جده الأكبر عدى وقيل العذري وهو الصحيح ذكره في المغرب وغيره . وقال أبو علي الغساني في تقييد المهمل : العذري بضم الذال المعجمة وبالراء هو عبد الله بن ثعلبة بن صعير أبو محمد حليف بني زهرة رأى النبي صلى الله عليه وسلم وهو صغير ، والعدوي تصحيف أحمد بن صالح . والثالث : أهو أحوا صدقة الفطر صاعاً من تمر أو قمح عن كل رأس ، أو هو صدقة الفطر صاع من بر أو قمح على كل اثنين . قال في الإمام : ويمكن أن يخرف لفظ رأس إلى اثنين اهـ . لكن تبعده رواية بين اثنين وهي من طرق الصحيحة التي لا ريب فيها طريق عبد الرزاق أخبرنا ابن جريج عن ابن شهاب

(باب صدقة الفطر)

صدقة الفطر لها مناسبة بالزكاة والصوم ، أما بالزكاة فلأنها من الوظائف المالية مع انحطاط درجتها عن الزكاة ، وأما بالصوم فباعتبار الترتيب الوجودي فإن شرطها الفطر وهو بعد الصوم . قال صاحب النهاية : وإنما رجع هذا الترتيب لما أن المقصود من الكلام هو المضاف لا المضاف إليه ، خصوصاً إذا كان مضافاً إلى شرطه ، والصدقة عطية يراد بها المثوبة من الله تعالى سميت بها لأن بها يظهر صلق الرغبة في تلك المثوبة كالصدق يظهر به صلق رغبة الرجل في المرأة . قال (صدقة الفطر واجبة) الوجوب هنا على معناه الاصطلاحي . وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة على ما ذكر في الكتاب . وقوله (فاضلاً عن مسكنه) قال في النهاية : حتى لو كان له داران دار

(باب صدقة الفطر)

(قوله مع انحطاط درجتها الخ) أقول : لأنه ليس يفرض .

(١) قول صاحب النسخ (بضم الفاء الخ) هكذا في النسخ التي بيدنا ولعل النسخ أسقط العين التي يناسب الفم كما هو ظاهر اد مصححه

وأثاته وفرد وسلاحه وعبيده) أما وجوبها فلقوله عليه الصلاة والسلام « آذوا عن كل حر وعبد صغير أو كبير نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير » رواه ثعلبة بن صعب العدوي أو صعب العدري رضي الله تعالى عنه . وبمثله يثبت الوجوب لعدم القطع وشرط الحرية ليتحقق التملك والإسلام ليقع قربته . واليسار لقوله

عن عبد الله بن ثعلبة قال « خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس قبل يوم الفطر بيوم أو يومين فقال : آذوا صاعا من بر أو قمح بين اثنين . أو صاعا من تمر أو شعير عن كل حرّ وعبد صغير أو كبير » وهذا سند صحيح . وفي غير هذه من أين جاء بالراء ، هذا على أن مقصود المصنف الاستدلال به على نفس الوجوب لا على قدر الواجب وهو حاصل على كل حال ؛ وسيأتي استدلاله في قدره بحديث آخر . ومما يستدل به على الوجوب ما استدلل به الشافعي رحمه الله على الإقراض وهو حديث ابن عمر في الصحيحين « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل حرّ أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين » . فإن حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية في كلام الشارع متعين مالم يقم صارف عنه . والحقيقة الشرعية في الفرض غير مجرد التقدير خصوصا وفي لفظ البخاري ومسلم في هذا الحديث أنه عليه الصلاة والسلام « أمر بزكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير » قال ابن عمر : فجعل الناس عدله مدين من حنطة ومعنى لفظ فرض هو معنى أمر أمر إيجاب . والأمر الثابت بظني إنما يفيد الوجوب فلا خلاف في المعنى . فإن الافتراض الذي يثبتونه ليس على وجه يكفر جاحده فهو معنى الوجوب الذي نقول به . غاية الأمر أن الفرض في اصطلاحهم أعم من الواجب في عرفنا فأطلقوه على أحد جزأيه ، ومنه ما في المستدرك وصححه عن ابن عباس « أنه عليه الصلاة والسلام أمر صارخا يبطن مكة ينادي أن صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم صغير أو كبير حرّ أو مملوك » الحديث : فإن قلت : ينبغي أن يراد بالفرض ما هو عرفنا للإجماع على الوجوب . فالجواب : أن ذلك إذا نقل الإجماع تواترا ليكون إجماعا قطعيا أو أن يكون من ضروريات الدين كالنجس عند كثير ، فأما إذا كان إنما يظن الإجماع ظنا فلا ، ولذا صرحوا بأن منكر وجوبها لا يكفر فكان المتيقن الوجوب بالمعنى العرفي عندنا ، والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وشرط الحرية ليتحقق التملك) إذ لا يملك إلا المالك ولا ملك لغير الحرّ فلا يتحقق منه الركن . وقول الشافعي أنها على العبد ويتحملة السيد ، ليس بذلك لأن المقصود الأصلي من التكليف أن يصرف المكلف نفس منفعة المالكه وهو الرب تعالى ابتلاء له لتظهر طاعته من عصيانه . ولذا لا يتعلق التكليف إلا بفعل المكلف ، فإذا فرض كون المكلف لا يلزمه شرعا صرف تلك المنفعة التي هي فيما نحن فيه فعل الإعطاء ، وإنما يلزم شخصا آخر لزم انتفاء الابتلاء الذي هو مقصود التكليف في حق ذلك المكلف ، وثبت الثابتة بالنسبة إلى ذلك الآخر لا يتوقف على الإيجاب على الأول لأن الذي له ولاية الإيجاد والإعطاء تعالى يمكن أن يكلف ابتداء السيد بسبب عبده الذي ملكه له من فضله ، فوجب لهذا

يسكنها وأخرى لا يسكنها ويؤجرها أو لا يؤجرها يعتبر قيمتها في الفنى حتى لو كانت قيمتها مائتي درهم وجب عليه صدقة الفطر . وقوله (وعبيده) يعنى التي للخدمة فإن التي تكون للتجارة فيها الزكاة ، وقوله (صغير أو كبير) صفتان لعبد ، ولا يجوز أن يكونا صفتين لحرّ وعبد لأنه لا تجب صدقة الفطر عن ولده الكبير ، وفي الحديث بيان لوجوبها وسبب وجوبها وشرطها ومقدار الواجب وبيان من تجب عليه ومن تجب عنه : وقوله (رواه ثعابة بن صعب العدوي أو صعب العدري) قال الإمام حميد الدين الزهريري رحمه الله : النهرى يعنى بالعين

عليه الصلاة والسلام « لاصدقة إلا عن ظهر غنى » وهو حجة على الشافعى رحمه الله في قوله : تجب على من يملك زيادة عن قوت يومه لنفسه وعياله ، وقدّر اليسار بالنصاب لتقدير الغنى في الشرع به فاضلا عما ذكر من الأشياء

الدليل العقلى ، وهو لزوم انتفاء مقصود التكليف الأول أن يحمل ما ورد من لفظ على في نحو قوله على كل حرّ وعبد على معنى عن كقوله :

إذا رضيت على بنو قشير لعمر الله أعجبني رضاها

وهو كثير . ويترد بعد ألفاظ وهي خفى على ، وبعد على . واستحال على . وغضب على . كلها بمعنى غنى ، هذا ولم يحنى شئ من ألفاظ الروايات بلفظ عن كى لا ينافيه الدليل العقلى ، فكيف وفى بعض الروايات صرح بها على ما قدمناه بالسند الصحيح من حديث ثعلبة : على أن المتأمل لا يخفى عليه أن قول القائل : كلف بكنا ، ولا يجب عليه فعلة يجر إلى التناقض فضلا عن انتفاء الفائدة بأدنى تأمل (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لاصدقة إلا عن ظهر غنى ») رواه الإمام أحمد في مسنده حدثنا يعنى بن عبيد حدثنا عبد الملك عن عطاء عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاصدقة إلا عن ظهر غنى ، واليد العليا خير من اليد السفلى ، وأبدأ بمن تعمل » وذكره البخارى في صحيحه تعليقا في كتاب الوصايا مقتصرًا على الجملة الأولى فقال : وقال النبي صلى الله عليه وسلم « لاصدقة إلا عن ظهر غنى » وتعليقاته المجزومة لما حكم الصحة . ورواه مرة مسندا بغير هذا اللفظ ، ولقطة الظاهر مقحمة كظهور القلب ، وظهور الغيب في المغرب (وهو حجة على الشافعى رحمه الله في قوله تجب على من يملك زيادة على قوت يومه لنفسه وعياله) وما روى أحمد حدثنا عفان قال : سألت حماد بن زيد عن صدقة الفطر ، فحدثني عن نعمان بن راشد عن الزهرى عن أبي ثعلبة بن أبي صعير عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أدوا صاعا من قمح أو صاعا من بر - شك حماد - عن كل اثنين صغير أو كبير ذكرا أو أنثى حرّ أو مملوك غنى أو فقير ، أما غنيكم فيزكيه الله ، وأما فقيركم فيرد الله عليه أكثر مما يعطى » فقد ضعفه أحمد بالنعمان بن راشد وجهالة ابن أبي صعير ، ولو صح لايقاوم ما رويناه في الصحة مع أن مالا ينضبط كثرة من الروايات المشتبهة على التقسيم المذكور ليس فيها الفقير فكانت تلك رواية شاذة فلا تقبل خصوصا مع نبو عن

والذال المعجمة أصبح منسوب إلى بنى عنزة اسم قبيلة . والعدوى منسوب إلى عدى وهو جدّه . وأهل الحديث يقولونه كنية أبي صعير العدوى . وقوله « لاصدقة إلا عن ظهر غنى » أى صادرة عن غنى : فالظاهر فيه مقحم كما في ظهر القلب وظهور الغيب (وهو) أى الحديث (حجة على الشافعى في إيجابه على من يملك الزيادة على قوت يومه لنفسه وعياله) استدلالا بما ذكر في آخر حديث ابن عمر رضى الله عنهما غنى أو فقير . لأنه محمول إما على ما كان في الابتداء ثم انتسخ بقوله عليه الصلاة والسلام « إنما الصدقة ما كان عن ظهر غنى » وإما على الندب لأنه قال في آخره « أما غنيكم فيزكيه الله ، وأما فقيركم فيعطيه الله أفضل مما أعطى » . وقوله (وقدّر اليسار بالنصاب)

(قوله ثم انتسخ بقوله صلى الله عليه وسلم « إنما الصدقة ما كان عن ظهر غنى ») أقول : فيه بحث ، فإن النسخ لا يثبت إلا بتأخر تاريخ الذى يدعى أنه نسخ ولم يعلم ، ثم أقول : لم لا يجوز أن يراد بالصدقة الزكاة دفعا للتعارض وقد مر نظيره من الشارح (قوله وإما على الندب ، لأنه قال في آخره « أما غنيكم فيزكيه الله ، وأما فقيركم فيعطيه الله أفضل مما أعطى ») أقول : ليس فيه ما يثبت الوجوب مع أن صدره

لأنها مستحقة بالحاجة الأصلية . والمستحق بالحاجة الأصلية كالمعذور ولا يشترط فيه الغنى . ويتعلق بهذا النصاب حرمان الصدقة ووجوب الأضحية والفطرة . قال (يخرج ذلك عن نفسه) لحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر على الذكر والأنثى » الحديث (و) يخرج عن (أولاده الصغار) لأن السبب رأس يمونه ويلى عليه لأنها تضاف إليه يقال زكاة الرأس ، وهى أمانة السببية ،

قواعد الصدقات والحديث الصحيح عنها (قوله ويتعلق بهذا النصاب الخ) ومما يتعلق به أيضا وجوب نفقة ذوى الأرحام ، وتقدم تحقيق هذا النصاب ، وحديث فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر قدمناه أول الباب (قوله والسبب رأس يمونه ويلى عليه) المفيد لسببية الرأس المذكور لفظ « عن » فى قوله « عن كل حر » وعبد صغير أو كبير ذكر أو أنثى « وكذا لفظ « على » بعد ما قامت الدلالة على أن المراد به معنى عن استغنائه منه أن هذه صدقة تجب على الإنسان بسبب هؤلاء ، والقطع من جهة الشرع أنه لا يجب عن لم يكن من هؤلاء فى موته ولولايته . فإنه لا يجب على الإنسان بسبب عبد غيره ولولده . وفى رواية الدارقطنى حديث ابن عمر قال فى آخره « ممن تمونون » ولومان صغيرا لله تعالى لا لولاية شرعية له عليه لم يجب أن يخرج عنه إجماعا فلزم أنهم السبب إذا كانوا بذلك الوصف . والمتصنف استدلل عليه بالإضافة فى قولهم زكاة الرأس وتماهه موقوف على كونه دائما التركيب مسموعا من صاحب الشرع لأن السببية لا تثبت إلا بوضعه أو من أهل الإجماع . وبما ذكر فى ضمن تأويل الإضافة فى قولهم : زكاة الرأس أو صدقة الفطر بأنها إلى الشرط لما أوجب من تعدد الواجب عند اتحاد اليوم وتعدد الرأس ، فإنه يقتضى اعتبار الشارع السببية للرأس . وأورد عليه أنه معارض بتعدد الواجب مع اتحاد الرأس وتعدد الوقت باعتبار تكرر السنين ، فلو كان السبب الرأس لم يتكرر عند تكررها ، كالحج لما أخذ سببه وهو البيت لم يتكرر بتكرر السنين . وأجيب بمنعه وإسناده بتكرر الواجب مع اتحاد السبب وتكرر الوقت فى الزكاة . فإن السبب فيها المال . والجواب : أن المال لم يعتبر سببا إلا باعتبار انقضاء ولو تقديرا ، والتماء بتكرر نظرا إلى

ظاهر . وقوله (ولا يشترط فيه الغنى) أى لا يشترط أن يكون النصاب بمال تام لأنها وجبت بالقدره المسكنة . والغنى إنما يشترط فيما يكون وجوبه بالقدره الميسرة كالزكاة على ما عرف فى الأصول . وقوله (ويتعلق بهذا النصاب) يشير إلى وجود نصب قبل وهى ثلاثة : نصاب يشترط فيه الغنى تتعلق به الزكاة ومائر الأحكام المتعاقبة بالمال وقد تقدم بيانه . ونصاب يجب به أحكام أربعة : حرمة الصدقة ، ووجوب الأضحية . وصدقة الفطر . ونفقات الأقارب . ولا يشترط فيه الغنى لا بالتجارة ولا بالحول . ونصاب يثبت به حرمة السؤال وهو ما إذا كان عنده قوت يومه عند بعض . وقال بعضهم : أن يملك خمسين درهما . وقوله (يخرج ذلك) أى المقدار المذكور (عن نفسه لحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال : فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر على الذكر والأنثى) والحر والماوك صاعا من تمر أو صاعا من شعير فعلى الناس به نصف صاع من بر . وقوله (لأن) السبب رأس يمونه ويلى عليه لأنه يضاف إليه يقال زكاة الرأس وهى أى الإضافة (أمانة السببية) لأن الإضافة للاختصاص . وأقوى وجوهه إضافة المسبب إلى سببه لخلوته به . فإن قيل : لو كانت الإضافة أمانة السببية

فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث (قوله على ما عرف فى الأصول) أقول : يعنى فى مباحث الأمر (قوله قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر على الذكر والأنثى) الحديث (أقول : لفظه على فى قوله صلى الله عليه وسلم على الذكر والأنثى يعنى عن كما سيبنى .

والإضافة إلى الفطر باعتبار أنه وقته . ولهذا تعدد بتعدد الرأس مع اتحاد اليوم . والأصل في الوجوب رأسه وهو يموتنه ويلى عليه فيلحق به ماهو في معناه كأولاده الصغار لأنه يموتهم ويلى عليهم (ومما ليكه) لقيام الولاية والموتنة . وهذا إذا كانوا للخدمة ولا مال لصغار . فإن كان لهم مال يؤدى من مالهم عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى تعالى خلافاً لحمد رحمه الله لأن الشرع أجراه مجرى الموتنة فأشبهه النفقة . (ولا يؤدى عن زوجته)

دلياه وهو الحول . فكان السبب وهو المال التام متكرراً لأنه بناء هذا الحول غيره بالنماء الآخر في الحول الآخر ، بل الحق في الجواب أن المدعى أن تضاعف الواجب في وقت واحد عند تعدد شيء دليل سببية المتعدد : وأين هو من التكرار في أوقات متكررة فالثابت هناك واجب واحد في الوقت الواحد مع الشيء الواحد ، فأنى يكون هذا نقضا محجواً للجواب . ثم بعد ذلك اثبات سببية شيء لهذا مثل الاستدلال بالدوران على عليه شيء بلا فرق . وهو غير مرضى عندنا في مسالك العلة . فكنا يجب أن يكون هنا إذ لا فرق ، فالمعول عليه في إثبات السببية حينئذ ما سلكناه من إفادة السمع . ثم إعطاء الضابط بأنه رأس يموتنه ويلى عليه . يلزم عليه خلف الحكم عن السبب في الجدل إذا كانت نوافله صغاراً في عياله . فإنه لا يجب عليه الإخراج عنهم في ظاهر الرواية ، ودفعه بأداء انقضاء جزء السبب بسبب أن ولاية الجدل منتقلة من الأب إليه . فكانت كولاية الوصى غير قوى . إذ الوصى لا يموتنه إلا من ماله إذا كان له مال . بخلاف الجدل إذا لم يكن للصبي مال فكان كالأب فلم يبق إلا مجرد انتقال الولاية ولا أثر له كدستري العبد . ولا يخلص إلا بترجيح رواية الحسن ، أن على الجدل صدقة فطرهم . وهذه مسائل يخالف فيها الجدل الأب في ظاهر الرواية ولا يخالفه في رواية الحسن هذه ، والتبعية في الإسلام وجبر الولاء والوصية لقربة فلان (قوله فيلحق به) هذا بيان حكمة المنصوص يعنى إنما أمر الشارع بالإخراج عن هؤلاء لأنهم في معناه بما قلنا لا أنه إلحاق لإنادة حكمهم . إذ حكمهم ذلك منصوص عليه (قوله يؤدى من مالهم) الأب كالوصى . وكذا يؤدى عن ممالك ابنه الصغير من ماله . وعند محمد لا يؤدى عن ممالكه أصلاً ، والمجنون كالصغير (قوله لأن الشرع أجراه مجرى الموتنة فأشبهه النفقة) هذا دليل قولهما - ونفقة الصغير إذا كان له

لكان الفطر سبباً لإضافتها إليه يقال : صدقة الفطر وليس كذلك عندكم . أجاب بقوله (والإضافة إلى الفطر باعتبار أنه وقته) فكانت إضافة مجازية (ولهذا تعدد) الصدقة (بتعدد الرأس مع اتحاد اليوم فعلم أن الرأس هو السبب دون الوقت فإن قيل : قد يتكرر بتكرر الوقت في السنة الثانية والثالثة وهلم جرا مع اتحاد الرأس ولو كان الرأس هو السبب لما كان الوجوب متكرراً مع اتحادها . أجيب : بأن الرأس إنما جعل سبباً بوصف الموتنة وهي تتكرر بمضي الزمان فصار الرأس باعتبار تكرر وصفه كالمتكرر بنفسه حكماً فكان السبب هو التكرر حكماً . وقوله (والأصل في الوجوب رأسه) ظاهر . وقوله (ومما ليكه) بالجر يتناول العبيد والمديرين وأمهات الأولاد دون المكاتبين على ما سنده . وقوله (فإن كان لهم مال يؤدى من مالهم عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله) وهو استحسان . وقال محمد وهو قول زفر رحمهما الله : وهو القياس لا يؤدى إلا من مال نفسه ، ولو أدى من مال الصغير ضمن لأثر زكاة في الشريعة كزكاة المال . فلا تجب على الصغير ولأثرها عبادة والصغير ليس بأهل لوجوبها . وجه الاستحسان أن الشرع أجراه مجرى الموتنة حيث أوجب على الإنسان من جهة غيره ، فأشبهه النفقة . ونفقة الصغير في ماله إذا كان له مال وكذا يؤدى عن الصغير من ماله فكذلك عن ممالك الصغير والمجنون في ذلك بمنزلة للصغير . قال (ولا يؤدى عن زوجته) وقال الشافعي : يجب على الرجل أن يؤدى صدقة الفطر عن زوجته

لفصول الولاية والمؤنة فإنه لا يليق في غير حقوق النكاح ولا يمتنع في غير الرواتب كالمداواة . (ولا عن أولاد الكبار وإن كانوا في عياله) لانعدام الولاية ولو أدى عنهم أو عن زوجته بغير أمرهم أجزأه استحسانا لثبوت الإذن عادة . (ولا) يخرج (عن مكاتبه) لعدم الولاية ولا المكاتب عن نفسه لفقره . وفي المدبر وأم الولد ولاية المولى ثابتة فيخرج عنها (ولا) يخرج (عن ممالكه للتجارة) خلافا للشافعي رحمه الله فإن عنده وجوبها على العبد ووجوب الزكاة على المولى فلا تنافي . وعندنا وجوبها على المولى بسببه كالزكاة

مال في ماله . فكلنا هذا . والأولى كون المراد نفقة الأقارب لأن وجه قول محمد أنها عبادة والصبي ليس من أهلها كالزكاة وقد وجب إخراج الأب عنه فيكون في ماله ، فيقولان في جوابه . . هي عبادة فيها معنى المؤنة لقوله عليه الصلاة والسلام « أدوا عن تمونون » إذ قد قبلنا هذا الحديث . أو ما قدمناه من قوله عليه الصلاة والسلام « ممن تمونون » في حديث ابن عمر فألحقها بالمؤنة فكانت كنفقة الأقارب تجب في مال الصغير إذا كان غنيا لما فيها من معنى المؤنة وإن كانت عبادة (قوله أجزأه استحسانا) وهو رواية عن أبي يوسف لأنه العادة . والثابت عادة كالثابت بالنص فما فيه معنى المؤنة . بخلاف ما هو عبادة محضة كالزكاة لا تسقط عنها إلا بإذنها صريحا إذ لا يتحقق معنى الطاعة والابتلاء إلا به . وفيه نظر . فإن معنى المؤنة لا ينفى ما فيه من معنى العبادة المتفرعة عن الابتلاء واختيار الطاعة من المخالفة . فإن ادعى أن ذلك تابع في صدقة الفطر منعناه . وقد صرحوا بأن الغالب في صدقة الفطر معنى العبادة . نعم إن أمكن أن يوجه هكذا بأن الثابت عادة لنا كان كالثابت نصا كان أداءه متضمنا اختيارا ونية ، بخلاف الزكاة فإنها لا عادة فيها ، ولو قدر فيها عادة قلنا بالإجزاء فيها أيضا لكنها متنتفة فيها

لقوله صلى الله عليه وسلم « أدوا عن تمونون » . وهو يمون زوجته . ولنا ما ذكره في الكتاب ووجهه : أنه صلى الله عليه وسلم ذكر المؤنة مطلقة ، والمطلق ينصرف إلى الكامل وليس عليه مؤنتها كاملة لأنه لا يمتنع في غير الرواتب كالمداواة ، وكذلك لا بد من الولاية ، وليس له عليها ولاية إلا في حقوق النكاح . (ولا) يؤدي (عن أولاده الكبار وإن كانوا في عياله) بأن يكونوا فقراء زمنى لأنه لا يستحق عليهم ولاية فصاروا كالأجانب . وقوله (ولو أدى عنهم) ظاهر ، وهو استحسان ، والقياس أن لا يصح كما إذا أدى الزكاة بغير إذنها . وجه الاستحسان أن الصدقة فيها معنى المؤنة فيجوز أن تسقط بأداء الغير وإن لم يوجد الإذن صريحا ، وفي العادة أن الزوج هو الذي يؤدي عنها فكان الإذن ثابتا عادة . بخلاف الزكاة فإنها عبادة محضة لا تصح بدون الإذن صريحا (ولا يخرج عن مكاتبه لعدم الولاية) ولأنه لا يمتنع (ولا المكاتب عن نفسه لفقره) لأنه مملوك مالا ، ومن كان كذلك ليس من أهل ملك المال ، وقد قررناه في التقرير على وجه لم نسق إليه فليطلب ثمة . (وفي المدبر وأم الولد ولاية المولى ثابتة) لأنها لانعدام بالتدبير والاستيلاء وإنما تختل المالية ولا عبرة بها ههنا لأنه يؤدي عن نفسه وأولاده الصغار ولا مالية فيهم (ولا يخرج عن ممالكه للتجارة خلافا للشافعي فإن عنده وجوبها على العبد ووجوب الزكاة على المولى) فهما حقان ثابتان في محلين مختلفين (فلا تنافي) بينهما فجاز اجتماعهما (وعندنا وجوبها على المولى بسبب العبد كالزكاة) فلو أوجبناها عليه أدى إلى التقي وهو لا يجوز لإطلاق قوله صلى الله عليه وسلم « لا تقي في الصدقة » والتي مكسور مقصور : أي لا تؤخذ في السنة مرتين . فإن قيل : سبب الزكاة

(نوله لإطلاق قوله صلى الله عليه وسلم « لا تقي في الصدقة ») أقول : يجوز أن يقال على تسليم ثبوت الحديث المراد بالصدقة هي الزكاة المفروضة

فيؤدى إلى الثنى (والعبد بين شريكين لافطرة على واحد منهما) لقصور الولاية والمؤنة في حق كل واحد منهما (وكذا العبيد بين اثنين عند أبي حنيفة رحمه الله) وقالوا على كل واحد منهما ما يخصه من الرعوس دون الأشخاص

ثم الوجه وإلا فلا (قوله فيؤدى إلى الثنى) هو مكسور المثلثة مقصورا ، وأورد عليه أن الثنى عبارة عن تثنية الشيء الواحد وهو منتف لاختلف الواجبين كما وسببا فإنه في الفطر الرأس وفي الزكاة ماليها لا هي نفسها ومحلا ، في الفطر الذمة حتى لا تسقط بعروض الفقر بعد الوجوب . وفي الزكاة المال حتى تسقط به بأن هلك المال فلا ثنى على أنه لو كان لزم قبوله بعد لزومه شرعا بشبوته بالدليل الموجب للزكاة مطلقا ، والدليل الموجب للفطرة مطلقا وعدم ثبوت نافية . وقيل في الوجه غير ما ذكر المصنف وهو أن الانتفاء لانتهاء السبب لأنه ليس رأسا أعد للمؤنة بل من ضرورة بقائه فيحصل مقصوده من الربيع في التجارة . ولا يخفى أنه لم يبق الدليل سوى على أن السبب رأس يمونه الخ لا يفيد كونه أعد لأن يمان غاية ما في الباب أن الرأس الواحد جعلت سببا في الزكاة باعتبار ماليها وفي صدقة أخرى باعتبار معنى المؤنة والولاية عليه ولا مانع من ذلك (قوله لقصور الولاية والمؤنة) يعني أن السبب هو رأس عليه مؤنته . لأن المفاد بالنص من قوله « ممن تمنون » ممن عليكم مؤنته . وليس على كل منهما مؤنته . بل بعضها وبعض الشيء ليس إياه . ولا سبب إلا هذا فعند انتفائه يبقى على العدم الأصلي لا أن العدم يؤثر شيئا (قوله وقالوا) هذا بناء على كون قول أبي يوسف كقول محمد بل الأصح أن قوله مع أبي حنيفة ، ثم أبو حنيفة مر على أصله من عدم جواز قسمة الرقيق جبرا ولم يجتمع لواحد ما يسمى رأسا . ومحمد مر على أصله من جواز ذلك ، وأبو يوسف مع محمد في القسمة ، ومع أبي حنيفة في صدقة الفطر ، لأن ثبوت القسمة بناء على الملك وصدقة الفطر باعتبار المؤنة ولا ولاية باعتبار الملك ، ولذا تجب عن الولد ولا ملك ولا تجب عن الأب مع الملك فيه ، ولو سلم فجواز القسمة ليس علة تامة لثبوتها ، وكلامنا فيما قبلها وقبلها لم يجتمع في ملك أحد رأس كامل . وقد قيل : إن الوجوب عند محمد على العبد وفيه نظر . فإنه لو كان لم يختلف الحال بين العبيد والعبد الواحد فكان

فيهم المالية وسبب الصدقة مؤنة رعوسهم ومحل الزكاة بعض النصاب ، ومحل الصدقة الذمة ، فإذا هما حقان مختلفان سببا ومحلا فلا يؤدى إلى الثنى لأن الثنى عبارة عن تثنية الشيء الواحد وهما شيان فكانا كنفقة عبيد التجارة مع الزكاة . أوجب بأن الشرع بنى هذه الصدقة على المؤنة فقال : « أدوا عن تمنون » وهذه العبد معلقة للتجارة لا للمؤنة . والنفقة التي يفرضها فيهم لطلب الزيادة منهم فتكون ساقطة العبرة بحكم القصد ، ألا ترى أن المضارب يملك هنا الاتفاق وهو غير مأذون إلا بالتجارة ، وإذا سقطت المؤنة حكما في مال التجارة أشبه السقوط حقيقة ، ولو سقطت حقيقة بالإباق أو الغصب أو الكتابة سقطت الصدقة لعدم المؤنة فكذا هذا . فعلم بهذا أن سقوط صدقة الفطر ههنا لزوال سبب الوجوب وهو المؤنة لا لنتاف بين الواجبين . وقوله (والعبد بين شريكين لافطرة على واحد منهما لقصور الولاية والمؤنة في حق كل واحد منهما) وقد تقدم أن الولاية والمؤنة الكاملتين سبب ولم يوجد . وقوله (وكذا العبيد بين اثنين) يعني لا تجب الصدقة (عند أبي حنيفة وقالوا على كل واحد ما يخصه من الرعوس دون الأشخاص) أى الكسور حتى لو كان بينهما خمسة أعيد يجب على كل واحد منهما صدقة الفطر عن

كما سبق من الشارح مظه دفعا لعارض بينه وبين إطلاق حديث الفطرة (قوله ومحل الصدقة الذمة) أقول : حتى لا تسقط بعروض الفقر بعد الوجوب (قوله أوجب بأن الشرع بنى الخ) أقول : جواب بتفسير الدليل .

بناء على أنه لا يرى قسمة الرقيق وهما يريانهما . وقيل هو بالإجماع لأنه لا يجتمع النصيب قبل القسمة فلم تَمْ الرقبة لكل واحد منهما (ويؤدى المسلم الفطرة عن عبده الكافر) لإطلاق ما رويناه ولقوله عليه الصلاة والسلام في حديث ابن عباس رضى الله عنهما « أدوا عن كل حرّ وعبد يهودى أو نصرانى أو مجوسى » الحديث ولأن السبب قد تحقق والمولى من أهله .

يجب على سيدى العبد الواحد . ولا يجب على سيد العبد الكافر كقول الشافعى . وعن هذا قيل : هو أغنى عدم الوجوب على واحد من الشريكين فى العبيد بالإجماع أى بالاتفاق . ولو كان لهما جارية مشتركة فجاءت بولد فادّعىاه أو ادّعىا لقيط لا يجب عليهما عن الأم لما قلنا وتجب عن الولد على كل منهما فطرة كاملة عند أبى يوسف لأن البتة ثابتة من كل منهما كلا إذ تبوت النسب لا يتجزأ . ولخذا لو مات أحدهما كان ولدا للباقي منهما . وقال محمد : عليهما صدقة واحدة لأن الولاية لهما والمؤنة عليهما فكذا الصدقة لأنها قابلة للتجزئ . والمؤنة . ولو كان أحدهما وسرا والآخر معسرا أو ميتا فعل الآخر صدقة تامة عندهما . ولو كان له عبد أبى أو مأسور أو مغضوب مجحود ولا يئنه فحلف الغاصب فعاد الأبى : ورد المغضوب بعد يوم الفطر كان عليه صدقة ماضى . . ويؤدى عن عبده الموهون إذا كان فيه وفاء . يعنى وله نصاب . وعن أبى يوسف ليس عليه أن يؤدى حتى يفتكه فإذا أفتكه أعطى لما مضى . ويجب عليه فطرة عبده المستأجر والمأذون . وإن كان مستغرقا بالدين . ولا تجب عن عبد عبده المأذون لأنه إذا كان على المأذون دين لا يملك المولى عبده . وإن لم يكن فهو للتجارة . فلو اشتراه المأذون للخدمة ولا دين عليه فى المولى فطرته . فإن كان عليه دين فعل الخلاف فى ملك المولى للإكساب وعدمه وفى العبد الموصى بخدمته على مالك الرقبة . وكذا العبد المستعار والوديعة والخبانى علما أو خطأ . وما وقع فى شرح الكنز . والعبد الموصى برقبته لإنسان لا تجب فطرته من سهو القلم . ولو بيع العبد بيعا فاسدا فمر يوم الفطر قبل قبضه ثم قبضه المشتري وأعتقه فالفطرة على البائع : وكذا لو مر يوم الفطر وهو مقبوض المشتري . ثم استرده البائع . فإن لم يسترده وأعتقه المشتري أو باعه فالصدقة على المشتري لتقرر ملكه (قوله لإطلاق ما رويناه) استدلت

العبدين ولا تجب عن الخامس . أبو حنيفة مرّ على أصله فإنه لا يرى قسمة الرقيق جبرا فلا يملك كل واحد منهما ما يسمى عبدا . ومحمد كذلك فإنه يرى قسمة الرقيق جبرا . وباعتبار القسمة ملك كل واحد منهما فى البعض متكامل . وإلحاق أبى يوسف بمحمد ههنا يخالف لما ذكره فى المبسوط حيث قال : فإن كان بينهما مالمالك للخدمة فعل قول أبى حنيفة لا يجب على واحد منهما صدقة الفطر عنهم . وعند محمد يجب على كل واحد منهما الصدقة فى حصته إذا كانت كاملة فى نفسها . ومذهب أبى يوسف مضطرب . والأصح أن قوله كقول أبى حنيفة وعذره أن القسمة تنبئ على الملك . فأما وجوب الصدقة فينبئ على الولاية والمؤنة لا على الملك حتى تجب الصدقة فيما لا ملك فيه كالأولد الصغير . وليس لواحد منهما ولاية كاملة على شيء من هذه الرءوس كما تقدم ووجه قوله : إذا كان كقول محمد هو ما ذكره فى الكتاب (وهما يريانهما وقيل هو بالإجماع) أى عدم وجوب الفطرة فى العبيد بين اثنين بإجماع عاماننا الثلاثة لأنه لا يجتمع نصيب كل واحد من الشريكين قبل القسمة فلا تَمْ الرقبة لكل واحد من الشريكين . وقوله (ويؤدى المسلم الفطرة) أى صدقة الفطر (عن عبده الكافر لإطلاق ما رويناه) من حديث ثعلبة فى أول الباب وهو قوله عليه الصلاة والسلام « أدوا عن كل حرّ وعبد » (ولقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما « أدوا عن كل حرّ وعبد يهودى أو نصرانى أو مجوسى » الحديث : ولأن السبب قد تحقق) وهو رأس يموه بولايته عليه (والمولى من أهله) أى من أهل الوجوب . لا بنقال إضمار قبل

وفيه خلاف الشافعي رحمه الله لأن الوجوب عنده على العبد، وهو ليس من أهله، ولو كان على العكس فلا وجوب بالاتفاق . (ومن باع عبداً وأحدهما بالخيار ففطرته على من يصير له) معناه إذا مر يوم الفطر والخيار باق، وقال زفر رحمه الله : على من له الخيار لأن الولاية له . وقال الشافعي رحمه الله : على من له الملك لأنه من وظائفه كالنفقة . ولنا أن الملك موقوف

بأمرين ثانيهما ضعيف عند أهل النقل فيقول الأول سالما . أما الحديث فهو ما رواه الدارقطني عن ابن عباس عنه عليه الصلاة والسلام « أدوا صدقة الفطر عن كل صغير وكبير ذكر أو أنثى يهودى أو نصرانى حرّ أو مملوك نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو شعير » وهو ضعيف بل عدّ في الموضوعات من قبل سلام الطويل فإنه مملوك مرمى بالوضع وقد تفرد بهذه الزيادة ولغة محيى لم تعلم مروية . وأما الآخر فإن الإطلاق في العبد في الصحيح يوجبها في الكافر والتقييد في الصحيح أيضا - بقوله من المسلمين - لا يعارضه لما عرف من عدم حمل المطلق على التقييد في الأسباب لأنه لا تراحم فيها فيمكن العمل بها فيكون كل من التقييد والمطلق سببا بخلاف ورودها في حكم واحد . وكل من قال بأن أفراد فرد من العام لا يوجب التخصيص يلزمه أن يقول إن تعليق الحكم بمطلق ثم تعليقه بعينه بمقيد لا يوجب تقييد ذلك المطلق بأدنى تأمل . نعم إذا لم يمكن العمل بها صير إليه ضرورة (قوله وأحدهما بالخيار) أو كان الخيار لما ومر يوم الفطر والخيار باق يجب على من يصير العبد له فإن تم البيع فعلى المشتري وإن نسخ فعلى البائع . وقال زفر : يجب على من له الخيار كفيما كان لأن الولاية له .

الذكر لأن الشهرة قائمة مقام الذكر (وفيه خلاف الشافعي لأن الوجوب عنده على العبد وهو ليس من أهله) أى من أهل الوجوب : وهو يستدل لإثبات هذا الأصل بحديث ابن عمر رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم « فرض صدقة الفطر على كل حرّ وعبد » فإن كلمة « على » للإيجاب ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « أدوا عن مخونون » فإن الوجوب على من خوطب بالأداء وهم الموالى . وكلمة « على » في حديث ابن عمر بمعنى عن كما في قوله تعالى - إذا اكْتَالُوا على الناس يستوفون - أى عن الناس (ولو كان على العكس فلا وجوب بالاتفاق) أما عندنا فظاهر لأن المولى ليس بأهل للوجوب عليه ولا للأداء . وأما عنده فلأن تحمل المولى عن مملوكه يستدعى أعلية أداء العباد والكافر ليس بأهل له . والوجوب عنده باعتبار تحمل المولى الأداء عنه : فإذا انعدم ذلك في حق المملوك لم يجب أصلا (ومن باع عبداً وأحدهما بالخيار ففطرته على من يصير له) حتى إذا تم البيع فعلى المشتري . وإن انتقض فعلى البائع . وقوله (معناه إذا مر يوم الفطر والخيار باق) قال الإمام حميد الدين الضرير رحمه الله في شرحه : هذا من قبيل إطلاق اسم الكل وإرادة البعض لأن مضى كل يوم الفطر ليس بشرط (وقال زفر على من له الخيار) لأن سبب الصدقة الولاية الكاملة والولاية الكاملة لمن له الخيار . لأنه إن أجازته ثم وإن لم يجزه انسخ (وقال الشافعي : على من له الملك) وهو المشتري ، فإن مذهبه أن خيار الشرط لا يبعث الملك للمشتري كخيار العيب كذا في النهاية (لأنه) أى لأن صدقة الفطر بمعنى التصديق (من وظائفه) أى الملك وما هو كذلك فإنه على المالك (كالنفقة) فإنها في مدة الخيار على المالك (ولنا أن الملك موقوف) يعنى مسلما أنها وظيفة الملك

(قال المصنف : ولنا أن الملك موقوف) أقول : وهذا لا يكون جوابا عما قاله زفر رحمه الله ، والجواب عنه أن يقال : وكذا الولاية موقوفة فيخرج الجواب حينئذ عما قاله زفر رحمه الله .

لأنه لو ردّ يعود إلى قديم ملك البائع ولو أجزى ثبت الملك للمشتري من وقت العقد فيتوقف مايتى عليه بخلاف النفقة لأنها الحاجة الناجزة فلا تقبل التوقف ، وزكاة التجارة على هذا الخلاف .

(فصل في مقدار الواجب ووقته)

(الفطرة نصف صاع من بر أو دقيق أو سويق أو زبيب أو صاع من تمر أو شعير) وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : الزبيب بمنزلة الشعير ، وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ، والأول رواية الجامع الصغير ،

والزوال في اختياره فلا يعتبر في حكم عليه كالقمح إذا سافر في نهار رمضان حيث لا يباح له الفطر في ذلك اليوم لأن إنشائه باختياره فلا يعتبر . وقال الشافعي : على من له الملك لأنه من وظائفه كالنفقة . ولنا أن الملك والولاية موقوفان فيتوقف مايتى عليهما ، ألا يرى أنه لو فسخ يعود إلى قديم ملك البائع ولو أجزى يستند الملك للمشتري إلى وقت العقد حتى يستحق به الزوائد المتصلة والمفصلة . وزكاة التجارة على هذا بأن اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم الحول في مدة الخيار فعندنا يضم إلى من يصير له إن كان عنده نصاب فيزيك مع نصابه ، ولو لم يكن في البيع خيار ، ولم يقبضه المشتري حتى مضى يوم الفطر فقبضه فالفطرة على المشتري ، ولو مات قبل قبضه لاصدقة على واحد منهما لقصور ملك المشتري وعوده إلى البائع غير منتفع به فكان كالأبق بل أشد ، ولو رده قبل القبض بخيار عيب أو رؤية بقضاء أو غيره فعلى البائع لأنه عاد إليه قديم ملكه منتفعا به وبعد القبض على المشتري ، لأنه زال ملكه بعد تمامه وتأكله .

(فصل في مقدار الواجب ووقته)

(قوله أو دقيق أو سويق) أى دقيق البر وسويقة ، أما دقيق الشعير وسويقه فمعتبر بالشعير (قوله وهو رواية عن أبي حنيفة) رواها الحسن عنه وصححها أبو اليسر لما ثبت في الحديث من تقديرها بصاع كما ستقف

لكن الملك موقوف (لأنه لو ردّ لعاد إلى قديم ملك البائع ولو أجزى ثبت الملك للمشتري من وقت العقد) وكل ما كان موقوفاً فالمتى عليه كذلك لأن التردد في الأصل يستلزم التردد في القبرع (بخلاف النفقة) فلأنها وإن كانت تنبى على الملك لكنها تثبت (للحاجة الناجزة) أى الواقعة في الحال (فلا تقبل التوقف) ، وهذا الجواب بطريق التفرز لاجبج الواقع فلأنها لو كانت وظيفة الملك لما وجبت عليه عن نفسه وأولاده الصغار ، (وزكاة التجارة على هذا الخلاف) يعنى إذا كان لرجل عبد للتجارة فباعه بعروض التجارة على أنه بالخيار فحال الحول والخيار باق فزكاته على من يصير الملك له ، أو على من له الخيار ، أو على من له الملك لأن العروض بدل العبد ، وحولان الحول على البذل كحولانه على المبدل كذا نقل عن حيد الدين الضرير . وقيل : صورته رجلان لأحدهما عشرون دينارا ولآخر عرض يساويه في القيمة ومبدأ حولهما على السواء ، ففي آخر الحول باع صاحب العرض عرضه من الآخر بشرط الخيار له أو للمشتري ، فازداد قيمة العرض في مدة الخيار قبل تمام الحول ، ثم تم الحول ، فإن تقرر الملك للبائع يجب عليه بمحة الزيادة شيء وإن تقرر للمشتري يجب عليه ذلك أيضا عندنا .

(فصل في مقدار الواجب ووقته)

لما ذكر وجوب صدقة الفطر وشروطه ومن تجب عليه ومن تجب عنه شرع في بيان مايرئى به صدقة الفطر

(فصل في مقدار الواجب ووقته)

وقال الشافعي : من جميع ذلك صاع لحديث أبي سعيد الخدري رضى الله عنه قال : كنا نخرج ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولنا ما رويناه وهو مذهب

عليه عن قريب ، ودفع الخلاف بينهم بأن أبا حنيفة إنما قال ذلك لعزة الزبيب في زمانه كالخنطة لا يقوى لأن المنصوص على قدر فيه لا ينقص عن ذلك القدر فيه نفسه بسبب من الأسباب (فوله لحديث أبي سعيد) اعلم أن الأحاديث والآثار تعارضت في مقدار الخنطة ولا بأس بسوق نبذة منها لنظرك على الحال ، أما ما من طرفنا فسيأتي من كلام المصنف ، وأما ما من طرف المخالف لنا فحديث أبي سعيد كنا نخرج إذ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر عن كل صغير وكبير حر أو مملوك صاعاً من طعام أو صاعاً من أقط . أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب . فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية حاجاً أو معتمراً ، فكلّم الناس على المنبر فكان فيما كلم به الناس أن قال : إني أرى أن مدين من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر ، فأخذ الناس بذلك . قال أبو سعيد : أما أنا فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه . رواه الستة مختصراً ومطولاً . وجه الاستدلال بلفظة طعام فإنها عند الإطلاق يتبادر منها البر ، وأيضاً فقد عطف عليه هنا التمر والشعير وغيرها فلم يبق مراده منه إلا الخنطة . ولأنه أنى أن يخرج نصف صاع منه وقال : لا أزال أخرجه كما كنت أخرجه ، فدل أنه كان يخرج منه صاعاً . وأيضاً وقع في رواية الحاكم عنه صاعاً من خنطة ، وأخرج الحاكم أيضاً عن عياض بن عبد الله قال : قال أبو سعيد : وذكر عنده وصدة الفطر فقال : لا أخرج إلا ما كنت أخرجه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير . فقال له رجل : أو مدين من قمح فقال : لا تلك قيمة معاوية لا أقبلها ولا أعمل بها وصحة . وأخرج أيضاً عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من بر . الحديث وصحة . وأخرج الدارقطني عن مبارك بن فضالة عن أيوب إلى ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام فرض على الذكر والأنثى والحر والعبد صدقة رمضان صاعاً من تمر أو صاعاً من طعام . وأخرج الطحاوي في المشكل عن ابن شاذب عن أيوب يبلغ به إلى ابن عمر فرض عليه الصلاة والسلام صدقة الفطر إلى أن قال : أو صاعاً من بر ، قال : ثم عدل الناس نصف صاع من بر بصاع مما سواه . وأخرج الحاكم عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم حض على صدقة رمضان على كل إنسان صاع من تمر أو صاع من شعير أو صاع من قمح . وأخرج الدارقطني عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : أمرنا عليه الصلاة والسلام أن نعطي صدقة رمضان عن الصغير والكبير والحر والمملوك صاعاً من طعام ، من أدّى برا قبل منه ، ومن أدّى شعيراً قبل منه . الحديث ، وأخرج أيضاً عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جدّه قال : فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر وفيه أو صاعاً من طعام . وأخرج نحوه عنه عليه الصلاة والسلام من حديث مالك بن أوس بن الحدثان عن أبيه قال : قال عليه الصلاة والسلام : أخرجوا زكاة الفطر صاعاً من طعام . قال : وطعامنا يومئذ البر والتمر والزبيب والأقط . وأخرج الحاكم عن الحرث بن علي رضى الله عنه عنه عليه الصلاة والسلام : في صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حر أو عبد صاع بر أو صاع من تمر . (قال المصنف رحمه الله : ولنا ما رويناه (خ) يريد ما تقدم من حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعيّر . وقد قلنا بعض طرقه الصحيحة : وأنه

وقدره وكلامه واضح . وقوله (لحديث أبي سعيد الخدري) روى عن مروان بن الحكم أنه كتب إلى أبي سعيد الخدري يسأله عن صدقة الفطر فقال : كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من الطعام أو صاعاً من التمر أو صاعاً من الشعير (ولنا ما رويناه) يعني في أول الباب من حديث ثعلبة بن صعيّر (وهو مذهب

جماعة من الصحابة فيهم الخلفاء الراشدون وضوان الله عليهم أجمعين .

يفيد أن الواجب نصف صاع من بر . والجواب عما أورد . أما الأخير فالحرث لا يحتاج به مع أنه قد رواه الدارقطني على خلاف ذلك ، ففي روايته أو نصف صاع ، وروى عبد الرزاق والطحاوي عن علي قال : صدقة القطر على من جرت عليه فتقتل نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر فاندفع . وأما ما يليه فضعيف جدا بعمر بن محمد بن صهبان مروي . قاله النسائي والرازي والدارقطني . وقال ابن معين : لا يساوي فلسا ، وقال أحمد : ليس بشيء فاندفع . وأما ما يليه فضعيف جدا بكثير بن عبد الله مجمع على تضعيفه . ونفس الشافعي قال : فيه ركن من أركان الكذب فاندفع . وأما ما يليه فمتقطع لأن ابن سيرين لم يسمع من ابن عباس شيئا ، وقال أبو حاتم فيه حديث منكر وهم يضعفون بمثل هذا . وأما ما يليه ففيه سفيان بن حسين اختاف فيه : قال الدارقطني : والأكثر على تضعيفه في الرواية عن الزهري ، وقد روى هذا الحديث عن الزهري . وأما ما يليه فقال الطحاوي : لا يعلم أحدا من أصحاب أيوب تابع ابن شاذب على زيادة البر فيه . وقد خالفه حماد بن زيد وحماد بن سلمة عن أيوب وكل منهما حجة عليه فكيف وقد اجتمعا . وأيضا ففي حديثه ما يدل على خطئه وهو قوله : ثم عدل الناس نصف صاع من بر بصاع مما سواه ، فكيف يجوز أن يعدلوا صنفا مفروضا ببعض صنفا مفروض منه . وإنما يجوز أن يعدل المفروض بما ليس بمفروض اه . لكن قد تابعه مبارك بن فضالة عن أيوب في رواية الدارقطني . وهي التي تلي رواية الطحاوي فيها كتبناه مع عدم ذكر تلك الزيادة الموجبة للنساق ، لكن مباركا لا يعدل حماد بن سلمة فإنه اختلف فيه ، ضعفه أحمد والنسائي ، ووثقه عفان ويحيى بن سعيد ، وقال أبو زرعة : يدلس كثيرا فإذا قال : حديثنا فهو ثقة . والذي رأته دكنا عن مبارك بن فضالة عن أيوب . وأما ما يليه : أعني رواية الحاكم عن ابن عمر ففيه سعيد بن عبد الرحمن ، ضعفه ابن حبان ، لكن وثقه ابن معين ، وأخرج له مسلم في صحيحه إلا أنه مع ذلك كان يهيم في الشيء كما قال ابن عدى ، وحديثه ، هذا عن ابن عمر يدل على الخطأ فيه ، لا أعني بخطئه ، بل الله أعلم بمنشئه ما اتفق عليه البخاري ومسلم عن ابن عمر « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة القطر على الذكر والأنثى والحر والمملوك صاعا من تمر أو صاعا من شعير » فعدل الناس به مدين من حنطة . فصرح بأن مدين من قمح إنما علمه ابن عمر من تعديل الناس به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلا لرفعه . وب نفس هذا رد البيهقي على ما رواه هو والدارقطني عن ابن عمر عنه غايه الصلاة والسلام أنه أمر عمرو بن حزم في زكاة القطر بنصف صاع من حنطة أو صاع من تمر فقال كيف يصح ؟ ورواية الجماعة عن ابن عمر أن تعديل الصاع مدين من حنطة إنما كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأما حديث أبي سعيد فرواية الحاكم فيه صاعا من حنطة ليست صحيحة ، وقد أشار إليها أبو داود حيث قال : وذكر فيه رجل واحد عن ابن علية أو صاع من حنطة وليس محفوظ ، وذكر معاوية بن هشام نصف صاع من بر وهو وهم من معاوية بن هشام أو ممن رواه عنه اه . وقال ابن خزيمة فذكر الحنطة في هذا الخبر غير محفوظ . ولا أدري ممن الوهم ، وقول الرجل له أو مدين من قمح دال على أن ذكر الحنطة أول الخبر خطأ إذ لو كان صحيحا لم يكن لقوله أو مدين من قمح معنى اه . وأما بدون هذه الزيادة كما هو رواية الجماعة فدليل لنا فإنه صريح في موافقة الناس لمعاوية والناس إذ ذاك الصحابة والتابعون . فلو كان عند أحدهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدير الحنطة بصاع لم يسكت ،

جماعة من الصحابة فيهم الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم) قال أبو الحسن الكرخي رحمه الله : لم ينقل عن أحد

وما رواه محمود على الزيادة تطوعاً .

ولم يعول على رأيه أحد ، إذ لا يعول على الرأي مع معارضة النص له فدل أنه لم يحفظ أحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن حضره خلافه ، ويلزمه أن ما ذكر أبو سعيد من قوله « مع بعضهم » من إخراج صاع من طعام لم يكن عن أمر النبي صلى الله عليه وسلم به ولا مع علمه أنهم يفعلونه على أنه واجب ، بل إما مع عدم علمه أو مع وجوده وعلمه بأن فعل البعض ذلك من باب الزيادة تطوعاً ، هذا بعد تسليم أنهم كانوا يخرجون الخنطة في زمانه عليه الصلاة والسلام ، وهو ممنوع ، فقد روى ابن خزيمة في مختصر المسند الصحيح من حديث فضيل بن غزوان عن نافع عن ابن عمر قال : « لم تكن الصدقة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا التمر والزبيب والشعير ولم تكن الخنطة » وما ينادى به ما عند البخاري عن أبي سعيد نفسه : كنا نخرج في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفطر صاعاً من طعام ، قال أبو سعيد : وكان طعامنا يومئذ الشعير والزبيب والأقط والتمر ، فلو كانت الخنطة من طعامهم الذي يخرج لبادر إلى ذكره قبل الكل إذ فيه صريح مستنده في خلاف معاوية ، وعلى « هذا يلزم كون الطعام في حديثه الأول مراداً به الأعم لا الخنطة بخصوصها فيكون الأقط وما بعده فيه عطف الخاص على العام دعا إليه . وإن كان خلاف الظاهر هذا الصريح عنه . ويلزمه كون المراد بقوله لا أزال أخرجه الخ لا أزال أخرج الصاع : أي كنا إنما نخرج مما ذكرته صاعاً وحين كثر هذا القوت الآخر فلما أخرجه منه أيضاً ذلك القدر . وحاصله في التحقيق أنه لم ير ذلك التقويم بل أن الواجب صاع ، غير أنه اتفق أن مائة الإخراج في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان غير الخنطة ، وأنه لو وقع الإخراج منها لأخرج صاعاً ، ثم يبقى بعد هذا كله ما رواه الترمذي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث مندباً ينادى في فجاج مكة : ألا إن صدقة الفطر واجبة على كل مسلم ذكر أو أنثى حر أو عبد صغير أو كبير مدآن من قمح أو صاع مما سواه من الطعام » وقال حسن غريب اه . وهو مرسل ، فإن ابن جريج فيه عن عمرو بن شعيب ولم يسمع منه ، وهو حجة عندنا بجهل ثبوت العدالة والأمانة في المرسل . وما روى الحاكم عن عطاء « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث صارخاً بمكة : إن صدقة الفطر حق واجب مدآن من قمح أو صاع من شعير وتمر » ورواه البزار باللفظ : « أو صاع مما سوى ذلك من الطعام » صححه الحاكم وأعله غيره ييجي بن عباد عن ابن جريج ضعفه العقيلي . وقال الأزدي : منكر الحديث جداً عن ابن جريج . وهو يروى هذا الحديث عن ابن جريج . وما روى الدارقطني عن علي بن صالح عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر صائحاً فصاح أن صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم مدآن من قمح أو صاع من شعير أو تمر » وإعلال ابن الجوزي له بعلي بن صالح ، قال : ضعفه . قال صاحب التتبع : هذا خطأ منه لأنهم أحدا ضعفه ، لكنه غير مشهور الحال عند أبي حاتم . وذكر غيره أنه مكى معروف أحد العباد وكتبته أبو الحسن . وذكر جماعة رويوا عنه منهم الثوري ومعتز بن سليمان وذكره ابن حبان في كتاب الثقات وقال : يعرف اه . فلم يبق في إلا إرسال وهو حجة بانفراده عند جمهور العلماء وعند الشافعي إذا اعتضد بمرسل آخر يروى من غير شيوخ الآخر كان حجة . وقد اعتضد بما قدمناه من حديث الترمذي ، وما رواه أبو داود والنسائي عن الحسن عن ابن عباس أنه خطب في آخر رمضان بالبصرة إلى أن قال « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الصدقة صاعاً من تمر أو

منهم أنه لم يجوز أداء نصف صاع من تمر (وما رواه محمود على الزيادة تطوعاً)

ولهما في الزبيب أنه والتمر يتقاربان في المقصود . وله أنه

شعير أو نصف صاع قمح « الحديث رواه ثقات مشهورون ، إلا أن الحسن لم يسمع من ابن عباس فهو مرسل فإنه يعرف أهل الأصول بعم نحو هذا ، وما رواه أبو داود في مراسيله عن سعيد بن المسيب « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة القنطريون من حنطة » ورواه الطحاوي قال : حدثنا المزني حدثنا الشافعي عن يحيى بن حماد عن الليث بن سعد عن عقيل بن خالد وعبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة القنطريون من حنطة » قال في التنقيح : إسناده صحيح كالشمس . وكونه مرسل لا يضر فإنه مرسل سعيد ومراسيله حجة اه . وقول الشافعي حديث مدني خطأ حمله البيهقي على معنى أن الأخبار الثابتة تدل على أن التعديل بمدني كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اه . وحاصله أنه رجح غيره وإن كان هو صحيحا ، وهو ليس بلازم بل القدر اللازم أن من قال ذلك كما عايناه أو حفر وقت خطبته لم يكن عنده علم من فرض النبي صلى الله عليه وسلم في الحنطة ، وليس يلزم من عدم علم أولئك عنه عليه الصلاة والسلام علمه عنه في الواقع . نعم قد يكون مظنة ذلك لكن ليس بلازم البتة . بل يجب البقاء مع علمه ما لم ينقل وجوده منه عليه الصلاة والسلام على وجه الصحة فيجب قبوله وعلى أنه لا يبعد فإن الأخبار تفيد أن فرضه في الحنطة كان بمكة بإرسال المنادي به . وذلك إنما يكون بعد الفتح . ومن الحائز غيبته في وقت النداء أو شغله عنه خصوصا وهم إنما كانوا فيها على جناح سفر آخذين في أهبة . وما روى فيه مما يصلح للاستشهاد به ما أخرجه الإمام أحمد في مسنده من طريق ابن المبارك عن ابن لهيعة عن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنه وعنها قالت : كنا نؤدى زكاة القنطريون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدني من قمح بالمد الذي يقتانون به . وحديث ابن لهيعة صالح للتعاطفات سيما وهو من رواية إمام عنه وهو ابن المبارك ، ثم قد روى عن الخلفاء الراشدين وغيرهم فأخرج البيهقي ورواه عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا معمر عن عاصم عن أبي قلابة : عن أبي بكر أنه أخرج زكاة القنطريون مدني من حنطة . وأن رجلا أدى إليه صاعا بين اثنين . وهو منقطع . وأخرج أبو داود والنسائي عن عبد العزيز بن أبي رواد عن نافع عن ابن عمر : كان الناس يخرجون صدقة القنطريون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من شعير أو تمر أو سلت أو زبيب . قال عبد الله : فلما كان عمر رضي الله عنه وكثرت الحنطة جعل عمر نصف صاع حنطة مكان صاع من تلك الأشياء . وأعل سندنا بآب رواد تكلم فيه ابن حبان . ومثله بما تقدم من أن التعديل بذلك إنما كان في زمن معاوية ، ودفع الأول بأن ابن أبي رواد إن تكلم فيه ابن حبان فقد وثقه ابن معين . ويحيى بن سعيد القطان ، وأبو حاتم وغيرهم ، والموثقون له أعرف . وأخرج الطحاوي عن عثمان أنه قال في خطبته : أدوا زكاة القنطريون مدني من حنطة . وأخرج أيضا هو وعبد الرزاق عن علي قال : علي من جرت عليه ثققت نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر . وأخرج عبد الرزاق عن ابن الزبير قال : زكاة القنطريون مدني من قمح أو صاع من تمر أو شعير وأخرج نحوه عن ابن عباس وابن مسعود وجابر بن عبد الله . وروى أيضا حدثنا معمر عن الزهري عن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال : زكاة القنطريون على كل حر وعبد ذكر أو أنثى صغيرا أو كبيرا فقير أو غني صاع من تمر أو نصف صاع من قمح . قال معمر : بلغني أن الزهري كان يرفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال صاحب

وتوله (ولهما في الزبيب أنه) أي الزبيب (والتمر يتقاربان في المقصود) وهو التفكه والاستحلاء فإنه يشبه التمر

والبر يتقاربان في المعنى لأنه يؤكل كل واحد منهما كانه ، بخلاف الشعير والتمر لأن كل واحد منهما يؤكل ويلقى من التمر النواة ومن الشعير النخالة ، وبهذا ظهر التفاوت ببر البر والتمر ، ومراده من الدقيق والسويق ما يتخذ من البر ، أما دقيق الشعير فكالشعير والأولى أن يراعى فيهما القدر والقيمة احتياطاً ، وإن نص على الدقيق في بعض الأخبار ، ولم يبين ذلك في الكتاب اعتباراً للغالب ، والحزب تعتبر فيه القيمة هو الصحيح ،

الإمام : هذا الخبر الوقف فيه متحقق ، وأما الرقع فإنه بلاغ لم يبين معبر فيه من حديثه فهو مقطوع ، وأخرج أيضاً عن مجاهد قال : كل شيء سوى الحنطة ففيه صاع وفي الحنطة نصف صاع ، وأخرج نحوه عن طاوس ، وابن المسيب ، وعروة بن الزبير ، وسعيد بن جبيرة ، وأبي سلمة بن عبد الرحمن ، وأخرجه الطحاوي عن جماعة كثيرة وقال : ما علمنا أحداً من الصحابة والتابعين روى عنه خلاف ذلك اهـ . وكأن إخراج أبي سعيد ظاهر فلم يحرز عنه ، ولو تنزلنا إلى ثبوت التكافؤ في السمعات كان ثبوت الزيادة على مدّين متفقاً إذ لا يحكم بالوجوب مع الثلث (قوله يتقاربان في المقصود) وهو التفكه والاستحلاء ، وقوله : يتقاربان في المعنى : هو لأن كلاهما يؤكل كله (قوله والأولى أن يراعى فيهما) أي في الدقيق والسويق (القدر والقيمة جميعاً احتياطاً وإن نص على الدقيق في بعض الأخبار) وهو ما روى الدارقطني عن زيد بن ثابت قال : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « من كان عنده شيء فليصدق بنصف صاع من برٍّ أو صاع من شعير أو صاع من تمر أو صاع من دقيق أو صاع من زبيب أو صاع من سلت » والمراد دقيق الشعير ، قال الدارقطني : لم يروه بهذا الإسناد غير سليمان ابن أرقم وهو متروك الحديث ، فوجب الاحتياط بأن يعطى نصف صاع دقيق حنطة أو صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير لا أقل من نصف يساوي نصف صاع برٍّ أو أقل من صاع يساوي صاع شعير ، ولا نصف لا يساوي نصف صاع برٍّ أو صاع لا يساوي صاع شعير (قوله ولم يبين ذلك) أي وجوب الاحتياط فيهما كما ذكرناه (في الكتاب) يعني في الجامع الصغير اعتباراً للغالب ، فإن الغالب كون نصف صاع دقيق لا ينقص قيمته عن قيمة نصف صاع ماهو دقيقه بل يزيد حتى لو فرض نقصه كما قد يتفق في أيام البدار كان الواجب ما قلنا . (قوله هو الصحيح) احتراز كما قال بعضهم ، يراعى فيه القدر وهو أن يكون متويز من

من حيث أنه حلو مأكول وله عجم كما للتمر نوى . وقوله (ومراده) أي مراد محمد أو صاحب القدوري من قوله : أو دقيق أو سويق (ما يتخذ من البر أما دقيق الشعير فكمنه) والأولى أن يراعى فيهما (أي في الدقيق والسويق) القدر والقيمة احتياطاً) حتى إذا كانا منصوباً عليهما تتأذى باعتبار القدر ، وإن لم يكونوا باعتبار القيمة وتفسره أن يؤدي نصف صاع من دقيق البر تبلغ قيمته نصف صاع من برٍّ ، وأما لو أدى مثلاً ونصف من دقيق البر ولكن تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من برٍّ أو أدى نصفه من دقيق البر ، ولكن لا تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من برٍّ لا يكون عاملاً بالاحتياط وقوله : (وإن نص على الدقيق في بعض الأخبار) يريد به كل مسلم مدّين من قمح أو دقيقه وقوله (ولم يبين ذلك في الكتاب) أي مراعاة الاحتياط فيهما بالقدر والقيمة لم يبين محمد في الجامع الصغير (اعتباراً للغالب) فإن الغالب أن قيمة نصف صاع من الدقيق تساوي نصف صاع من برٍّ أو تزيد ، وإن كان يتوهم أن لا يكون كذلك في بعض الأوقات وهو وقت البلر فلذلك أمر بالاحتياط حتى إن وقع ذلك يزيد من الدقيق إلى أن تبلغ قيمته نصف صاع من البر (والحزب تعتبر فيه القيمة هو الصحيح)

ثم يعتبر نصف صاع من بر وزنا فيما يروى عن أبي حنيفة رحمه الله وعن محمد رحمه الله أنه يعتبر كيلا والدقيق أولى من البر ، والدراهم أولى من الدقيق فيما يروى عن أبي يوسف رحمه الله . وهو اختيار الفقيه أبي جعفر رحمه الله لأنه أدفع للحاجة وأعجل به . وعن أبي بكر الأعمش تفصيل الحنطة لأنه أبعد من الخلاف إذ في الدقيق والقيمة خلاف الشافعي رحمه الله قال (والصاع عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ثمانية أرتال بالعراق) وقال أبو يوسف رحمه الله : خمسة أرتال وثلاث رطل وهو قول الشافعي رحمه الله لقوله عليه الصلاة والسلام « صاعنا أصغر الصيعان » .

الحبز ، لأنه لما روعي القدر فيها هو أصله ففيه . وإنه يزاد ذلك القدر صنعة وقيمة أولى ، والصحيح الأول لما أن القدر لا يعرف إلا من جهة الشرع ، ولم يرد إلا في المكيل . والخبز ليس منه فكان إخراجها بطريق القيمة . (قوله ثم يعتبر نصف صاع من بر من حيث الوزن عند أبي حنيفة) وجهه أن العلماء لما اختلفوا في أن الصاع ثمانية أرتال أو خمسة وثلاث كان إجماعا منهم أنه يعتبر بالوزن . إذ لا معنى لاختلافهم فيه إلا إذا اعتبر به . وروى ابن رستم عن محمد : إنما يعتبر بالكيل لو وزن أربعة أرتال فدفعتها إلى القوم لا ينزيه لجواز كون الحنطة ثقيلا لا تبلغ نصف صاع وإن وزنت أربعة أرتال (قوله لأنها أبعد عن الخلاف) أجيب : بأن الخلاف في الحنطة لبوت الخلاف في قدرها أيضا لكن فيه أنه أقل شبهة (قوله وقال أبو يوسف خمسة أرتال وثلاث) والرطل زنة مائة وثلاثين درهما ويعتبر وزن ذلك بما لا يختلف كيانه ووزنه وهو العدس والماش . فما وسع ثمانية أرتال أو خمسة وثلاث من ذلك فهو الصاع كذا قالوا . وعلى هذا يرتفع الخلاف المذكور آنفا في تقدير الصاع كيلا أو وزنا إذا توكل (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « صاعنا أصغر الصيعان ») ولم يعلم خلاف في قدر

خلاف بعض المتأخرين فلهم قالوا : يجوز باعتبار العين فإنه إذا أدى متوین من خبز الحنطة جاز لأنه لما جاز الدقيق والسويق باعتبار العين فمن الخبز أولى ؛ لأنه أنفع للفقير . والصحيح الأول لأنه لم يرد في الخبز نص فكان بمنزلة النرة . والأصل أن ما هو منصوب عليه لا تعتبر فيه القيمة حتى لو أدى نصف صاع من تمر تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر أو أكثر لم يميز ؛ لأن في اعتبار القيمة إبطال التقدير المنصوص عليه في المؤدى ، وهو لا يجوز ، فأما ما ليس بمنصوص عليه فإنه يلحق بالنصوص باعتبار القيمة إذ ليس فيه إبطال ذلك (ثم يعتبر نصف صاع من بر وزنا فيما يروى أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله) لأن العلماء لما اختلفوا في مقدار الصاع أنه ثمانية أرتال أو خمسة أرتال وثلاث رطل فقد اتفقوا على التقدير بما يعدل بالوزن وذلك دليل على اعتبار الوزن فيه ، وروى ابن رستم عن محمد كيلا . قال قلت له : لو وزن الرجل متوین من الحنطة وأعطاهما الفقير هل يجوز من صدقته فقال : لا فقد تكون الحنطة ثقيلة في الوزن ، وقد تكون خفيفة فلماذا يعتبر نصف الصاع كيلا لأن الآثار جاءت بالتقدير بالصاع وهو اسم للمكيال . وقوله (والدقيق أولى من البر) واضح . قال : (والصاع عند أبي حنيفة ومحمد ثمانية أرتال بالعراق) اختلف العلماء في الصاع فقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : هو ما يسع فيه ثمانية أرتال بالرطل العراقي كل رطل عشرون أستارا والإستار ستة دراهم ونصف (وقال أبو يوسف رحمه الله خمسة أرتال وثلاث رطل وهو قول الشافعي رحمه الله لقوله صلى الله عليه وسلم « صاعنا أصغر الصيعان ») . وهذا أصغر بالنسبة إلى ثمانية أرتال .

(قوله وقال صاعنا أصغر الصيعان) أقول : وجمع الصيعان باعتبار تكرار أفراد الماشي .

ولنا ما روى أنه عليه الصلاة والسلام « كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال » وهكذا كان صباع عمر رضي الله عنه وهو أصغر من الهاشمي ، وكانوا يستعملون الهاشمي . قال (ووجب القطرة يتعلق بطول الفجر من يوم الفطر) وقال الشافعي رحمه الله تعالى : بغروب الشمس في اليوم الأخير من رمضان حتى إن من أسلم أو ولد ليلة الفطر يجب فطرته عندنا ، وعنده لا يجب ، وعلى عكسه من مات فيها من ماله أو ولده .

صاعه عليه الصلاة والسلام إلا ما قاله الحجازيون والعراقيون وما قاله الحجازيون أصغر فهو الصحيح . إذ هو أصغر الصيعان ، لكن الشأن في صحة الحديث ، والله أعلم به ، غير أن ابن حبان روى بسنده عن أبي هريرة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل له : يا رسول الله صاعنا أصغر الصيعان ومدنا أكبر الأمداد ، فقال : اللهم بارك لنا في صاعنا وبارك لنا في قليلنا وكثيرنا واجعل لنا مع البركة بركتين » اهـ . ثم قال ابن حبان : وفي تركه إنكار كونه أصغر الصيعان بيان أن صاع المدينة كذلك اهـ . ولا يخفى أن هذا ليس من مواضع كون السكوت حجة لأنه ليس في حكم شرعي حتى يلزم رده إن كان خطأ ، والموعول عليه ما أخرجه البيهقي عن الحسن بن الوليد القرشي وهو ثقة قال : قدم علينا أبو يوسف رحمه الله من الحج فقال : إني أريد أن أفصح عليكم بابا من العلم أهني ، ففحصت عنه فقدمت المدينة فسألت عن الصاع فقالوا : صاعنا هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قلت لهم : ما حجتكم في ذلك ؟ فقالوا : نأتيك بالحجة غدا ، فلما أصبحت أتاني نحو من خسين شيخا من أبناء المهاجرين والأنصار مع كل رجل منهم الصاع تحت رداءه ، كل رجل منهم يخبر عن أبيه وأهل بيته أن هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنظرت فإذا هي سواء ، قال : فغيرته فإذا هو خمسة أرطال وثلاث ونقصان يسير . قال : فرأيت أمرا قويا فتركت قول أبي حنيفة رحمه الله في الصاع . وروى أن مالكا ناظره واحتج عليه بالصيعان التي جاء بها أولئك فرجع أبو يوسف إلى قوله . وأخرج الحاكم عن أساء بنت أبي بكر : أنهم كانوا يخرجون زكاة الفطر في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمد الذي يقتاتون به يفعل ذلك أهل المدينة كلهم اهـ وصححه (ولنا ما روى أنه عليه الصلاة والسلام « كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال ») وهكذا وقع مفسرا عن أنس وعائشة في ثلاثة طرق رواها الدارقطني وضعفها . وعن جابر فيها أسند ابن عدى عنه وضعفه يعمر بن

(ولنا ما روى) أنس وجابر رضي الله عنهما « أنه عليه الصلاة والسلام كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال » وهكذا كان صاع عمر رضي الله عنه وكان قد فقد فأخرجه الحجاج وكان يمين على أهل العراق يقول في خطبته : يا أهل العراق ، يا أهل الشقاق والنفاق . ومساوي الأخلاق ، ألم أخرج لكم صاع عمر ، ولذلك سمي حجاجيا وهو صاع العراق . وقوله (وهو أصغر من الهاشمي) جواب عن أبي يوسف : يعني إن صح ما رويتم فهو ليس بحجة لأنه أصغر من الهاشمي ، لأن الصاع الهاشمي اثنان وثلاثون رطلا (وكانوا يستعملون الهاشمي) والنبي صلى الله عليه وسلم استعمل العراق وقال « صاعنا أصغر الصيعان » . وقوله (ووجب القطرة يتعلق بطول الفجر من يوم الفطر) يعني يتعلق وجوب الأداء بالشرط ، فهو من تعلق المشروط بالشرط لامن تعلق الحكم بالسبب ، حتى إذا قال لعبده : إذا جاء يوم الفطر فأنت حر ، فجاء يوم الفطر عتق العبد ، ويجب على المولى صدقة فطرته قبل العتق بلا فصل ، لأن المشروط يعقب الشرط في الوجود (وقال الشافعي : بغروب الشمس في اليوم الأخير من رمضان حتى إن من أسلم أو ولد ليلة الفطر يجب عليه الفطرة عندنا ، وعنده لا يجب) وقوله (وعلى عكسه من مات فيها من ماله أو ولده) أي عندنا لا يجب لعدم تحقق شرط وجوب الأداء وهو طول الفجر من يوم الفطر . وعنده يجب لتحقيق

له أنه يختص بالفطر وهذا وقته . ولنا أن الإضافة للاختصاص . والاختصاص بالفطر باليوم دون الليل

موسى . والحديث في الصحيحين ليس فيه الوزن . وأما كون صاع عمر كذلك . فأخرج ابن أبي شيبة حديثاً يحيى بن آدم قال : سمعت حسن بن صالح يقول : صاع عمر ثمانية أرتال . وقال شريك : أكثر من سبعة وأقل من ثمانية . حديثاً وكيع عن علي بن صالح عن أبي إسحاق عن موسى بن طلحة قال : الحجاجي صاع عمر بن الخطاب رضي الله عنه . وهذا الثاني أخرجه الطحاوي . ثم أخرج عن إبراهيم النخعي قال : عيرنا صاعاً فوجدناه حجاجياً . والحجاجي عندهم ثمانية أرتال بالبغدادى . وعنه قال : وضع الحجاج قفيزه على صاع عمر . قالوا : كان الحجاج يفتخر بإخراج صاع عمر . وبتقدير تسليم ما رووه أولاً لا يلزم كون خمسة أرتال وثلاث صاعه الأتى هو أصغر ، بل الحاصل الاتفاق على أن صاعه كان أصغر الصعيان باعتبار أنهم كانوا يستعملون الماشى . وهو اثنتان وثلاثون رطلاً ، ثم الخلاف في أن الأصغر ما قدره ثابت فلا يلزم صحة قول من قال : بتقديره أقل . إذ خصمه ينزعه في أن ذلك التقدير هو الذى كان الصاع الأصغر إذ ذاك ، ولا أعجب من هذا الاستدلال شيء . والجماعة الذين لقينهم أبو يوسف لا تقوم بهم حجة لكونهم نقلوا عن مجهولين . وقيل : لا خلاف بينهم . فإن أبا يوسف لما حرره وجده خمسة وثلاثاً برطل أهل المدينة . وهو أكبر من رطل أهل بغداد لأنه ثلاثون إستراراً ، والبغدادى عشرون . وإذا قابلت ثمانية بالبغدادى بخمسة وثلاث بالمدينة وجدتهما سواء . وهو أشبه لأن محمداً رحمه الله لم يذكر في المسألة خلاف أبي يوسف . ولو كان لذكره على المتباد وهو أعرف بمذهب . وحينئذ فالأصل كون الصاع الذى كان في زمن عمر هو الذى كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قولاً بالاستصحاب إلى أن ثبت خلافه ولم يثبت . وعند ذلك تكون تلك الريادة التى فيما تقدم من رواية الدارقطني وهى لفظ ثمانية أرتال ورتالان صحيحة اجتهدا . وإن كان فيس في طريقها ضعف إذ ليس يلزم من ضعف الراوى سوى ضعفها ظاهراً لا الانتفاء في نفس الأمر . إذ ليس كل ما يرويه الضعيف خطأ . وهذا لتأييدها بما ذكر من الحكم الاجتهادى بكون صاع عمر هو صاع النبي صلى الله عليه وسلم . هذا ولا يخفى ما في تضعيف واقعة أبى يوسف بكون النقل عن مجهولين من النظر بل الأقرب منه عدم ذكر محمد لخلافه . فيكون ذلك دليل ضعف أصل وقوع الواقعة لأبى يوسف ولو كان راوياً ثقة لأن وقوع ذلك منه لعامة الناس ومشافهته إياهم به مما يوم شهرة رجوعه . ولو كان لم يعمه محمد فهو عاة باطنة (قوله ولنا أن الإضافة للاختصاص) يعنى إضافة صدقة إلى الفطر . والمشافه أيضاً يقول كذلك . لكن إضافة الصدقة إلى الفطر إنما تفيد اختصاص الفطر بها . أما كون ذلك الفطر فطر اليوم لا فطر ليلته فلا دلالة لهذه الإضافة عليه . فلا بد من ضم أمر آخر فيقال : لما أفادت اختصاصها بالفطر وتعلقها به كان جعل ذلك الفطر الفطر المخالف للعادة . وهو فطر النهار أولى من جماعه الموافق لما لأن فطر الليل لم يعهد فيه زكاة ولذا لم يجب في فطر الليالي السابقة صدقة . ، وقد يفرق بأن فطر آخر ليلة يتم به صوم الشهر ووجوب الفطرة إنما كان طهرة للصائم عما عساه يقع في صومه من اللغو والرفث على ما ذكره ابن عباس ، وذلك يتم بتعاقبها بفطر ليلة

شرط وجوبه وهو غروب الشمس في اليوم الأخير من رمضان وهو حى (له أنه) أى وجوب الفطرة (يختص بالفطر) لما روى أن ابن عمر رضي الله عنهما قال « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر من رمضان » (وهذا وقته) أى وقت الفطر (ولنا أن) الصدقة أضيفت إلى الفطر . (و) الإضافة للاختصاص والاختصاص للفطر باليوم دون الليل (إذ المراد فطر يضاد الصوم وهو في اليوم دون الليل ، لأن الصوم فيه حرام . ألا ترى أن

(والمستحب أن يخرج الناس الفطرة يوم الفطر قبل الخروج إلى المصلى) لأنه عليه الصلاة والسلام كان يخرج قبل أن يخرج للمصلى . ولأن الأمر بالإغناء كى لا يتشاغل الفقير بالمسألة عن الصلاة ، وذلك بالتقديم (فإن قدموها على يوم الفطر جاز) لأنه أدى بعد تقرر السبب فأشبه التعجيل في الزكاة ، ولا تفصيل بين مدة ومدة هو الصحيح وقيل يجوز تعجيلها في النصف الأخير من رمضان وقيل في العشر الأخير (وإن أخروها عن يوم الفطر لم تسقط وكان عايمهم إخراجها) لأن وجه القرية فيها معقول

شوال إذ به يتم الصوم بخلاف ما قبلها ، والله أعلم . (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام كان يخرج الفطرة قبل أن يخرج إلى المصلى ، ولأن الأمر بالإغناء كى لا يتشاغل الفقير بالمسألة عن الصلاة) يتضمن هذا الكلام رواية فعله عليه الصلاة والسلام وقوله . وكل ذلك فيما رواه الحاكم في كتابه [علوم الحديث في باب الأحاديث] التي انفرد بزيادة فيها راو واحد . قال : حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب . حدثنا محمد بن الجهم السمرى ، حدثنا نصر ابن حماد . حدثنا أبو معشر عن نافع عن ابن عمر قال « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرج صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حر أو عبد صاعا من تمر أو صاعا من زبيب أو صاعا من شعير أو صاعا من قمح . وكان يأمرنا أن نخرجها قبل الصلاة . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسمها قبل أن ينصرف إلى المصلى ويقول : « أغنوهم عن الطواف في هذا اليوم » (قوله فإن قدموها على يوم الفطر جاز لأنه أدى بعد تقرر السبب) يعنى الرأس الذى يمونه ويل عليه . (فأشبه تعجيل الزكاة) ينبغى أن لا يصح هذا القياس ، فإن حكم الأكل على خلاف القياس ، فلا يقاس عليه ، وهذا لأن التقديم وإن كان بعد السبب هو قبل الوجوب وسقوط ما يسبب إذا وجب بما يعمل قبل الوجوب بخلاف القياس فلا يتم في مثله إلا السمع ، وفيه حديث البخارى عن ابن عمر « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر - إلى أن قال في آخره - وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو يومين » وهذا مما لا يخفى على النبي صلى الله عليه وسلم بل لابد من كونه بإذن سابق فإن الإسقاط قبل الوجوب مما لا يعقل فلم يكونوا يقدمون عليه إلا بسمع ، والله سبحانه أعلم (قوله هو الصحيح) احتراز عن قول خلف يجوز تعجيلها بعد دخول رمضان لا قبله لأنه صدقة الفطر ، ولا فطر قبل الشروع في الصوم ، وعمّا قيل في النصف الأخير لا قبله ، وما قيل في العشر الأخير لا قبله ، وقال الحسن بن زياد : لا يجوز التعجيل أصلا (قوله لأن وجه القرية فيها معقول الخ) ظاهر ، وبه يبطل قول الحسن بن زياد أنها تسقط كالأضحية بمضى يوم النحر ، والفرق ظاهر من

الفطر كان يوجد في كل ليلة من رمضان ولا يتعلق الوجوب به ، فدل على أن المراد به ما يضاد الصوم . وقوله (والمستحب) ظاهر وقوله (هو الصحيح) احتراز عن قول الحسن بن زياد وخلف بن أيوب ونوح بن أبي مریم فإن الحسن بن زياد يقول : لا يجوز تعجيلها أصلا كالأضحية . وقال خلف بن أيوب : يجوز تعجيلها بعد دخول شهر رمضان لا قبله فإنها صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع في الصوم . وقال نوح بن أبي مریم : يجوز تعجيلها في النصف الأخير من رمضان لأن بمضى النصف قرب الفطر الخاص فأخذ حكمه ، ونهمن من قال : في العشر الأخير من رمضان ، ووجه الصحة ما ذكره في الكتاب بقوله : لأنه أدى بعد تقرر السبب فأشبه التعجيل في الزكاة . وعن هذا قال في الخلاصة : لو أدى عن عشر سنين أو أكثر جاز . وقوله (وإن أخروها عن يوم الفطر لم تسقط) يعنى وإن طالت المدة (وكان عليهم إخراجها) وقال الحسن : تسقط بمضى يوم الفطر لأنها قرية اختصت بيوم العيد فكانت كالأضحية تسقط بمضى أيام النحر . ولنا ما ذكره أن وجه القرية فيها معقول لأنها

فلا يتقدر وقت الأداء فيها بخلاف الأضحية ، والله أعلم .

كتاب الصوم

كلام المصنف ، وما قبل من منع سقوط الأضحية بل ينتقل إلى التصديق بها ليس بشيء ، إذ لا يفتى بذلك كون نفس الأضحية وهو إراقة دم سن مقدر قد سقط ، وهذا شيء آخر . وربما يؤخذ سقوطها ببادئ الرأي من حديث ابن عباس المتقدم أو الباب حيث قال « من أداها قبل الصلاة فهي صدقة مقبولة : ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات » لكن قد يدفع بانحد مرجع ضمير أداها في المرتين إذ يفيد أنها هي المؤداة بعد الصلاة غير أنه نقص الثواب فصارت كفرها من الصدقات . على أن اعتبار ظاهره يؤدي إلى سقوطها بعد الصلاة وإن كان في باقي اليوم ، وليس هذا قوله فهو مصروف عنه عنده .

[فرع] اختلف في جواز إعطاء فطرة كل شخص إلى أكثر من شخص . فعند الكرخي : يجوز أن يعطيها لجماعة ، وعند غيره لا يجوز أن يعطيها إلا لواحد . ويجوز أن يعطى واحدا صدقة جماعة ، والله أعلم .

كتاب الصوم

هذا ثالث أركان الإسلام بعد لا إله إلا الله محمد رسول الله . شرعه سبحانه لفوائد أعظمها كونه موجبا شيئين : أحدهما عن الآخر سكون النفس الأمارة ، وكسر سورتها في الفضول المتعاقبة بجميع الجوارح من العين واللسان والأذن والفرج . فإن به تضعف حركتها في محسوساتها . ولذا قيل : إذا جاعت النفس شبت جميع الأعضاء وإذا شبت جاعت كلها ، وما عن هذا صفاء القلب من الكدر . فإن الموجب لكدوراته فضول اللسان

صدقة مالية وهي قرينة مشروعة في كل وقت لدفع حاجة الفقراء وللإغناء عن المسألة (فلا يتقدر وقت الأداء فيها) بل يجوز أن يتعلق إلى غيره فلا تسقط بعد الوجوب إلا بالأداء كالزكاة (بخلاف الأضحية) فإن القرينة فيها إراقة الدم وهي لم تعقل قرينة . ولهذا لم تكن قرينة في غير هذه الأيام فيقتصر على مورد النص .

كتاب الصوم

ذكر محمد رحمه الله في الجامع الكبير كتاب الصوم عقيب كتاب الصلاة . لأن كلا منهما عبادة بدنية بخلاف الزكاة . وأخره عن الزكاة ههنا لأنه كالوسيلة للصلاة باعتبار ارتياض النفس ولكن لا على وجه يتوقف أمر الصلاة عايه وجود أو جواز كما كانت الطهارة كذلك فأخر عنها حظا لرتبة الوسيلة عن المقصود . ولو قيل : قدم الزكاة على الصوم لأن الله تعالى قرن ذكر الصلاة بالزكاة في قوله تعالى - أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة - فكان الاقتداء بالكتاب أولى كان أسهل مأخذا ، ويحتاج ههنا إلى معرفة تفسير الصوم لغة وشرعا . ومعرفة سببه وشرطه

كتاب الصوم

(قوله لأن كلا منهما عبادة بدنية الخ) أقول : كون الصوم عبادة بدنية باعتبار أنه ترك الأعمال البدنية (قوله حظا لرتبة الوسيلة عن المقصود) أتول : أراد بالمقصود ههنا الزكاة . يعني نظر ههنا إلى كون الزكاة مفقودة فقدم على الصوم نظرا إلى كونه وسيلة للصلاة

قال رحمه الله (الصوم ضربان : واجب ونفل . والواجب ضربان : منه ما يتعلق بزمان بعينه كصوم رمضان والنذر المعين فيجوز صومه بنية من الليل وإن لم ينو حتى أصبح أجزأه التنية ما بينه وبين الزوال) وقال الشافعي : لا يختره . اعلم أن صوم رمضان فريضة لقوله تعالى - كتب عليكم الصيام - وعلى فرضيته انعقد الإجماع ولهذا يكفر جاحده . والمنذور واجب لقوله تعالى - وليوفوا نذورهم -

والعين وياقها . وبصفاته تناط المصالح والدرجات : ومنها : كونه موجبا للرحمة والعطف على المساكين فإنه لما ذاق ألم الجوع في بعض الأوقات ذكر من هذا حاله في عوم الأوقات فسارع إليه الرقة عليه . والرحمة حقيقتها في حق الإنسان نوع ألم باطن فيمارع لدفعه عنه بالإحسان إليه فينال بذلك ما عند الله تعالى من حسن الجزاء . ومنها موافقة الفقراء بتحمل ما يتحملون أحيانا وفي ذلك رفع حاله عند الله تعالى . كما حكى عن بشر الخافى أنه دخل عليه رجل في الشتاء فرجده جالسا يرعد وثوبه معلق على المشجب فقال له : في مثل هذا الوقت ينزع الثوب ؟ أو معناه . فقال : يا أخي الفقراء كثير . وليس لي طاقة مواساتهم بالثياب فأواسيهم بتحمل البرد كما يتحملون . والصوم لغة : الإمساك مطافا . صام عن الكلام وغيره . قال النابغة :

وركنه وحكمه . وفي كلامه إشارة إلى أكثرها . والقطن يكتفى بذلك . قال (الصوم ضربان : واجب . ونفل) ذكر التقسيم قبل التعريف ليسهل أمر التعريف . كذا في النهاية . ومعناه أن حقيقة الصوم شرعا تنقسم إلى فرض وواجب ونفل . وتعريفها على وجه يشملها عسير : فإذا ذكر أقسامها سهل أمر تعريفها . وكلامه واضح غير أنه أطلق الواجب في لفظ المختصر : وأريد به الفرض والواجب . وفي ذلك المنذور المعروف على مذهبتنا . ويمكن أن يقال أراد بالواجب الثابت عينا فيندفع المنذور . وقوله (ولهذا يكفر جاحده) بضم الياء وفتح الفاء بلا تشديد ومعناه يحكم بكفر جاحده . ومنه لا تكفر أهل قبلك أي لا تدعيهم كفارا . وقوله (والمنذور واجب لقوله تعالى - وليوفوا نذورهم -) بناء على أن الأمر للوجوب . فكان الواجب أن يكون فرضا لكونه ثابتا بالكتاب كصوم رمضان . وأجيب بأنه قد خص من الآية بالاتفاق المنذور الذي ليس من جنسه واجب شرعا كعبادة المرضى . أو مالمس بمقصود في العبادة كالنذر بالوضوء لكل صلاة والنذر بالمعصية . فلما خصت هذه المواضع بقي الباقي حجة محوزة لا موجهة قطعاً كآلية المؤولة وخير الواحد . وفيه نظر . لأن من شرط التخصيص المقارنة والمخصص غير معلوم فضلا عن معرفة كونه مقارنا أولا . ولأن قوله تعالى - فمن شهد منكم الشهر فليصمه - خص منه المجانين والصبيان وأصحاب الأعذار ولم ينفذ به عنه إثبات الفرضية . وأقول في الجواب عن الأول : إن الأمر لتفريع

(قال المصنف : الصوم ضربان) أقول : أي الصوم المحتد به شرعا الموصود له بالثواب (قوله وتعريفها على وجه يشملها عسير) أقول : كيف يعسر التعريف الشامل لما مع ظهور محمول التعريف الذي ذكره في آخر هذا الباب بلحيها . ولعل معنى ما ذكره صاحب النهاية أن معرفة مقارنة التنية للإمساك التي من أجزاء التعريف موقوفة على التقسيم . فإن بعض الأقسام لا يد فيه من التبيين وبعضها ليس كذلك على ما بين فمثل (قوله وأريد به الفرض والواجب وفي ذلك المنذور المعروف على مذهبنا) أقول : وهو الجمع بين الحقيقة والنجاز (قال المصنف : لقوله تعالى - وليوفوا نذورهم -) أقول : لم يتعرض الإجماع فيه فكأنه لم يثبت عنده ولذلك حكم بوجوبه . قال ابن الحام : فإن قيل : لم كان المنذور واجبا مع أن ثبوته بقوله تعالى - وليوفوا نذورهم - أوجب بأنه عام دخله الخصوص . فإنه خص النذر بالمعصية وبما ليس من جنسه واجب كعبادة المرضى . أو كان لكنه غير مقصود لنفسه بل للغير . حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم فصار ثلثة كآلية المؤولة تفتيد الوجوب . وقد علم ما ذكرنا شروط لزوم النذروي كون المنذور من جنسه واجب لا للغير . على هذا تفاسرت كلمات

وسبب الأول الشهر ولهذا يضاف إليه ويتكرر بتكرره وكل يوم سبب لوجوب صومه .

تحيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تملك اللجج

وفي الشرع : إمساك عن الجماع ، وعن إدخال شيء بطناً له حكم الباطن من الفجر إلى الغروب عن نية ، ونكرنا البطن ووصفناه لأنه لو أوصل إلى باطن دماغه شيئاً فسد وإلى باطن فيه وأنه لا يفسد ، وسيأتي الكلام في تعريف القدوري ، وذلك الإمساك ركنه وسببه مختلف ، ففي المنثور النذر ، ولذا قلنا : لو نذر صوم شهر بعينه كرجب ، أو يوم بعينه ، فصام عنه جمادى ويوماً آخر أجزأ عن المنثور ، لأنه تعجيل بعد وجود السبب وبلغو تعيين اليوم لأن صحة النذر ولزومه عما به يكون المنذور عبادة إذ لا نذر بغيرها ، والمتحقق لذلك الصوم لخصوص الزمان ولا باعتباره ، وسبب صوم الكفارات أسبابها من الحنث والقتل ، وسبب القضاء هو سبب وجوب الأداء ، وسبب رمضان شهود جزء من الشهر ليله أو نهاره ، وكل يوم سبب وجوب أدائه لأنها عبادات متفرقة كمتفرق الصلوات في الأوقات ، بل أشد لتدخل زمان لا يصالح للصوم أصلاً وهو الليل ، وجمع المصنف بينهما لأنه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لكلمة ثم كل يوم سبب لصومه ، غاية الأمر أنه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره ، وشرط وجوبه الإسلام ، والبلوغ ، والعقل ، وشرط وجوب أدائه : الصحة ، والإقامة ، وشرط صحته : الطهارة عن الحيض والنفاس ، والنية ، وينبغي أن يزداد في الشروط : العلم بالوجوب ، أو الكون في دار الإسلام ، ويراد بالعلم الإدراك ، وهذا لأن الحرب إذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم أن عليه صوم رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ماضى ، وإنما يحصل العلم الموجب بإخبار رجلين أو رجل وامرأتين أو واحد عدل .

الذمة عما وجب عليه بالسبب ، فإن كان السبب من الشارع كشهود الشهر في رمضان يكون الثابت به فرضاً ، وإن كان من العبد يكون واجباً كما في المنثور فرقاً بين إيجاب الربّ وعبده ، ثم الأمر الوارد من الشارع يكون لأداء ذلك ، وحينئذ لا يلزم أن يكون - ليوفاً - مفيداً للفرضية ، كما أفادها - ليصمه - لاختلاف السبب المرجح وهذا يعني عن الجواب عن الثاني ، وقد قيل في الجواب عنه : إن العقل دل على عدم دخول المجانين والصبيان وأصحاب الأعذار فلا يكونون داخلين فلا يكون ثمة تخصيص ، (وسبب الأول) يعني الفرض (الشهر) لأنه يضاف إليه (والإضافة دليل السببية لما تقدم (ويتكرر بتكرره) فإنه كلما دخل رمضان وجب صومه ، وذلك أيضاً دليل السببية (وكل يوم سبب وجوب صوم ذلك اليوم) لأن صوم رمضان بمنزلة عبادات متفرقة لأنه تخلل بين

الأصحاب ، فنقول صاحب المحب تبعاً لصاحب البدائع فيترى صوم رمضان وصوم المنذور والكفارة على غير ما ينبغي على هذا ، لكن الأظهر أنه فرض للإجماع على لزومه اهـ . وفي أوائل كتاب السير من المحيط البرهاني والنخبة : الفرق بين الفريضة والواجب ظاهر نظراً إلى الأحكام حتى أن الصلاة المنذورة لا تؤدى بعد صلاة العصر وتعفى الفوائت بعد صلاة العصر اهـ . فظهر ما ذكر أن قوله لكن الأظهر أنه فرض للإجماع على لزومه ليس على ما ينبغي (قوله فإن كان السبب من الشارع كشهود الشهر في رمضان يكون الثابت به فرضاً) أمول : منقوض بالقرآن فإن سببه الوقت مع أنه واجب فتمتل ، وكذا صلاة العبدین (قوله وإن كان من العبد يكون واجباً للع) أقول : التكفارات أسبابها فعل العبد وفرضها كانوا عليه كالزليلى وغيره ، لكن في الوفاة أن صوم الكفارات واجب . ثم أقول : قد تقرر في الأصول أن الحاكم هو الله تعالى سواء كان الحكم تكليفاً أو وضعياً فهو الجاعل لفعل العبد سبباً لا لعبد ، ألا ترى أنه لا يصح النذر بما ليس من جنسه واجب ثم الفرق بين الفرض والواجب على ما أجمعوا عليه هو أن ما كان ثبوته بدليل قطعي فهو الفرض ، وما كان ثبوته بدليل ظني فهو الواجب ، فبعد ما كان ثبوت النذر بالقطعي تعيين فرضه ويكفر جاحده فليأمل . (قوله) وقد قيل في الجواب عنه أن العقل دل على عدم دخول المجانين والصبيان وأصحاب الأعذار (الخ) أقول : في دلالة العقل على عدم دخول أصحاب الأعذار من المرضى والمسافرين والحيض والنساء بحث ظاهر

وسبب الثاني النذر . والثنية من شرطه وسببته وتفسيره إن شاء الله تعالى . وجه قوله في الخلافة قوله عليه الصلاة والسلام « لا صيام لمن لم يبالئ بالصيام من الليل » ولأنه لما فسد الجزء الأول لفقد الثنية فسد الثاني ضرورة أنه لا يتجزأ

وعندما لا تشترط العدالة ولا البلوغ ولا الحرية . ولو أسلم في دار الإسلام وجب عليه قضاء ما مضى بعد الإسلام علم بالوجوب أولا . وحكمه سقوط الواجب . ونيل ثوابه . إن كان صوما لازما وإلا فالثاني . وأقسامه : فرض . وواجب . ومنون . ومنسوب . ونفل . ومكروه . وتحريرا . فالأول رمضان . وقضاؤه . والكفارات لظهور القتل واليمين . وجزاء الصيد . وفدية الأذى في الإحرام لثبوت هذه بالقاطع سنداً ومتناً والإجماع عليها . والواجب : المنذور والمننون عاشوراء مع التاسع . والمنسوب : صوم ثلاثة من كل شهر ويندب فيها كونها الأيام البيض . وكل صوم ثبت بالسنة طلبة والوعد عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام ونحوه . والنفل : ما سوى ذلك مما لم تثبت كراهته . والمكروه تنزيها : عاشوراء فمردا عن التاسع ونحو يوم المهرجان . وتحريرا : أيام التشريق والعيد . وسنجد بنيل هذا الباب فروعا لتفصيل هذه . فإن قيل : لم كان المنذور واجبا مع أن ثبوته بقوله تعالى - وليوفوا نذورهم - ؟ أجيب : بأنه عام دخله الخصوص فإنه خص النذر بالمعصية وبما ليس من جنسه واجب كعبادة المريض . أو كان لكنه غير مقصود لنفسه بل لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم فصار ثنية كالأية المؤتلة غيبيد الوجوب . وقد علم مما ذكرنا شروط لزوم النذر وهي : كون المنذور من جنسه واجب لا لغيره . على هذا تضافرت كلمات الأصحاب . فقول صاحب المجمع تبعا لصاحب البدائع : يفترض صوم رمضان وصوم المنذور والكفارة على غير ما يذنب على هذا لكن الأظهر أنه فرض للإجماع على لزومه . ولا بد من الثنية في الكل والكلام في وقتها الذي يعتبر فيه قلنا في رمضان والمنذور المعين والنفل تجزئه الثنية من بعد الغروب إلى ما قبل نصف النهار في صوم ذلك النهار وفيما سوى ذلك من القضاء والكفارات . والمنذور المطلق كنذر صوم يوم من غير تعيين لا بد من وجودها في الليل . وقال الشافعي : لا تجزئ في غير النفل إلا من الليل . وقال مالك : لا تجزئ إلا من الليل في النفل وغيره . والمصنف ذكر خلاف الشافعي . (قوله وجه قوله في الخلافة قوله صلى الله عليه وسلم « لا صيام لمن » الخ) استدلل بالحديث والمعنى . أما الحديث

يومين زمان لا يصلح للصوم لاقضاء ولا أداء وهو الليالي فصار كالصلوات . وهذا اختيار صاحب الأسرار وفخر الإسلام . وقال شمس الأئمة السرخسي : الليالي والأيام في السببية سواء . وقد عرف ذلك في الأصول . وقوله (وسبب الثاني) أي المنذور المعين وهو (النذر) وقوله (والثنية من شرطه) أي من شروط الصوم بأنواعه . (وسببته) أي سبب ثبوت شرط الصوم (وتفسيره) أي تفسير ذلك الشرط وأراد ببيان الثنية ما ذكره بعد هذا عند قوله ولأنه يوم صوم فيتوقف الإمساك في أوله على الثنية المتأخرة المقترنة بأكثره . وأراد ببيان تفسيره ما ذكره بقوله والثنية لتعينه تعالى لأن الثنية عبارة عن تعيين بعض المحتملات فكان ما ذكره تفسيراً للثنية . كذا ذكر في بعض الشروح . وقوله (وجه قوله في الخلافة) أي في المسألة الخلافية وهي : أن الثنية قبل الزوال تجزئه عندنا خلافاً للشافعي (قوله صلى الله عليه وسلم « لا صيام لمن لم يبالئ بالصيام من الليل ») والصيام مصدر كالقيام . وقوله (ولأنه لما فسد الجزء الأول)

(قوله وأراد ببيان الثنية ما ذكره بعد هذا الخ) أقول : فيه بحث . لأن ذلك ليس من بيان الثنية في شيء . بل الظاهر أن المراد به ما ذكره بقوله وهذا الضرب من الصوم يتأدى بمطلق الثنية الخ فليتأمل (قوله كذا ذكره في بعض الشروح) أقول : يعني غاية البيان

بخلاف النفل لأنه متجزئ عنده . ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما شهد الأعرابي بروية الهلال « ألا من أكل فلا يأكلن بقية يومه ، ومن لم يأكل فليصم » وما رواه محمود على نفي الفضيلة والكمال . أو معناه لم ينو أنه صوم من الليل ،

فما ذكره رواه أصحاب السنن الأربعة . واختلفوا في لفظه « لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل » يجمع بالتشديد والتخفيف « بيت » ولا صيام لمن لم يفرضه من الليل » رواية ابن ماجه . واختلفوا في رفعه ووقفه . ولم يروه مالك في الموطأ إلا من كلام ابن عمر وعائشة وحفصة زوجي النبي صلى الله عليه وسلم . والأكثر على وقفه . وقد رفعه عبد الله بن أبي بكر رضى الله عنه عن الزهري يبلغ به حفصة قالت « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من لم يجمع قبل الفجر فلا صيام له » ووقفه عنه على حفصة معمر والزبيرى وابن عيينة ويونس الإيلي وعبد الله ابن أبي بكر ثقة . والرفع زيادة وحى من الثقة مقبولة . ولفظ « بيت » عند الدارقطني عن عائشة رضى الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام . « من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له » قال الدارقطني : تفرد به عبد الله بن عباد عن الفضل بهذا الإسناد وكلهم ثقات . وأقره البيهقي عليه . ونظر فيه : بأن عبد الله بن عباد غير مشهور : ويحيى ابن أيوب ليس بالقوى ، وهو من رجاله . وقال ابن حبان : عبد الله بن عباد البصري يقلب الأخبار . قال : روى عنه روح بن الترج نسخة موضوعة . وأما المعنى فهو قوله : ولأنه لما قسد الجزء الأول لفقدانية فيه إذ الفرض اشتراطها في صحة الصوم . ولم توجد في الأجزاء الأول من النهار فسد الباقي . وإن وجدت النية فيه ضرورة عدم انقلاب الفاسد صحيفا ، وعدم تجزئ الصوم صحة وفسادا . لا يقال لما لم يتمجزأ صحة وفسادا وقد صح ما أقرن بالنية صح الكل ضرورة ذلك لأن المحرم مقدم . وهذا بخلاف النفل لأنه متجزئ عندى لأنه مبنى على النشاط وقد ينشط في بعض اليوم ، أو نقول : تتوقف الإمساكات في أول اليوم على وجود النية في باقيه في النفل اعتبارا له أخف حالا من الفرض ، حتى جازت صلاته قاعدا وراكبا غير مستقبل القبلة ، بخلاف الفرض : ثم يدل على هذا الاعتبار ما أخرجه مسلم عن عائشة قالت « دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال : هل عندكم شيء ؟ فقلنا : لا . فقال : إني إذا صائم ، ثم أتى يوما آخر قلنا : يا رسول الله أهدى لنا حيس . فقال : أرنيه فلقد أصبحت صائما فأكل » (قوله ولنا) - حاصل استدلاله بالنص والقياس على النفل ثم تأويل مرويه بدليل يوجب ذلك ، أما النص فما ذكره وهو مستغرب ، والله أعلم به . بل المعروف أنه شهد عنده بروية الهلال فأمر

ظاهر . وقوله (لأنه متجزئ عنده) ذكر في الوجيز : الغزالي يجوز نية التطوع قبل الزوال وبعده قولان وهذا بشرط خلوة أول اليوم عن الأكل ، وروى أن ابن شريح من أصحابه لم يشترط ذلك (ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما شهد الأعرابي بروية الهلال « ألا من أكل فلا يأكلن بقية يومه ومن لم يأكل فليصم ») وهذا لا يقبل التأويل (وما رواه محمود على نفي الفضيلة والكمال أو معناه لم ينو أنه صوم من الليل) يعنى : أن معنى قوله « لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل » لا صيام لمن لم ينو صيامه من الليل بل نوى أن صيامه من وقت النية قيل : الصلة إذا تعبت فعلا ومفعولا وأمكن تعلفها بكل واحد منهما فلها تتعلق بالفعل دون المفعول كما يقال : أتيت فلانا من بغداد . فإن كلمة « من » تعلق بالإنيان لا بالمفعول كذلك هنا . وأجيب بأنه كذلك لكنه يحتمل ما ذكرنا فيحمل عليه علا بالنصوص ، قيل : قوله « فليصم » يحتمل الصوم اللغوي فيحمل عليه علا بالنصوص . وأجيب بأنه لا يحتمل ذلك ههنا لأنه لو كان كذلك لكان الأكل وعدمه سواء ، فلا فائدة في قوله « ومن لم يأكل »

ولأنه يوم صوم فيتوقف الإمساك في أوله على النية المتأخرة المقررة بأكثره كالنفل، وهذا لأن الصوم ركن واحد ممتد والنية لتعينه الله تعالى فتترجح بالكثرة جنباً الوجود بخلاف الصلاة والحج

أن ينادى في الناس أن يصوموا غدا رواه الدارقطني باللفظ صريح فيه . وما رواه أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال « جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إني رأيت الهلال . قال الحسن في حديثه يعني رمضان . فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله ؟ قال نعم ، قال : أتشهد أن محمداً رسول الله ؟ قال : نعم . قال : يا بلال أذن في الناس فليصوموا » محتمل لكونه شهد في النهار أو الليل فلا يخرج به ، واستدل الطحاوي بما في الصحيحين عن سلمة بن الأكوع « أنه عليه الصلاة والسلام أمر رجلاً من أسلم أن أذن في الناس أن من أكل فليصم بقية يومه ، ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء » فيه دليل على أنه كان أمر بإيجاب قبل نسخه برمضان ، إذ لا يوم من أكل بإمساك بقية اليوم إلا في يوم مفروض الصوم بعينه ابتداءً بخلاف قضاء رمضان إذا أفطر فيه فعلم أن من تعين عليه صوم يوم ولم ينو ليلاً أنه يجزيه نيته نهاراً . وهذا بناء على أن عاشوراء كان واجباً . وقد منعه ابن الجوزي بما في الصحيحين عن معاوية رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « هذا يوم عاشوراء لم يفرض علينا صيامه فمن شاء منكم أن يصوم فليصم فإني صائم فصام الناس » قال : وبدليل أنه لم يأمر من أكل بالقضاء . ويدفع بأن معاوية من مسامحة الفتح فإن كان سمع هذا بعد إسلامه فلماذا يكون سمعه سنة تسع أو عشر فيكون ذلك بعد نسخه بإيجاب رمضان . ويكون المعنى لم يفرض بعد إيجاب رمضان جمعاً بينه وبين الأدلة الصريحة في وجوبه أي فريضته ، وإن كان سمعه قبله فيجوز كونه قبل إقراره . ونسخ عاشوراء رمضان في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت : « كان يوم عاشوراء يوماً يصومه قريش في الجاهلية ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه ، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه فلما فرض رمضان قال : من شاء صامه ومن شاء تركه » وكون لفظ « أمر » مشتركاً بين الصيغة الطالبة ندباً وإيجاباً ممنوع . ولو سلم فقولها : فلما فرض رمضان قال : من شاء الخ ، دليل أنه مستعمل هنا في الصيغة الموجبة للقطع بأن التخيير ليس باعتبار الندب لأنه منسوب إلى الآن بل مسنون فكان باعتبار الوجوب ، وكذا ما تقدم من الصحيحين من حديث سلمة بن الأكوع ، وأمره من أكل بالإمساك فثبت أن الافتراض لا يمنع اعتبار النية بمنزلة من النهار شرعاً ، ويلزمه عدم

وقوله (ولأنه) دليل معقول ، ويجوز تقريره على هذا الوجه سامناً أن ما رواه ليس بمحمول على شيء مما ذكرنا فيكون معارضاً لما رويناه فيصار إلى ما بعده من الحجة ، وهو القياس . وهو معنى لأنه (يوم صوم) لأن الصوم فيه فرض وكل ما هو يوم صوم (يتوقف الإمساك في أوله على النية المتأخرة المقررة بأكثره كالنفل وهذا) أي توقف الإمساك على ما ذكرنا (لأن الصوم ركن واحد ممتد) يحتمل العادة والعبادة وكل ما هو كذلك يحتاج إلى ما يعينه للعبادة وهو النية فلها شرط (لتعينه الله تعالى) فإن وجدت من أوله فلا كلام . وإن وجدت في أكثره جعلت كأنها وجدت من أوله ، لأن بالكثرة ترجيح جنباً الوجود على العلم : فإن الأكثر يقوم مقام الكل في كثير من المواضع للكل ، وإذا كان كذلك لم يكن إقرار النية بحال الشروع شرطاً (بخلاف الصلاة والحج) حيث

(قال المصنف : ولأنه يوم صوم ، إل قوله : كالنفل) أقول : هذا رد المختلف على المختلف ، إذ على مذهب الثاني لا يلزم ذلك بالنفل على ما يبيح .

لأن لما أركاناً فيشترط قرانها بالعقد على أدائها . وبخلاف القضاء لأنه يتوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل وبخلاف ما بعد الزوال لأنه لم يوجد اقترانها بالأكثر فترجحت جنة الفوات . ثم قال في المختصر : ما بينه وبين الزوال . وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الأصح . لأنه لا يد من وجود النية في أكثر النهار ونصفه من وقت طلوع الفجر إلى وقت الضحوة الكبرى لا إلى وقت الزوال . فشترط النية قبلها لتحقيق في الأكثر .

الحكم بنساق الجزء الذي لم يقترن بها في أول النهار من الشارح . بل اعتباره موقوفاً إلى أن يظهر الحال من وجودها بعده أو لا فإذا وجدت ظهر اعتباره عبادة لا أنه انقلب صحيحاً بعد الحكم بالفساد فيظل ذلك المعنى الذي عينه لقيام مارويته دليلاً على عدم اعتباره شرعاً . ثم يجب تقديم مارويته على مرويه لقوة ما في الصحيحين بالنسبة إلى مارواه بعد ما نقلنا فيه من الاختلاف في صحة رفعه فيازم . إذ قدم كون المراد به نية الكمال كما في أدائه . من نحو : لا رضاء لمن لم يسم وغيره كثير . أو المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الجار والجرور وهو من الليل متعلقاً بهبام الثاني لا « ينو » أو يجمع فحاصله : لا صيام لمن لم يقصد أنه صائم من الليل أى من آخر أجزائه فيكون نفياً لصحة الصوم من حين نوى من النهار كما قال به الشافعي . ولو نزلنا إلى صحته وكونه لنفي الصحة وجب أن يخص عموم ما روينا عندهم مطلقاً وعندنا لو كان قطعياً خص بعضه بخصص يد . فكيف وقد اجتمع فيه الظنية والتخصيص : إذ قد خص منه النفل ويخص أيضاً بالقياس . ثم الكلام في تعيين أصل ذلك القياس فجعله المصنف النفل . ويرد عليه أنه قياس مع الفارق . إذ لا يلزم من التخصيف في النفل بذلك ثبوت مثله في الفرض . ألا يرى إلى جواز التافئة جالاً بلا عذر وعلى الدابة بلا عذر مع عدمه في الفرض . والحق أن صحته فرع ذلك النص . فإنه لما ثبت جواز الصوم في الواجب المعين بنية من النهار علم عدم اعتبار فرق بينه وبين النفل في هذا الحكم . والقياس الذي لا يتوقف على ذلك قياس النية المتأخرة على المتقدمة من أول الغروب بجامع التيسير ودفع الحرج بيانه أن الأصل أن النية لا تصح إلا بالمقارنة أو مقدمة مع عدم اعتراض ما ينافي النوى بعدها قبل الشروع فيه . فإنه يقطع اعتبارها على ما قدمناه في شروط الصلاة . ولم يجب فيها نحن فيه لا المقارنة وهو ظاهر . فإنه لو نوى عند الغروب أجزأه . ولا عدم تغل المئات لجواز الصوم بنية يتخلل بينها وبينه الأكل والشرب والجماع مع انتفاء حضورها بعد ذلك إلى انقضاء يوم الصوم . والمعنى الذي لأجله صحت المتقدمة لذلك التيسير ودفع الحرج

يشترط اقتران النية بحال الشروع فيهما ولا يجعل الأكثر كالكل (لأن لما أركاناً) مختلفة كالركوع والمسجود والوقوف والطواف (فيشترط قرانها بالعقد على أدائها) لتلاخل بعض الأركان عن النية . وقوله (وبخلاف القضاء) جواب عما يقال : لو كان الصوم ركناً واحداً متداً والنية المتأخرة فيه جائزة لذلك لم يكن في القضاء اشتراط النية من الليل . ووجهه إنما كان كذلك (لأنه) أى الإمساك (يتوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل) والمعنى بصوم اليوم ما تعلقت شرعيته بمجئى اليوم لا بسبب آخر من نحو القضاء والكفارة . فيكون الصوم قد وقع عنه فلا يمكن جعله من القضاء إلا قبل أن يقع منه . وذلك إنما يكون بنية من الليل . وقوله (وبخلاف ما بعد الزوال) جواب عما يقال : إذا كان ركناً واحداً متداً ينبغي أن يكون اقترانها بالقليل والكثير سواء . ووجهه : أن الأصل أن تكون النية مقارنة لحالة الشروع . ولكن تركنا ذلك إذا قارنت الأكثر لقيام مقام الكل . ولم يوجد فيما بعد الزوال (فترجحت جنة الفوات) وقوله (ثم قال في المختصر) أى مختصر القدورى : إذا لم ينو حتى أصبح أبزأته النية (ما بينه وبين الزوال . وفي الجامع الصغير : قبل نصف النهار . وهو الأصح) ووجهه

ولا فرق بين المسافر والمقيم عندنا . خلافا لزمفر رحمه الله : لأنه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل

اللازم لو أئزم أحدهما . وهذا المعنى يقتضى تجويزها من النهار لزوم الحرج لو أئزمت من الليل في كثير من الناس كالنبي نسيها ليلا ، وفي حائض طهرت قبل الفجر ولم تعلم إلا بعده . وهو كثير جدا ، فإن عادتني وضع الكرسف عشاء ثم النوم ، ثم رفعه بعد الفجر ، وكثير ممن يفعل كذا تصيح قرى الطهر وهو محكوم بثبوته قبل الفجر . ولذا نازمها بصلاة العشاء وفي صبي بلغ بعده ومسافر أقام وكافر أسلم فيجب القول بصحتها نهارا . وتوهم أن مقتضاه قصر الجواز على هؤلاء أو أن هؤلاء لا يكثرؤن كثرة غيرهم بعيد عن النظر إذ لا يشترط اتحاد كمية المناط في الأصل والفرع . فلا يلزم ثبوت الحرج في الفرع وهو المتأخرة بقدر ثبوته في الأصل . وهو المتقدمة بل يكفى ثبوته في جنس الصائمين . كيف والواقع أنه لم يعتبر المصحح الحرج الزائد ولا ثبوته في أكثر الصائمين في الأصل . فكذا يجب في الفرع . وهذا لأن أكثر الصائمين يكونون مفيقين قريب الفجر فقوم لهمجدهم وقوم لسحورهم . فلو أئزمت النية قبل الفجر على وجه لا يتخلل المناط بينها وبينه لم يلزم بذلك حرج في كل الصائمين ولا في أكثرهم . بل فيمن لا يفيق إلا بعد الفجر وهم قليل بالنسبة إلى غيرهم بخلاف اليقين قبله إذ يمكنهم تأخير النية إلى ما بعد استيفاء الحاجة من الأكل والجماع فتحصل بذلك نية سابقة لم يتخلل بينها وبين الشروع ما ينأى الصوم من غير حرج بهم . فلما لم يجب ذلك علم أن المقصود التيسير بدفع الحرج من كل وجه وعن كل صائم ويلزم المطلوب من شرعية المتأخرة . واعلم أن هذا لا يخص الواجب المعين . بل يجرى في كل صوم لكن القياس إنما يصلح مخصصا للتخير لا ناسخا ، ولو جرينا على تمام لازم هذا القياس كان ناسخا له إذ لم يبق تحته شيء . حينئذ فوجب أن يناهى به مورد النص ، وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره من التذر المعين . ولا يمكن أن يبلغى قيد التعيين في مورد النص الذى رويناه فإنه حينئذ يكون إبطالا لحكم لفظ بلا لفظ ينص فيه فايأمل وانتظم ما ذكرناه جواب مالمك أيضا . فإن قيل : فن أين اختص اعتبارها بوجودها في أكثر النهار وما رويتم لأبوجه ؟ قلنا : لما كان مارويناه واقعة حال لا عموم لها في جميع أجزاء النهار احتمل كون إجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في أكثره بأن يكون أمره عليه الصلاة والسلام الأسلمى بالنساء كان الباقي من النهار أكثره . واحتمل كونها للتجويز من النهار مطلقا في الواجب . فقلنا بالاحتمال الأول لأنه أحوط خصوصا ، ومعنا نص بمنعها من النهار مطلقا وعضده المعنى ، وهو أن للأكثر من الشيء الواحد حكم الكل في كثير من موارد الفتة . فعلى اعتبار هذا يلزم اعتبار كل النهار بلانية لو اكتفى بها في أقله ، فوجب الاعتبار الآخر ، وإنما اختص بالصوم فلم يميز مثله في الحج والصلاة لأنه ركن واحد ممتد فيالوجود في أكثره يعتبر قيامها في كله بخلافهما ، فإنها أركان فيشروط قرانها بالعقد على أدائها ، وإلا خلت بعض الأركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة . والحمد لله ولا حول ولا قوة إلا بالله . (قوله خلافا لزمفر) فإنه يقول : لا يجوز رمضان من المسافر والمريض إلا بنية من الابل لأنه في حقهما كالتضاء

ماذكره في الكتاب وقوله (ولا فرق بين المسافر والمقيم) يعنى في جواز النية قبل نصف النهار (خلافا لزمفر) فإنه يقول : إمساك المسافر في أول النهار لم يكن مستحقا للصوم القرض فلا يتوقف على وجود النية ، بخلاف إمساك المقيم . ولنا أن المعنى الذى لأجله جوز في حق المقيم إقامة النية في أكثر وقت الأداء مقامها في جميع الوقت لم يفصل

(قوله ولنا أن المعنى الذى لأجله جوز في حق المقيم إقامة النية الخ) أقول : لا يظهر عما ذكره جواب عن تملك زفر إلا بملحظة انطواء ذلك

وهذا الضرب من الصوم يتأدى بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب آخر . وقال الشافعي : في نية النفل عابث . وفي مطلقها له قولان : لأنه بنية النفل معرض عن القرض فلا يكون له القرض . ولنا أن القرض متعين فيه ،

لعدم تعيينه عليهما . قلنا لانفصالهما ذكرنا في الواجب المعين ، ثم هما إنما خولف بهما الغير شرعا في التخفيف لا التخليط ، وصوم رمضان متعين بنفسه على الكل غير أنه جاز لهما تأخيرهما تخفيفا للرخصة . فإذا صاما وتركوا الترخيص التحقا بالمعنى (قوله وهذا الضرب) أي ما يتعلق بزمان بعينه من الواجب (يتأدى بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب آخر) وهذا الإطلاق لا يتم في المنذور المعين ، فإنه يتأدى بالنية المطلقة وبنية النفل . أما لو نوى واجبا آخر ككفارة يقع عما نوى . وعلل بأن تعيين الناظر اليوم يعتبر في إبطال محليته لحق له وهو النفل لا محليته في حق غيره لأن ولايته لا تتجاوز حقه . وأورد عليه : بأن التحيين بإذن صاحب الحق وهو الشارع فينبغي أن يتعدى إلى حقه لإذنه بإزالته على نفسه . وأجيب بأنه أذن مقتصر على أن يتصرف في حق نفسه أغنى العبد . وأورد لما لم يمتد إلى حق صاحب الشرع بقى محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغي أن يشترط التحيين . ولا يتأدى بإطلاق النية كالظاهر عند ضيق الوقت . أجيب بأن صوم القضاء والكفارة من محتملات الوقت . وأصل المشروع فيه النفل الذي صار واجبا بالنذر . وهو واحد فينصرف المطلق إليه . وكذا نية النفل بخلاف الظاهر المضى فإن تعيين الوقت يعارض التقصير بتأخير الأداء فلا يتعين الوقت بعده له بعد ما كان غير متعين له

بين المقيم والمسافر قال (وهذا الضرب من الصوم الخ) أراد بهذا الضرب ما يتعلق بزمان بعينه على ما ذكر في أول الكتاب . قوله (يتأدى بمطلق النية) أي بأن يقول : نويت الصوم (وبنية النفل) ظاهر . (وبنية واجب آخر) بأن ينوي عن كفارة أو غيرها . قيل : وهذا في صوم رمضان مستقيم ، فأما في النذر المعين فلا لأنه يقع عما نوى من الواجب إذا كانت النية من الليل ، ذكره في أصول شمس الأئمة وغيره ، فحينئذ قول المصنف وهذا الضرب لا يبيح على إطلاقة . وأجاب شيخ شعبة العلامة عبد العزيز : بأنه يمكن أن يقال موجب كلام المصنف أن يتأدى المجموع بالمجموع ، والبعض بالبعض . والبعض بالمجموع ، لا أن كل فرد يتأدى المجموع فيظهر لكلأمة وجهه حصه (وقال الشافعي : في نية النفل عابث) أي لا يكون صائما لا فرضا ولا نفلا (وفي مطلقها له قولان) في قول يقع عن فرض الوقت . وفي قول لا يقع عنه . وقوله (لأنه بنية النفل) دليل على النفل أي أنه بنية النفل (معرض عن القرض) لما بينهما من المغايرة فصار كإعراضه بترك النية (فلا يكون له القرض) ومن هذا يظهر وجه أحد قوليه في مطلق النية لأنه لم يصح معرضا بهذه النية فيجوز ، ووجه القول الآخر أن صفة الفرضية قرينة كأصل الصوم فكما لا يتأدى أصل الصوم إلا بالنية فكذلك الصفة . وإذا انعدمت الصفة يتعدى الصوم ضرورة . (ولنا أن القرض متعين فيه) لقوله عليه الصلاة والسلام « إذا نسلخ شعبان فلا صوم إلا رمضان » وكل ما هو متعين في مكان

لغرف بين صوم رمضان وصوم القضاء على ما بين (قوله بأن يقول نويت) أقول : أقول ليس يلزم في النية ، لكن يجوز أن يراد به ما بين القول الغنى فتأمل (قوله لا أن كل فرد يتأدى بالمجموع الخ) أقول : أنت خير بأن المتبادر من ذلك الكلام مثل هذا المقام أن يتأدى كل فرد بالمجموع ، ولك أن تقول هو كقولك : ألا ترى أنه لو نوى الناظر بعد ما أصبح في يوم التحيين عن واجب آخر يكون عن نذره وهذا النذر يمكن في تصحيح الإطلاق (قوله وإذا انعدمت الصفة) أقول : لانعدام النية (قوله يتعدى الصوم ضرورة) أقول : فيه بحث فإنها ليست بفصل متوع كما يحكى (قوله فلا صوم إلا رمضان) أقول : أي إلا صوم رمضان على حذف المضاف

فيصاب بأصل النية كالتوحد في الدار يصاب باسم جنسه . وإذا نوى النفل أو واجبا آخر فقد نوى أصل الصوم وزيادة جهة ، وقد لغت الجهة فبقي الأصل وهو كاف . ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله . لأن الرخصة كي لا تلزم المعذور مشقة فإذا تحملها التحق

(قوله كالتوحد في الدار ينال باسم جنسه) علم من وجه قول الشافعي في اشتراط تعيين النية أن الثابت عن الشارع تعيين المحل وهو الزمان لقبول المشروع المعلن ، ولازمة نفي صحة غيره . وهذا لا يستلزم نفي لزوم التعيين عن المكلف . لأن إلزام التعيين ليس لتعيين المشروع للمحل بل ليثبت الواجب عن اختيار منه في أدائه لاجبرا ، وتعين المحل شرعا ليس علة لاختيار المكلف ونية مطلق الصوم كذلك قولكم : المتوحد ينال باسم جنسه كزيد ينال بيا حيوان ويارجل . قلنا : إن أراد بقوله : يا حيوان زيدا مثلا فهو صحيح ، وليس نظيره إلا أن يريد بمطلق الصوم الذي هو متعلق النية صوم رمضان . وحينئذ ليس هو محل النزاع لأنه قصد صوم رمضان بذلك . وإن لم يرده بعينه به بل أراد فردا ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر ب خاطره سوى ذلك . كما هو حقيقة إرادة المطلق مثل قول الأعمى : يا رجلا خذا . ببس . فليس هو إرادة ذلك المتعين . فإنه لم يقصد . بل ما يطلق عليه الاسم سواء كان ذلك أو غيره . فازوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد إليه إذ القرض أنه لم يقصد بعينه فيكون حينئذ جبرا ، لكن لا بد في أداء القرض من الاختيار . واختيار الأعم ليس اختيار الأخص بخصوصه . وإذا بطل في المطلق بطل في إرادة النفل وواجب آخر . لأن الصحة بهما إنما هي باعتبار الصحة بالمطلق بناء على لغو الزائد عليه فيبقى هو وبه يتأدى . بل البطلان هنا أولى لأنه يمكن اعتبار قصد المتعين بقصد الأعم من جهة أنه قصد ما ينطلق عليه الاسم وهو منها بخلاف هذا إذا لم يتعلق به قصد تعيين ذلك المعلن . ثم اعتبار ذلك المطلق الذي ضمنه بعد ما لغا مصابا به ذلك المعلن مع تصريحه بأن لم أرد المطلق بل الكائن بقيد كل ما جبر على إيقاعه . وهو النافي للصحة ، فكيف يسقط صوم رمضان وهو ينادى ويقول : لم أرد به بل صوم كذا وأردت عدمه ، فإنه مع إرادة عدمه إذا أراد صوما آخر يقع عن رمضان عندكم (قوله ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم) أي في أنه يتأدى رمضان

(يصاب بأصل النية كالتوحد في الدار يصاب باسم جنسه) بأن يقال : يا حيوان ، كما ينال باسم نوعه بأن يقال : يا إنسان . واسم علمه بأن يقال : يا زيد . لا يقال المتوحد في المكان إنما ينال باسم جنسه إذا كان موجودا . وفيما نحن فيه إنما يوجد بتحصيلة فكيف ينال باسم جنسه لأن كونه معلوما لمالم يمنع أن ينال باسم نوعه بأن نوى الصوم المشروع في الوقت لا يمنع أن ينال باسم جنسه دفعا للتحكم . فإن قيل : ما ذكرتم يقتضي الإجابة بمطلق النية دون نية النفل أو واجب آخر لأن المتوحد ينال باسم جنسه لا باسم غيره . فإن زيدا لا ينال باسم عمرو ؟ أجاب بقوله (وإذا نوى النفل أو واجبا آخر فقد نوى أصل الصوم وزيادة جهة وقد لغت الجهة) لأن الوقت لا يقبلها (فبقي الأصل) إذ ليس من ضرورة بطلان الوصف إذا لم يكن فصلا منوعا بطلان الأصل وأصل الصوم جنسه (وذلك كاف) وموضعه أصول الفقه وقد قررناه في الأنوار والتقرير (ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لأن الرخصة) إنما ثبت (كي لا يلزم المعذور مشقة) فإذا تحادها التحق

(قوله دفعا للتحكم) أقول : فيه بحث : فإن ما ذكره من الصوم المشروع في الوقت من قبيل تنفيذ النوع بما ينحصر في شخص فلا يلزم التحكم (قوله دفعا للتحكم) قال في التقرير : وهذا لأنه وإن لم يكن موجودا تحصيليا فهو موجود شرعا (قوله لأن المتوحد ينال باسم جنسه لا باسم غيره) أقول : متنوع .

بغير المعذور . وعند أبي حنيفة رحمه الله : إذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر يقع عنه لأنه شغل الوقت بالأهم لتحتمة للحال وتخيره في صوم رمضان إلى إدراك العدة . وعنه في نية التطوع وإيتان ، والفرق على إحداهما أنه ما صرف الوقت إلى الأهم . قال (والضرب الثاني ما يثبت في الذمة كقضاء رمضان والنذر المطلق وصوم الكفارة

منهما المطلقة ونية واجب آخر والنفل عندهما ، والوجه ظاهر من الكتاب . (قوله وعند أبي حنيفة إذا صام المريض والمسافر) جمع بينهما وهو رواية عنه . والحاصل أن إخراج أبي حنيفة المسافر إذا نوى راجباً آخر بلا اختلاف في الرواية . وله فيه طريقان أحدهما أن نفس الوجوب وإن كان ثابتاً في حق المسافر لوجود سببه إلا أن الشارع أثبت له الترخيص بترك الصوم تخفيفاً عليه للمثقة . ومعنى الترخيص أن يبدع مشروع الوقت بالليل إلى الأخف . فإذا اشتغل بواجب آخر كان مترخصاً لأن إسقاطه من ذمته أهم من إسقاط فرض الوقت لأنه لو لم يدرك عدة من أيام أخر لم يواخذ بفرض الوقت . ويواخذ بواجب آخر . وهذا يوجب أنه إذا نوى النفل يقع عن رمضان ، وهو رواية ابن سبابة عنه . ولا يمكن إثبات معنى الترخيص بهذه النية . لأن الفائدة في النفل ليس إلا التواب . وهو في القرض أكثر . فكان هذا ميلاً إلى الأنفل فيأخذ وصف التولية ويبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت . والثاني : أن انتفاء شرعية الصيامات ليس من حكم الوجوب . فإن الوجوب موجود في الواجب الموسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان لأداء القرض ، ولا تعين في حق المسافر ، لأنه غير بين الأداء والتأخير فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فيصح منه أداء واجب آخر كما في شعبان . وهذا الطريق يوجب أنه إذا نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن عنه ، وهاتان الروايتان اللتان حكاهما المصنف ، وأنا إخراج المريض إذا نوى واجباً آخر وجعله كالسافر ، فهو رواية الحسن عنه ، وهو اختيار صاحب الهداية وأكثر مشايخ بخاري

بغير المعذور وعند أبي حنيفة : إذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر يقع عنه . لأنه شغل الوقت بالأهم لتحتمة للحال) إذ القضاء لأزم للحال فهو مواخذ به (وتخيره في صوم رمضان) لأنه لا يلزمه ما لم يدرك عدة من أيام أخر . حتى إذا مات قبل الإدراك ليس عليه شيء ، وهذا الذي اختاره المصنف من التسوية بين المسافر والمريض مخالف لما ذكره العلماء في التحقيق فخر الإسلام ، وشمس الأئمة ، فإنها قالوا : إذا نوى المريض عن واجب آخر فالصحيح أنه يقع صومه عن رمضان لأن إباحة الفطر له عند العجز عن أداء الصوم . فأما عند القدرة فهو والصحيح سواء . بخلاف المسافر فإن الرخصة في حقه تتعلق بمعجز مقدر قام السفر مقامه وهو موجود . وقال صاحب الإيضاح : وكان بعض أصحابنا يفصل بين المسافر والمريض . وأنه ليس بصحيح . والصحيح أنهما يتساويان ودو قول الكرخي ، اختاره المصنف . وقوله (وعنه) أي عن أبي حنيفة (في نية التطوع) من المسافر (روايتان) في رواية ابن سبابة : يقع عن القرض لما ذكره في الكتاب . (أنه ما صرف الوقت إلى الأهم) وهو إسقاط واجب عليه . وإنما قصد تحصيل التواب وهو في القرض أكثر . وفي رواية الحسن : يقع عما نوى من النفل ، لأن رمضان في حقه كشعبان في حق المقيم . ونيتة في شعبان تقع عما نوى نفلاً كان أو واجباً ، فكذلك هذا . وأما المريض إذا نوى عن التطوع فإن صومه يقع عن القرض وهو الظاهر . وقال الناطقي : قياس التسوية بين المريض والمسافر على رواية نواذر أبي يوسف يوجب أن يكون في المريض جائزاً عن التطوع . قال (والضرب الثاني ما يثبت في الذمة) والمراد من الثبوت في الذمة كونه مستحقاً فيها من غير اتصال له بالوقت قبل العزم على صرف ماله إلى ما عليه (كقضاء رمضان) وصوم كفارة اليمين والظهار والقتل . وجزاء الصيد والخلق والمتعة

فلا يجوز إلا بنية من الليل) لأنه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء (والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال)

لأن رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بتحقيقه العجز . فكان كالسافر في تعلق الرخصة في حقه بعجز مقدر ، وذكر فخر الإسلام وشمس الأئمة أنه يقع عما نوى لأن رخصته متعلقة بتحقيقه العجز . قبل : ما قاله خلاف ظاهر الرواية . وقال الشيخ عبد العزيز : وكشف هذا أن الرخصة لاتعلق بنفس المرض بالإجماع لأنه يتوعد إلى ما يضرب به الصوم نحو الحميات ووجع الرأس والعين وغيرها . وما لا يضرب به كالأمراض الرطوية وفساد الحضم وغير ذلك ، والترخص إنما ثبت للحاجة إلى دفع المشقة فيتعلى في النوع الأول بخوف ازدياد المرض ، ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج . وفي الثاني بحقيقته فإذا صام هذا المريض عن واجب آخر أو النفل ولم يهلك ظهر أنه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت . وإذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى لتعلقها بعجز مقدر . وهو ازدياد المرض كالسافر . فيستقيم جواب الفريقين ، وإلى هنا أشار شمس الأئمة حيث قال : وذكر أبو الحسن الكرخي : أن الجواب عن المريض والمسافر سواء على قول أي حنفية رحمه الله . وهذا سهو أو موطن ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض ، فهذا يدل على صحة ما ذكرنا . (قوله فلا يجوز إلا بنية من الليل) ليس بلازم ، بل إن نوى مع طلوع الفجر يجاز لأن الواجب قرآن النية بالصوم لاتقديمها ، كذا في فتاوى قاضيخان (قوله لأنه غير متعين) وقد قلنا أن ثبوت التوقف إنما كان بالنص ومورده كان الواجب المعين فنقل أن ثبوت التوقف بواسطة التعيين مع لزوم النية واشتراطها في أداء العبادة إذ الظاهر أنه لا ينبغي الزمن الذي وجبت فيه العبادة عن النية وكان هذا رفقا بالمكافئ كي لا يتضرر في دينه ودنياه للحرج عنه على ما ذكرنا من تبريره ، وغير المعين لم يلزم من اعتبار خلوه عن النية للخلو الخالي عنها وهو الأحسن أخفى اعتبار الخلو للخلو الخالي ضرر ديني عليه لأنه على التراخي فلا يأثم بعدم صحته لعدم النية فيه فلا موجب للتوقف ، لا يقال توقف في النفل ، وليس فيه الموجب الذي ذكرت بل مجرد الطلب الثواب وهو مع إسقاط الفرض ثابت في كل يوم في حق هذه الصيامات فيجب التوقف فيها بالنسبة إليها بل أولى . لأننا نقول : يمنع منه لزوم كون المعنى نائحا بالنص ، أعنى قوله عليه الصلاة والسلام « لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » إذ خرج منه الواجب المعين بالنص مقارنة للمعنى الذي عيناه . وهو لا يتعداه فلو أخرج غير المعين أيضا مع أن النفل قد خرج أيضا بالنص بما ذكرت مما عقلت في إخراج النفل لم يبق تحت العام شيء بالمعنى الذي عينته وهو ممنوع . ولازمة كون ما عينته في النفل ليس مقصود الشارع من شرعية الصحة في النفل بل مقصوده زيادة تخفيف النفل على تخفيف الواجب حيث اعتبر التوقف فيه مجرد تحصيل الثواب كما هو المعهود في الصلاة حيث جازت نوافلتها على الدابة وجالسا بلا عنبر ، بخلاف فريضتها للمعنى الذي قلنا . لا يقال ما علمت به في المعين قاصر ، وأتم تمنع التعليل بالقاصرة . لأننا نقول ذلك للقياس لا مجرد إبداء معنى هو حكمة المنصوص لأنه إجماع . والزاع في المسألة لفظي مبنى على تفسير التعليل بما يساوي القياس أو أعم منه لا يشك في هذا . وقد أوضحناه فيما كتبناه [على البدع] ومن فروع لزوم التبييت في غير المعين : لو نوى القضاء من النهار فلم يصح هل يقع عن النفل : في فتاوى النسفي نعم . ولو أفطر يلزمه القضاء ؟ قيل : هذا إذا علم أن صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار أما إذا لم يعلم فلا يلزم بالشروع كما في

وكفارة رمضان . وكذلك النار المطلق فإذا كان كذلك (لا يجوز إلا بنية من الليل لكونه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء) وقوله (والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال) أي قبل انتصاف النهار سواء كان مسافرا

خلافًا لما لك، فإنه يتمسك بإطلاق ما روينا . ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما كان يصبح غير صائم « إني إذا لصائم » ولأن المشروع خارج رمضان هو النفل فيتوقف الإمساك في أول اليوم على صيرورته صومًا بالنية على ما ذكرنا، ولو نوى بعد الزوال لا يجوز . وقال الشافعي : يجوز ويصير صائمًا من حين نوى إذ هو متجزئ عنده لكونه مبنيا على النشاط . ولعله ينشط بعد الزوال إلا أن من شرطه الإمساك في أول النهار . وعندنا يصير صائمًا من أول النهار لأنه عبادة قهر النفس . وحى إنما تتحقق بإمساك مقلد فيعتبر قرآن النية بأكثره .

المظنون (قوله فإنه يتمسك بإطلاق ما روينا) وهو قوله عليه الصلاة والسلام « لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل » وقد قدمنا الكلام فيه فارجع إليه . ومن فروع النية أن الأفضل النية من الليل في الكل . ولو وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد الأوّل أن ينوى أول يوم وجب على قضاؤه من هذا رمضان . وإن لم يعين الأول جاز وكذا لو كانا من رمضانين على المختار . حتى لو نوى القضاء لا غير جاز . ولو وجبت عليه كفارة فطر فصام أحدا وستين يوما عن القضاء والكفارة . ولم يعين يوم القضاء جاز . وهل يجوز تقديم الكفارة على القضاء ؟ قيل : يجوز وهو ظاهر . ولو وجب عليه قضاء رمضان ستة كذا فصام شهرا ينوى القضاء عن الشهر الذي عليه . غير أنه نوى أنه رمضان سنة كذا لغیره . قال أبو حنيفة رحمه الله : يجزيه . ولو صام شهرا ينوى القضاء عن سنة كذا على الخطأ وهو يظن أنه أطر ذلك قال : لا يجزيه ، ولو نوى بالليل أن يعوم غدا ثم بدا له في الليل وعزم على الفطر لم يصح صائمًا فلو أنظر لأشياء عليه إن لم يكن رمضان . ولو مضى عليه لا يجزيه لأن تلك النية انتقضت بالرجوع ، ولو قال : نويت صوم غد إن شاء الله تعالى . فعن الحواشي : يجوز استحصانا لأن المشيئة إنما تبطل اللفظ ، والنية فعل القلب ، ولو جمع في نية واحدة بين صومين نذكره عن قريب إن شاء الله تعالى . وإذا اشتبه على الأسير المسلم في دار الحرب رمضان تحرّى وصام ، فإن ظهر صومه قبله لم يجزه لأن صحة الإسقاط لا تنسق الوجوب ، وإن ظهر بعده جاز فإن ظهر أنه كان شوالا فعليه قضاء يوم . فلو كان ناقصا فقضاء يومين ، أو ذا الحجة قضى أربعة لمكان أيام النحر والتشريق ، فإن اتفق كونه ناقصا عن ذلك رمضان قضى خمسة ثم قال طائفة من المشايخ : هذا إذا نوى أن يصوم ماعليه من رمضان ، أما إذا نوى صوم غد أداء لصيام رمضان فلا يصح إلا أن يوافق رمضان ، ومنهم من أطلق الجواز وهو حسن .

أو مقيا (خلافًا لما لك فإنه يتمسك بإطلاق ما روينا) من قوله صلى الله عليه وسلم « لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل » (ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما كان يصبح غير صائم « إني إذا لصائم » عن عائشة رضي الله عنها « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل على نسائه ويقول : هل عندكن من غداء ؟ فإن قلن لا . قال : إني إذا لصائم » . وقوله (ولأن المشروع) ظاهر . وقوله (على ما ذكرنا) إشارة إلى قوله : ولأنه يوم صوم فيتوقف الإمساك في أوله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره كالنفل . وقوله (ولو نوى بعد الزوال) ظاهر مما تقدم .

(فصل في رؤية الهلال)

قال (ويبني للناس أن ياتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان - فإن رأوه صاموا - وإن غم عليهم أكلوا عدة شعبان ثلاثين يوما ثم صاموا) لقوله صلى الله عليه وسلم «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، فإن غم عليكم الهلال فأكلوا عدة شعبان ثلاثين يوما» ولأن الأصل بقاء الشهر فلا ينقل عنه إلا بدليل ولم يوجد

(فصل)

(قوله ويبنى للناس) أى يجب عليهم وهو واجب على الكفاية (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام) في الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عابكم فأكلوا عدة شعبان ثلاثين يوما» وقوله في اليوم التاسع والعشرين من شعبان فيه تساهل - فإن الترائى إنما يجب ليلة الثلاثين لا في اليوم الذى هو عشيته ، نعم لو رأت في التاسع والعشرين بعد الزوال كان كروئيته ليلة الثلاثين بالاتفاق - وإنما الخلاف في رؤيته قبل الزوال من اليوم الثلاثين - فعند أبي يوسف رحمه الله : هو من الليلة الماضية فيجب صوم ذلك اليوم وفطره إن كان ذلك في آخر رمضان - وعند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله : هو للمستقبله هكذا حكى الخلاف في الإيضاح ، وحكاها في المنظومة بين أبي يوسف ومحمد فقط - وفي التحفة قال أبو يوسف رحمه الله : إذا كان قبل الزوال أو بعده إلى العصر فهو الليلة الماضية ، وإن كان بعد العصر فهو للمستقبله بلا خلاف ، وفيه خلاف بين الصحابة ، روى عن عمر وابن مسعود وأنس رضى الله عنهم كقولهما - وعن عمر رضى الله عنه في رواية أخرى وهو قول علي وعائشة رضى الله عنهما مثل قول أبي يوسف له - وعن أبي حنيفة : إن كان مجراه أمام الشمس - والشمس تلوه فهو للماضية ، وإن كان خافها فله مستقبله - وقال الحسن بن زياد : إذا غاب بعد الشفق للماضية ، وإن كان قبله فللراثة - وجه قول أبي يوسف : أن الظاهر أنه لا يرى قبل الزوال إلا وهو للمبتدئين فيحكم بوجود الصوم والفطر على اعتبار ذلك ، ولهما قوله عليه الصلاة والسلام «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» فوجب سبق الرؤية على الصوم والفطر ، والمفهوم المتبادر منه الرؤية عند عشية آخر كل شهر عند الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، بخلاف ما قبل الزوال من الثلاثين - والمختار قولهما - وهو كونه للمستقبله قبل الزوال وبعده - إلا أن واحدا لو رآه في نهار الثلاثين من رمضان فظن انقضاء مدة الصوم وأفطر عمدا يبنى أن لا تجب عليه كفارة ، وإن رآه بعد الزوال ذكره في الخلاصة - وهذا وتركه الإشارة إلى الهلال عند رؤيته ، لأنه فعل أهل الجاهلية ، وإذا ثبت في مصر لزم سائر الناس فيلزم أهل المشرق بروؤية أهل المغرب في ظاهر المنصب وقيل : يختلف باختلاف المطالع لأن السبب الشهر ، وانقاده في حق قوم للرؤية لا يستلزم انعقاده في حق آخرين مع اختلاف المطالع - وصار كما لو زالت أو غربت الشمس على قوم دون آخرين وجب على الأولين الظهور

(ويبنى للناس أن ياتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان) لأن الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما قال عليه الصلاة والسلام «الشهر هكذا وهكذا وأشار بأصابعه وخمس إبهامه في الثالثة» (فإن رأوه صاموا)

(قال المصنف : ويبنى للناس أن ياتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين) أقول : قال ابن المأم - فيه تساهل ، فإن الترائى إنما يجب ليلة الثلاثين لا في اليوم الذى هو عشيته - نعم لو رأت في التاسع والعشرين بعد الزوال كان كروئيته ليلة الثلاثين بالاتفاق - فيه بحث لأنه يبدأ

(ولا يصومون يوم الشك إلا تطوعاً) لقوله صلى الله عليه وسلم « لا يصام اليوم الذى يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوعاً » وهذه المسألة على وجوه :

والمغرب دون أولئك . وجه الأول عموم الخطاب فى قوله « صوموا » معلقاً بمطلق الرؤية فى قوله لرؤيته . وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية فيثبت ما تعلق به من عموم الحكم ، فيعم الوجوب بخلاف الروال والغروب . فإنه لم يثبت تعلق عموم الوجوب بمطلق مسماه فى خطاب من الشارع والله أعلم . ثم إنما يلزم متأخرى الرؤية إذا ثبت عندهم رؤية أولئك بطريق موجب . حتى لو شهد جماعة أن أهل بلد كذا رأوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بنسبهم . ولم ير هؤلاء الهلال لا يباح لهم فطر غد ، ولا ترك التراويح هذه الليلة : لأن هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية . ولا على شهادة غيرهم . وإنما حكوا رؤية غيرهم ، ولو شهدوا أن قاضى بلد كذا شهد عنده اثنتان برؤية الهلال فى ليلة كذا ، وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضى أن يحكم بشهادتهما لأن قضاء القاضى حجة وقد شهدوا به . ومختار صاحب التجريد وغيره من المشايخ اعتبار اختلاف المطالع . وعورض لم يحدث كريب أن أم الفضل بعثته إلى معاوية بالشام قال : فقدمت الشام فقضيت حاجتها . واستهل على رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال يوم الجمعة . ثم قدمت المدينة فى آخر الشهر فسألنى عبد الله بن عباس رضى الله عنهما ثم ذكر الهلال ، فقال : متى رأيتموه ؟ فقلت : رأيناه ليلة الجمعة . فقال : أنت رأيته ؟ فقلت : نعم ورأه الناس وصاموا وصام معاوية رضى الله عنه . فقال : لكننا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلت : أو لا تكفى برؤية معاوية رضى الله عنه وصومه ، فقال : لا هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم . شك أحد رواه فى - تكفى - بالنون أو بالياء . ولا شك أن هذا أولى لأنه نص وذلك محتمل لكون المراد أمر كل أهل مطلع بالصوم لرؤيتهم . رواه مسلم وأبو داود والنسائى والترمذى وقد يقال : إن الإشارة فى قوله هكذا إلى نحو ما جرى بينه وبين رسول أم الفضل . وحينئذ لا دليل فيه لأن مثل ما وقع من كلامه لو وقع لنا لم نحكم به . لأنه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم . فإن قيل : إخباره عن صوم معاوية يتضمنه لأنه الإمام يحجب بأنه لم يأت بلفظة الشهادة . وأول مسلم فهو واحد لا يثبت بشهادة وجوب القضاء على القاضى . والله سبحانه وتعالى أعلم . والأخذ بظاهر الرواية أحوط . (قوله ولا يصومون يوم الشك إلا تطوعاً) الكلام هنا فى تصوير يوم

كلامه واضح وقوله (ولا يصومون يوم الشك إلا تطوعاً) يوم الشك هو اليوم الأخير من شعبان الذى يجتمل أن يكون آخر شعبان أو أول رمضان (لقوله عليه الصلاة والسلام « لا يصام اليوم الذى يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوعاً ») وقوله (وهذه المسألة على وجوه) ذكر المصنف خمسة ، ووجه المحصر أن من صام يوم الشك فلما أن يقطع فى النية أو يتردد فيها ، فإن كان الأول فلا يخلو إما أن يكون فيها عليه أولاً ، فإن كان فيها عليه فلما أن يكون فى الوقتى أو فى غيره . فالوقتى هو الوجه الأول وغيره هو الثانى ، وإن كان فى غير ماعليه فهو الثالث ، وإن كان الثانى فلما أن يكون التردد فى أصل النية أو فى وصفها . فالأول الرابع والثانى الخامس ، وهذا إذا لم يفرق بين

بالإمتناع قبل الغروب كما هو العادة (قال المصنف : ولا يصومون يوم الشك) أقول : قال الإمام العلامة الزيلعى فى شرح الكثر ، ووقع الشك بأحد أمرين : إما أن يتم هلال رمضان أو هلال شعبان فيقع الشك أنه أول يوم من رمضان أو آخر يوم من شعبان . فیه بحث ، فإنه إذا لم يتم هلال رمضان فلا شك ، وإذا تم فقد جاء الشك منه ، فلا وجه لقوله بأحد أمرين . وقوله أو هلال شعبان وجوابه إذا تم هلال

أحدنا : أن ينوى صوم رمضان وهو مكروه لما روينا ،

الشك وبيان حكمه وبيان الاختلاف فيه . أما الأول قال ١ هو استواء طرفي الإدراك من النفي والإثبات ، وموجبه هنا أن يفهم الحلال ليلة الثلاثين من شعبان فيشك في اليوم الثلاثين أمّن رمضان هو أو من شعبان ؟ أو يفهم من رجب هلال شعبان فأكلت عدته ، ولم يكن رثى هلال رمضان فيقع الشك في الثلاثين من شعبان أو الثلاثون أو الحادى والثلاثون . وما ذكر فيه من كلام غير أصحابنا ما إذا شهد من ردت شهادته . وكأنهم لم يعتبروا ذلك لأنه إن كان في الصحو فهو محكوم بغلظه عندنا لظهوره . فقابله موهوم لا مشكوك . وإن كان في غيم فهو شك وإن لم يشهد به أحد ، وهنا لأن الشهر ليس الظاهر فيه أن يكون ثلاثين ، حتى أنه إذا كان تسعة وعشرين يكون محيّا على خلاف الظاهر ؛ بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين تستوى هاتان الحالتان بالنسبة إليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر ، فاستوى الحال حينئذ في الثلاثين أنه من المنسلخ أو المستهل إذا كان غيم فيكون مشكوكا ، بخلاف ما إذا لم يكن لأنه لو كان من المسهل لرثى عند الترائى . فلما لم ير كان الظاهر أن المنسلخ ثلاثون . فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك ، وأما الثاني وهو بيان حكم صومه فلا يحلو من أن يقطع النية أو يرددها ، وعلى الأول لا يخلوا من أن ينوى به صوم رمضان أو واجب آخر أو التطوع ابتداء أو لاتفاق يوم كان يصومه أو أيام ، بأن كان يصوم مثلا ثلاثة أيام من آخر كل شهر . وعلى الثاني وهو أن يضمج فيها ، فأما في أصل النية بأن ينوى من رمضان إن كان منه فإن لم يكن منه فلا يصوم . أو في وصفها بأن ينوى صوم رمضان إن كان منه ، وإن لم يكن منه فعن واجب كتنا قضاء أو كفارة أو نذر أو رمضان إن كان منه ، وإلا فعن النفل والكل مكروه إلا في التردد في أصلها ، فإنه لا يكون صائما وإلا في النفل بلا إضجاع بل في صورة قطع النية عليه سواء كان لموافق صوم كان يصومه أو ابتداء . واختلفوا في الأفضل إذا لم يوافق صوما كان يصومه قيل : الفطر ، وقيل : الصوم . ثم فيها يكره تنافوت الكراهة . وتفصيل ذلك ظاهر من الكتاب . وهذا في عين يوم الشك ، فأما صوم ما قبله في التحفة قال : والصوم قبل رمضان بيوم أو يومين مكروه أى صوم كان لقوله عليه الصلاة والسلام « لا تقلموا رمضان يصوم يوم ولا يومين إلا أن يوافق صوما كان يصومه أحدكم » . قال : وإنما كره عليه الصلاة والسلام خوفا من أن يظن أنه زيادة على صوم رمضان إذا اعتادوا ذلك ، وعن هذا قال أبو يوسف يكره وصل رمضان بست من شوال ، وذكر قبله بأسطر علم كراهة صوم يوم الشك تطوعا . ثم قيده بكونه على وجه لا يعلم العوام ذلك كى لا يعتادوا صومه فيظنه الجهال زيادة في رمضان اه . وظاهر الكافي في خلافه قال : إن وافق يعنى يوم الشك صوما كان يصومه فالصوم أفضل ، وكلنا إذا صام كله أو نصفه أو ثلاثة من آخره اه . ولم يقيد بكون صوم الثلاثة عادة وهو ظاهر كلام المصنف أيضا . حيث حمل حديث التقدم على التقدم بصوم رمضان ، مع أنه يمكن أن يحمله عليه ويكره صومها لمعنى ما في التحفة فتأمل ، وما في التحفة أوجه . وأما

ما يكون بناء أو ابتداء في التطوع ، والواجب الآخر ، أما إذا فرق فالوجوه سبعة كما ذكره شيخ الإسلام في مبسوطه ، والمصنف ذكر الوجهين لكنه لم يجعلهما مستقلين (فالأول أن ينوى رمضان وهو مكروه لما روينا) من قوله عليه الصلاة والسلام « لا يصام اليوم الذى يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوعا » لا يقال - لا يصام - صيغة

(١) قوله (قال) هكذا في عدة نسخ ولعله محرف عن قالشك كما هو ظاهر كنية مصححه .

ولأنه تشبه بأهل الكتاب لأنهم زادوا في مدة صومهم ثم إن ظهر أن اليوم من رمضان يجزيه لأنه شهد الشهر وصامه وإن ظهر أنه من شعبان كان تطوعاً . وإن أفطر لم يقضه

الثالث : فقد عانت أن مذهبنا بإباحته ومذهب الشافعي كراهته إن لم يوافق صوما له . ومذهب أحمد وجوب صومه بنية رمضان في أصح الروايتين عنه . ذكره ابن الخوزي في التحقيق . ولأننا الآن على ما ذكره المصنف من الأحاديث وغيرها مما يتعلق به استدلال المذاهب ليظهر مطابقتها لأئى المذاهب . الأول : حديث « لا يصام اليوم الذي يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوعاً » لم يعرف قيل : ولا أصل له والله أعلم . وسأني ثبوت المقصود وهو إباحة الصوم بوجه آخر : والله أعلم . الثاني : « لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين إلا رجل كان يصوم صوما فيصومه » رواه الستة في كتبهم . الثالث : ما أخرج الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا بقي النصف من شعبان فلا تصوموا » وقال : حسن صحيح . لا يعرف إلا من هذا الوجه على هذا اللفظ . ومعناه عند بعض أهل العلم أن يفطر الرجل حتى إذا انتهت شعبان أخذ في الصوم . الرابع : ما ذكره من قوله قال عليه الصلاة والسلام « من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم » وإنما ثبت موقوفاً على عمار ذكره البخاري تعليقا عنه . فقال : وقال : صلاة عن عمار « من صام يوم الشك » الخ وأصل الحديث ما رواه أصحاب السنن الأربعة في كتبهم وصححه الترمذي عن صالة بن زفر قال : كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه فأتي بشاة مصابة فتحنى بعض القوم فقال عمار : من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم » ورواه الخطيب في تاريخ بغداد في ترجمته محمد بن عيسى بن عبد الله الآدمي : حدثنا أحمد بن عمر الفوكيعي : حدثنا وكيع عن سفيان عن ماله عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال « من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى الله ورسوله » ثم قال : تابع الآدمي عليه أحمد بن عاصم الطبراني عن وكيع . الخامس : ما تقدم من قوله عليه الصلاة والسلام « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكلوا عدة شعبان ثلاثين » وهو في الصحيحين . وعند أبي داود والترمذي وحسنه « فإن حال بينكم وبينه صباب فتكلموا العدة ثلاثين ولا تستقبلوا الشهر استقبالا » . السادس : ما في الصحيحين مما استدلل به الإمام أحمد على وجوب صوم يوم الشك أنه عليه الصلاة والسلام قال لرجل « هل صمت من سرور شعبان ؟ قال : لا . قال : فإذا أنظرت فاعم يوماً مكانه » وفي لفظ « فاعم يوماً » . وفي الصحيحين أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم « صم يوماً وأفطر يوماً فإنه صوم داود » وسرار الشهر آخره يحيى به لاستمرار القمر فيه . قاله المذري وغيره . وأعلم أن السرار قد يقال على الثلاث الأخيرة من ليالي الشهر . لكن دل قوله « صم يوماً » على أن المراد صم آخرها لا كلها ، وإلا قال : صم ثلاثة أيام مكانها . وكذا قوله من سرر الشهر لإنادة التبيين . وعندنا هذا يفيد استحباب صومه لا وجوبه ، لأنه معارض بنهي التقديم بصيام يوم أو يومين فيحمل على كون المراد التقديم بصوم رمضان جمعا بين الأدلة . وهو واجب ما أمكن . ويصير حديث السرر

نبي . وهو يقتضي عدم الجواز لأنه بمعنى النبي لتحققه حسا وهو يقتضي المشروعية على ما عرف . (ولأنه تشبه بأهل الكتاب) يعني فيما فيه بر وذلك يوجب الكراهة كما تقدم . وقوله (ثم إن ظهر) ظاهر .

شعبان تشبه ليلة الثلاثين منه . فيتمتع للشك في الليل الأخيرتين ليتأمل (قوله لأنه بمعنى النبي الخ) أقول : جواب لقوله لا يبال لا يصام صفة في الخ .

لأنه في معنى المظنون. والثاني: أن ينوى عن واجب آخر وهو مكروه أيضا لما روينا إلا أن هذا دون الأول في الكراهة ثم إن ظهر أنه من رمضان يجزيه لوجود أصل التية. وإن ظهر أنه من شعبان فقد قيل: يكون تطوعا لأنه منهي عنه

للاستحباب. ولأن المعنى الذي يعقل فيه هو أن يختم شعبان بالعبادة كما يستحب ذلك في كل شهر. فهو بيان أن هذا الأمر وهو ختم الشهر بعبادة الصوم لا يختص بغير شعبان كما قد يتوهم بسبب اتصال الصوم الواجب به. بخلاف حمل حديث التقديم على صوم النفل. فيجعل هو الممنوع. وصوم رمضان هو الواجب بخديث السرر. فيكون منع النفل بسبب الإخلال بالواجب المقاد بخديث السرر. لأنه يؤدي إلى فتح منسدة ظن الزيادة في رمضان عند تكرره مع غلبة الجهل. وهو مكفر لأنه كذب على الله تعالى فيما شرع كما فعل أهل الكتاب حيث زادوا في مدة صومهم. فثبت بذلك ما ذهبنا إليه من حل صومه تخفيا عن العوام. وكل ما وافق حديث التقديم في منعه كحديث إكمال العدة فهو مثله في وجوب حمله على صومه بقصد رمضان؛ لأن صومه تطوعا لإكمال العدة شعبان. وحديث عمار بن ياسر وابن عباس رضي الله عنهم بتقدير تسايمة موقوف لإيعارض به حديث السرر. والأولى حمله على إرادة صومه عن رمضان. وكأنه فهم من الرجل المتحنى قصد ذلك فلا تعارض حينئذ أصلا. وعلى هذا التبرير لا يكره صوم واجب آخر في يوم الشك. لأن النبي عنه صوم رمضان ليس غير إذ لم يثبت غيره وهو ظاهر كلام التحفة حيث قال: أدا المكروه بأنواع. إلى أن قال: وصوم يوم الشك بنية رمضان أو بنية مترددة ثم ذكر صورته. ثم قال: وقد قام الدليل على أن الصوم فيه عن واجب آخر وعن التطوع مطلقا لا يكره. فثبت أن المكروه ما قلنا. يعني صوم رمضان وهو غير بعيد من كلام الشارحين. والكافي وغيرهم. حيث ذكروا أن المراد من حديث التقديم بصوم رمضان. قالوا: ومقتضاه أن لا يكره واجب آخر أصلا وإنما كرهه بصورة النبي في حديث العصيان. وحقيقة هذا الكلام على وجه يصح أن يكون معناه أن يترك صومه عن واجب آخر تورعا وإلا فبعد تأدي الاجتهاد إلى وجوب كون المراد من النهي عن التقديم صوم رمضان كيف يوجب حديث العصيان منع غيره. ولا فرق بين حديث التقديم وبينه. فما وجب أن يحمل عليه وجب حمل الآخر عليه بعينه إذ لافرق في المعنى سوى تعدد السند هذا بعد حمله على السماع من النبي صلى الله عليه وسلم والله سبحانه أعلم. (قوله لأنه في معنى المظنون) ولم يقل. مظنون لأن حقيقته توقف على يقين الوجوب. ثم الشك في إسقاطه وعده. وهو منتف لكن هذا في معناه حيث ظن أن عليه صوما (قوله وهو مكروه أيضا لما روينا) يعني لا يصام اليوم الذي يشك فيه إلا تطوعا. وقد عرفت أنه لأصل له (قوله إلا أن هذا دون الأول في الكراهة)

وقوله (لأنه في معنى المظنون) لم يقل لأنه مظنون لأن حقيقة المظنون أن يثبت له الظن بعد وجوبه بيقين. والحال أنه قد أده فشرع فيه على ظن أنتم يؤده ثم علم أنه أده. وأما هنا فلم يثبت وجوبه بيقين فلم يكن مظنونا حقيقة إلا أنه في كل واحد منهما لما شرع مبقطا للواجب عنده لا ملزما كان كل منهما في معنى الآخر. (والثاني أن ينوى عن واجب آخر وهو مكروه أيضا لما روينا) من قوله عليه الصلاة والسلام «لا يصام» الحديث (إلا أن هذا دون الأول في الكراهة) لعدم استزاه التشبه بأهل الكتاب. وقوله (ثم إن ظهر) ظاهر. وقوله (لأنه منهي عنه)

(قوله لأن حقيقة المظنون أن يثبت له الظن) أقول: فيه تسامح، وحقيقته الشيء الذي شرع فيه على ظن أنه لم يؤد الواجب والحال أنه أده (قوله لا يثبت) أقول: أي على نفسه (قوله لعدم استزاه التشبه بأهل الكتاب) أقول: فيه تأمل

فلا يتأدى به الواجب . وقيل : يخزيه عن الذى نواه وهو الأصح لأن المنهى عنه وهو التقدم على رمضان بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم . بخلاف يوم العيد لأن المنهى عنه وهو ترك الإجابة يُلَازِمُ كل صوم . والكراهية هنا لصورة النهى . والثالث : أن ينوى التطوع وهو غير مكروه لما روينا وهو حجة على الشافعى رحمه الله فى قوله : يكره على سبيل الابتداء ، والمراد بقوله صلى الله عليه وسلم « لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين » الحديث . التقدم بصوم رمضان لأنه يؤديه قبل أوأنه ،

لأنه لم ينور رمضان الذى هو مثار النهى (قوله وهو الأصح) لأن المنهى عنه وهو التقدم بصوم رمضان لا يقوم . بكل صوم بل بصوم رمضان فقط . وعن هذا لا يكره أصلاً إلا أنه كرهه لصورة النهى : أى النهى المحمول على رمضان فإنه وإن حل عليه فصورته اللفظية قائمة فالنوع أن لا ينل بإساحتها أصلاً . وهذا يفيد أنها كراهة تنزيهية التى مرجعها إلى خلاف الأولى لا غير لا لمخفى فى نفس الصوم . فلا يوجب نقصاناً فى ذاته ليمنع من وقوعه

فيكون ناقصاً وما فى ذمته كامل . فلا يتأدى الكامل بالنقص . كما لو صام يوم العيد عن واجب آخر . وقوله (لأن المنهى عنه وهو التقدم على رمضان) أى بحديث أنى هريرة رضى الله عنه « لا تتقدموا على رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين » إنما هو (بصوم رمضان) لما سذكرك . وهو (لا يوجد بكل صوم بخلاف يوم العيد لأن المنهى عنه وهو ترك إجابة دعوة الله تعالى يلزم كل صوم) فإن قيل : فعلى هذا كان الواجب أن لا يكون صوم واجب آخر مكروها أجاب بقوله (والكراهية هنا لصورة النهى) قال فى النهاية : « لا أنا أثبتنا الكراهة لتناول عموم نبي حديث آخر . وهو قوله عليه الصلاة والسلام « لا يصام اليوم الذى يشك فيه » الحديث . وقال غيره من الشارحين : لصورة النهى لا الحقيقة النهى . لأن النهى ورد فى التقدم بصوم رمضان إلا أنه لما كان مثل صوم رمضان فى الفرضية أثبتنا فيه نوع كراهة . (والثالث : أن ينوى التطوع وهو غير مكروه لما روينا) من قوله عليه الصلاة والسلام « إلا تطوعاً » . (وهو) بإطلاقه (حجة على الشافعى فى قوله يكره على سبيل الابتداء) بأن لا يكون « وافقاً لصوم كان يصومه فى ذلك اليوم . واستدل على ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام « لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين إلا أن يكون صوما يصومه رجل فليصم ذلك الصوم » وهذا نص على الجواز بناء . وأجاب المصنف بقوله (والمراد بقوله عليه الصلاة والسلام « لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين » الحديث التقدم بصوم رمضان لأنه يؤديه قبل أوأنه) وفى ذلك تقديم الحكم على السبب وهو باطل . والدليل على ذلك أن ما قبل الشهر وقت للتطوع لا لصوم الشهر فلا يتصور التقدم بالتطوع . فإن قيل : صوم رمضان هو ما قبل فيه فكيف يتصور التقدم فيه . أجيب : بأن معناه أن ينوى الفرض قبل الشهر . وهذا كما يقال

(قوله قال فى النهاية « لا أنا أثبتنا الكراهة لتناول عموم نبي حديث آخر » أقول : فيه بحث (قال المصنف : التقدم بصوم رمضان الخ) أقول قال تاج الشريعة فى شرح الهادية ، لأن التقدم على الشيء بالشيء إما يكون من جنس ذلك الشيء ، فيكون التقدم على رمضان بصوم رمضان ، والمراد بالتقدم التقصص والثنية ولأنه لا يمكن لم غير ذلك . فإن قلت : أى فائدة فى تخصيص يوم أو يومين والحكم ثابت فى الزيادة كذلك ؟ قلت : يوم ويومان قليل وما زاد عليه كثير ، وإن القليل عفو كما فى كثير من الأحكام ففى هذا التوهم اه . قوله إنما يكون من جنس ذلك الشيء مبرح ، قال الله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقات فلو سلم فالصوم جنس وأسماءه ، والفرضية والثنية ليست فصلاً نوعاً كما صرح به الشيخ أكل الدين فى الدرر السابق بخلاف الصلاة (قوله والدليل على ذلك أن ما قبل الشهر وقت التطوع للصوم لا لشهر فلا يتصور التقدم بالتطوع)

ثم إن وافق صوما كان يصومه فالصوم أفضل بالإجماع : وكذا إذا صام ثلاثة أيام من آخر الشهر فصاعدا ، وإن أفردته فقد قيل : الفطر أفضل احترازا عن ظاهر النبي وقد قيل : الصوم أفضل اقتداء بعلي وعائشة رضي الله عنهما فإنهما كانا يصومانه ، واختار أن يصوم المقي بنفسه أخذنا بالاحتياط . ويفتي العامة بالتلوم إلى وقت الزوال ثم بالإفطار نفيا للهمة . والرابع : أن يضيّع في أصل النية بأن ينوي أن يصوم غدا إن كان من

عن الكامل ولا يكون كالصلاة في الأرض المغصوبة ، بل دون ذلك على ما حققناه آنفا (قوله وقد قيل الصوم أفضل اقتداء بعائشة وعلي رضي الله عنهما فإنهما كانا يصومانه) قال في شرح الكنز لا دلالة فيه لأيهما كانا يصومانه بنية رمضان ، وقال في الغاية ردا على صاحب الهداية إن مذهب علي رضي الله عنه خلاف ذلك ، ولعل المصنف ينازع فيما ذكره شارح الكنز . لأن المنقول من قول عائشة رضي الله عنها في صومها لأن أصوم يوما من شعبان أحب إلي من أن أطير يوما من رمضان . فهذا الكلام يفيد أنها تصومه على أنه يوم من شعبان كي لا تقع في إفطار يوم من رمضان ، ويبعد أن تقصد به رمضان بعد حکمها بأنه من شعبان ، وكونه من رمضان احتمال ، والأولى في التمسك على الأفضلية حديث السرر فإنه يفيد بعد الجمع الذي وجب على ما قدمناه الاستحباب لا الإباحة . لكن بشرط أن لا يكون سببا للمفسدة في الاعتقاد ، فلذا كان المختار أن يصوم المقي بنفسه أخذنا بالاحتياط . ويفتي العامة بالتلوم إلى وقت الزوال ثم بالإفطار حسبا لمادة اعتقاد الزيادة ، ويصوم فيه المقي سرا لئلا يتهم بالعصيان فإنه أفهم بالإفطار بعد التلوم لحديث العصيان وهو مشير بين العوام ، فإذا خالف إلى الصوم أهوه بالعصية ، وقصة أبي يوسف صريخة في أن من صامه من الخاصة لا يظهره للعامة وهي ما حكاه أسد بن عمرو ، قال : أتيت باب الرشيد فأقبل أبو يوسف القاضي وعليه عمامة سوداء ومدرة سوداء وخفت أسود وراكب على فرس أسود ، وما عليه شيء من البياض إلا لحيته البيضاء . وهو يوم شك فأفتى الناس بالفطر ،

مثلا : قدم صلاة الظهر على وقتها . فإن معناه نواها قبل دخول وقتها . فإن قيل : فما فائدة قوله عليه الصلاة والسلام « يوم أو يومين » وحكم الأكثر من ذلك كذلك . أجيب بأن يوما ويومين ما وصل إلى حد الكثرة فيجوز أن يتوهم بأن القليل مغفوف فيجوز كما في كثير من الأحكام ففتى ذلك . وقوله (ثم إن وافق صوما) ظاهر . وقوله (وإن أفردته) يعني لم يوافق صوما يصومه قال محمد بن سلمة (الفطر أفضل احترازا عن ظاهر النبي) وقال نصير بن يحيى : (الصوم أفضل اقتداء بعلي وعائشة رضي الله عنهما فإنهما كانا يصومانه) ويقولان : لأن نصوص يوم من شعبان أحب إلينا أن نطير يوما من رمضان (واختار أن يصوم المقي بنفسه) احتياطا عن وقوع الفطر في رمضان (ويفتي العامة بالتلوم) أي بالانتظار (إلى وقت الزوال ثم بالإفطار نفيا للهمة) أي تهمة الروافض ذكر في الفوائد الطهرية . لاخلاف بين أهل السنة والجماعة أنه لا يصام اليوم الذي يشك فيه أنه من رمضان عن رمضان . وقال الروافض : يجب أن يصام يوم الشك عن رمضان . وقيل : معناه لو أفتى العامة بأداء النفل فيه عسى أن يقع عندهم أنه خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم . حيث نهى عن صوم يوم الشك . وهو أطلقه فيفتيهم بالإفطار بعد التلوم نفيا لهذه الهمة (والرابع : أن يضيّع في أصل النية) التضييع في النية التردد فيها ،

أقول : فيه بحث ، ولم يكن الاتحاد الجلسي في صحة إطلاق التقدم (قوله أجيب بأن يوما ويومين الخ) أقول : ويجوز أن يجاب بأن المحتمل هو التقدم بيوم أو يومين كما هو الواقع من الممارسين لعلم حساب النجوم وغيرهم من عوام المتفتة ، وقد شاهدناه في أتباع الشيخ ابن الرواح بله تناقضات في حماة الله عن اليلة (قال المصنف : ويفتي العامة بالتلوم إلى وقت الزوال) أقول : متى علم ما وقع في المختصر ،

رمضان ولا يصومه إن كان من شعبان . وفي هذا الوجه لا يصير صائماً لأنه لم يقطع عزيمته فصار كما إذا نوى أنه إن وجد غدا غداً يفطر . وإن لم يجد يصوم . والخامس : أن يضمج في وصف النية بأن ينوى إن كان غداً من رمضان يصوم عنه ، وإن كان من شعبان فعن واجب آخر . وهذا مكروه تردده بين أمرين مكروهين . ثم إن ظهر أنه من رمضان أبجزأه لعدم التردد في أصل النية ، وإن ظهر أنه من شعبان لا يجزئه عن واجب آخر لأن الجهة لم تثبت لتأخر فيها . وأصل النية لا يكتفي لكنه يكون تطوعاً غير مضمّن بالقضاء لشروعه فيه مسقط . وإن نوى عن رمضان إن كان غداً منه وعن التطوع إن كان من شعبان يكره لأنه نوى للفرض من وجه . ثم إن ظهر أنه من رمضان أبجزأه عنه لما مر . وإن ظهر أنه من شعبان جاز عن نفيه لأنه يتأدى بأصل النية . ولو أفسده يجب أن لا يقضيه لدخول الإسقاط في عزيمته من وجه قال (ومن رأى هلال رمضان وحده صام وإن لم يقبل

قلت له : أمفطر أنت ؟ فقال : ادن إلى . فدنوت منه فقال لي أذن : أنا صائم . وقوله المفتي ليس بفيد بل كل من كان من الخاصة وهو من يتمكن من ضبط نفسه عن الاضجاع في النية وملاحظة كونه عن الفرض إن كان غداً من رمضان (قوله أبجزأه لعدم التردد في أصل النية) وعن بعض المشايخ : لا يجزئه عن رمضان . روى ذلك عن محمد . وأصله ما ذهب إليه محمد من أنه إذا كبر بنوى الظهر والعصر . على قول أبي يوسف يعبر شارعاً في الظهر . وعلى قول محمد لا يصير شارعاً في الصلاة أحلاً لكن المسطور في غير موضع لو نوى القضاء والتطوع كان عن القضاء عند أبي يوسف لأنه أقوى . وعند محمد عن التطوع لأن التيتين تادفعا فبقى مطلق النية فيقع عن التطوع . ولأبي يوسف ما قلنا . ولأن نية التطوع للمتطوع غير محتاج إليها فلفت وتعين نية القضاء

وكلامه ظاهر . (والخامس : أن يضمج في وصف النية) وقوله (بين أمرين مكروهين) وهما صوم رمضان وواجب آخر في هذا اليوم . إلا أن كراهة أحدهما وهو نية صوم رمضان أشد من الآخر . وقوله (ثم إن ظهر) ظاهر وقوله (لشروعه فيه مسقطاً) يعني لا ملزماً لأن الكلام فيها إذا نوى عن واجب آخر على تقدير وعن فرض رمضان على تقدير فكان مسقطاً للواجب عن ذمته . وكذا قوله (وإن نوى عن رمضان) ظاهر . قوله (لما مر) إشارة إلى قوله لعدم التردد في أصل النية وقوله (ومن رأى هلال رمضان وحده) ظاهر . وهل يقبلها أو لا لم يذكره ، فإن كانت السماء مصحبة وهو من المصر لم يقبل الإمام شهادته لأنه اجتمع ما يوجب القبول وهو العدالة والإسلام . وما يوجب الرد ، وخالفه الظاهر فراجع جانب الرد لأن الفطر من كل وجه جائز بعذر كما في المريض والمسافر . وصوم رمضان قبل رمضان لا يجوز بعذر من الاعتذار فكان المصير إلى ما لا يجوز بعذر أولى وقيد بقوله : والسماء مصحبة وهو من المصر لأنها إذا كانت متنيمة أو جاء من خارج المصر تقبل شهادته على ما يذكر

وإلا فكان ينبغي أن يقول إلى نصف النهار ، ويجوز أن يكون المراد ما في الكتاب قرب وقت الزوال على حذف المضاف (قال المصنف : ومن رأى هلال رمضان) أقول : قال في النهاية وفي البدائع : إذا رأى الهلال وحده ورد الإمام شهادته قال المحققون من مشايخنا : لا رواية في وجوب الصوم عليه ، وإنما الرواية أنه يصوم وهو محمول على التنب احتياطاً . قلت : قال في التحفة : يجب عليه ، وفي المبسوط عليه صومه وبعد مع الوجوب ظاهر . ونحن نقول : والمختار عند المصنف الوجوب لقوله في دليل الشافعي وحدها لوجوب الصوم عليه ولم ينقصه ، وقوله لأن الوجوب عليه للاحتياط (قوله وهل يقبلها أو لا لم يذكره الخ) أقول : وفي بحث ، فإنه يذكره عقيب هذا الكلام بأبسط وجه وأبينه (قوله لأنها إذا كانت متنيمة أو جاء من خارج المصر تقبل شهادته على ما يذكر) أقول : هل ما ذكره الطحاوي وهو

الإمام شهادته لقوله صلى الله عليه وسلم « صوموا لرؤيته » وقد رأى ظاهرا وإن أفطر فعليه القضاء دون الكفارة . وقال الشافعي : عليه الكفارة إن أفطر بالوقاع لأنه أفطر في رمضان حقيقة ليقته به وحكما لوجوب الصوم عليه ولنا أن القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تسمية الغلط ، فأورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ، ولو أفطر قبل أن يرد الإمام شهادته اختلف المشايخ فيه ،

فيمح عن القضاء ، وهذا يقتضى أن يقع عن رمضان عند محمد ، لأن التدافع لما أوجب بقاء مطلق النية حتى وقع عن التطوع ، وجب أن يقع عن رمضان لتأد به بمطلق النية . ونظيره من الفروع المنقولة أيضا لو نوى قضاء رمضان ، وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا ، وهو قول أبي يوسف . وفي القياس وهو قول محمد : يكون تطوعا لتدافع التبتين فصار كأنه صام مطلقا ، وبه الاستحسان أن القضاء أقوى لأنه حق الله تعالى وكفارة الظهار فيه حق له فيترجح القضاء . ولو نذر صوم يوم بعينه فنوى النذر وكفارة اليمين يقع عن النذر عند محمد ، وفي هذه كلها ما ذكرناه من عدم بطلان مطلق النية عنده وصحة النذر لأنه نقل في حد ذاته ، وهذا يقتضى أنه فرق بين الصوم والصلاة ، فإنه لو بقي أصل النية في نية الظهر والعصر لكان شارعا في صلاة نفل ، وهو يتمتع على ما عرف في كتاب الصلاة من أنه إذا بطل وصف الفرضية لا يبقى أصل الصلاة عند محمد خلافا لأبي حنيفة وأبي يوسف ، وهو مطالب بالفرق أو يجعل ما ذكرناه عنه في الصوم رواية توافق قولهما في الصلاة والله سبحانه أعلم (قوله وقد رأى ظاهرا) فصار شاهدا للشهر . وقد قال الله تعالى - فن شهد منكم الشهر فليصمه - ولا فرق بين كون هذا الرجل من عرض الناس أو كان الإمام فلا يذنب للإمام إذا رآه وحده أن يأمر الناس بالصوم . وكذا القطر بل حكمه حكم غيره (قوله وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات) لأنها التحقت بالعقوبات بدليل عدم وجوبها على المذنب والمخطئ (قوله اختلف المشايخ فيه) والصحيح أنه لا كفارة : لأن الشبهة قائمة قبل رد شهادته ،

(ولنا أن القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تسمية الغلط) فلها يطلق القضاء بدوها شرعا كما في شهادة الفاسق . وهي ههنا متمكة لأنه لما ساوى غيره في النظر ظاهرا والنظر وحدة البصر ودقة المرئ وبعد المسافة فالظاهر عدم اختصاصه بالرؤية من بين سائر الناس ، ويكون غالط فيورث شبهة عدم الرؤية (وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات) لأن جهة العقوبة فيها راجحة ، ولهذا يجري فيها الدخايل ولا تجب على المذنب والمخطئ على ما عرف في الأصول (ولو أفطر قبل أن يرد الإمام شهادته اختلف المشايخ فيه) أى في وجوب الكفارة فن نظر إلى أن المورث للشبهة وهو المذكور في الكتاب رد القاضي شهادته ، قال : بوجوب الكفارة قبل الرد لانتهاء ما يورثها وتحقق الرضائية ليقته بالرؤية ، ومن نظر إلى أن يوم الصوم يوم يصوم الناس فيه لقوله صلى الله عليه وسلم « صومكم يوم تصومون » الحديث وليس مانع فيه من اليوم يوما يصوم الناس فيه لأنه لا يلازمهم صوم هذا اليوم لا أداء ولا قضاء ، فكان يوم القطر في حق الناس كافة لعدم التجزئ ، وهذا يقتضى أن لا يجب عليه الصوم

خلاف ظاهر الرواية (قوله ولنا أن القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تسمية الغلط) فلها يطلق القضاء بدوها شرعا كما في شهادة العاصي وهي ههنا متمكة (أقول : التفسير في قوله فلها راجع إلى التهمة في قوله وهو تسمية الغلط ، والتفسير في قوله بدوها راجع إلى الشهادة في قوله رد شهادته ، وقوله وهي راجع إلى التهمة المذكورة (قوله ولهذا يجري فيها التداخل) قال في التلويح : حتى لو أفطر قدام رمضان مرارا لم يلزمه إلا كفارة واحدة ، وكذا في رمضان عند أكثر المشايخ (قوله ولا تجب على المذنب والمخطئ) أقول : بل على المصنف المتكامل جنايته فاعتبر في سببها كمال الجناية فكون عقوبة فاهم ، والمخطئ كان سبق الماء حلقه في المصنفة (قوله فكان يوم القطر في حق الناس كافة) أقول : يعني حكما (قال المصنف : لقوله صلى الله عليه وسلم « صوموا لرؤيته ») أقول : ولعل الظاهر الاستدلال بقوله تعالى - فن شهد منكم الشهر

ولو أكمل هذا الرجل ثلاثين يوماً لم يفطر إلا مع الإمام لأن الوجوب عليه للاحتياط . والاحتياط بعد ذلك في تأخير الإفطار ولو أفطر لا كفارة عليه اعتباراً بالحقيقة التي عنده . قال (وإذا كان السماء علة قبل الإمام شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال رجلاً كان أو امرأة حراً كان أو عبداً) لأنه أمر ديبى . فأشبهه رواية المخبر ولعلنا لا نخص بلفظ الشهادة ، وتشترط العدالة لأن قول الفاسق في الديانات غير مقبول . وتأويل قول الطحاوى عدلاً كان أو غير عدل أن يكون مستورا والمالة غيم أو غبار أو نحوه ، وفي إطلاق جواب الكتاب

روى أبو داود والترمذى عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال « الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون » فقام دليلاً مانعاً من وجوب الكفارة فيما إذا أفطر الرأى وحده لأن المعنى الذى به تستقيم الأخبار أن الصوم المفروض يوم يصوم الناس . والفطر المفروض يوم يفطر الناس . أعنى بقيد العموم (قوله اعتباراً بالحقيقة التي عنده) فالخاصل أن رؤيته موجبة عليه الصوم . وعدم صوم الناس المتفرع عن تكذيب الشرع لإياه قام فيه شبهة مانعة من وجوب الكفارة عليه إن أفطر لحكم النص من الصوم يوم يصوم الناس ، وعدم فطر الناس اليوم الحادى والثلاثين من صومه موجب للصوم عليه بذلك النص أيضاً ، والحقيقة التي عنده وهو شهود الشهر . وكونه لا يكون أكثر من ثلاثين بالنص شبهة فيه مانعة من وجوب الكفارة عليه إن أفطر ، وعلى هذا أو قبل الإمام شهادته وهو فاسق وأمر الناس بالصوم فأفطر هو أو واحد من أهل بلده لزمته الكفارة ، وبه قال عامة المشايخ ، خلافاً للفقهاء أى جعفر لأنه يوم صوم الناس ، فلو كان عدلاً يذبح أن لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لأن وجه النفي كونه ممن لا يجوز القضاء بشهادته وهو منتف هنا (قوله لأن قول الفاسق في الديانات غير مقبول) أى في التي يتيسر تلقيها من العدول كروايات الأخبار . بخلاف الأخبار بطهارة الماء ونجاسته ونحوه . حيث يتحرى في خبر الفاسق فيه لأنه قد لا يقدر على تلقيها من جهة العدول إذ قد لا يطلع على الحال في ذلك الأمر الخاص عدل مع أنه لم يقبل خبر الفاسق بمفرده . بل مع الاجتهاد في صدقه . ولا يعسر في هلال رمضان ذلك لأن المسلمين عامتهم متوجهون إلى طابه في عدولهم كثره فلم تحس الحاجة إلى قبول خبر الفاسق مع الاجتهاد فيه (قوله وتأويل قول الطحاوى النخ) المراد أن بهذا التأويل يرجع قوله إلى إحدى الروايتين في المذهب لا أنه

ولكن لما لم يكن يوم فطر في حقه حقيقة . وعارضه نص آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام « صوموا لرؤيته » أوردت شبهة الإباحة فيما يدرأ بالشبهات قال : بعدم وجوبها (ولو أكمل هذا الرجل ثلاثين يوماً لم يفطر إلا مع الإمام لأن الوجوب عليه للاحتياط) لجواز وقوع الغلط ، كما روى أن عمر رضى الله عنه خرج في الناس يتفقدون الهلال فقال واحد : الهلال يا أمير المؤمنين . فأمر عمر رضى الله عنه أن يمسح وجهه بالماء ثم قال له : أين الهلال ؟ قال : فقدته . فقال عمر رضى الله عنه : لعل شعرة من شعرات حاجبك قامت فحسبها هلالاً (والاحتياط بعد ذلك في تأخير الإفطار ولو أفطر) يعنى بعد الثلاثين (لا كفارة عليه اعتباراً بالحقيقة التي عنده) وعملاً بقوله عليه الصلاة والسلام « وفطركم يوم تفطرون » قال : (وإذا كان السماء علة قبل الإمام شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال النخ) كلامه ظاهر وإنما قال (غير مقبول) ولم يقل مردود ، لأن حكمه التوقف قال الله تعالى - إن جاءكم ناسق نبأ فتيّنوا - وقوله (وفي إطلاق جواب الكتاب) يعنى القدورى وهو قوله قبل الإمام شهادة الواحد العدل

نليعمد - (قوله لأن الوجوب عليه للاحتياط) أقول : يعنى لا يتيقن بأن رآه (قوله وعملاً بقوله صل الله عليه وسلم « وفطركم يوم تفطرون ») أقول : فيه شئ . (نال المصنف : لأن قول الفاسق في الديانات غير مقبول) أقول : التقريب ليس بتمام . إذ ليس والتعليل

يلخل المخلود في القذف بعد ما تاب وهو ظاهر الرواية لأنه خبر ديني . وعن أبي حنيفة رحمه الله : أنها لا تقبل لأنها شهادة من وجه . وكان الشافعي في أحد قوليه يشترط المتني والحجة عليه ما ذكرنا . وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الواحد في رؤية هلال رمضان ثم إذا قبل الإمام شهادة الواحد وصاموا ثلاثين يوماً لا يفطرون ، فيما روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله للاحتياط . ولأن الفطر

يرتفع به الخلاف فإن المراد بالعدل في ظاهر الرواية من ثبت عدالته وأن الحكم بقوله فرع ثبوتها . ولا ثبوت في المستور . وفي رواية الحسن وهي المذكورة : تقبل شهادة المستور وبه أخذ الحلواني فصار بهذا التأويل أن الخلاف المنتهق في المذهب هو اشتراط ظهور العدالة أو الاكتفاء بالسر . هذا وتقبل فيه شهادة الواحد على شهادة الواحد أما مع تبين الفسق فلا قائل به عندنا . وعلى هذا نفع مالو شهدوا في تاسع عشر رمضان أنهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم إن كانوا في هذا المصر لا تقبل شهادتهم ، لأنهم تركوا الحسبة وإن جاءوا من خارج قبلت (قوله والحجة عليه ما ذكرنا) من أنه أمر ديني (قوله وقد صح الخ) يعني به ما قدسنا من رواية أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إني رأيت الهلال ، فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله ؟ قال : نعم . قال : أتشهد أن محمداً رسول الله قال ؟ : نعم . قال : يا بلال أذن في الناس فليصوموا . وهذا الحديث قد يتمسك به لرواية التواد في قبول المستور . لكن الحق أن لا يتمسك به بالنسبة إلى هذا الزمان لأن ذكره الإسلام بحضرته عليه الصلاة والسلام حين سأله عن الشهادتين إن كان هذا أول إسلامه فلا شك في ثبوت عدالته ، لأن الكافر إذا أسلم عدلاً إلا أن يظهر خلافه منه . وإن كان إخباراً عن حاله السابق فذلك لأن عدالته قد ثبتت بإسلامه فيجب الحكم ببقائها ما لم يظهر الخلاف . ولم يكن الفسق غالباً على أهل الإسلام في زمانه عليه الصلاة والسلام ، فتعارض الغلبة ذاك الأصل فيجب التوقف إلى ظهورها (قوله ثم إذا قبل الإمام الخ) هكذا الرواية على الإطلاق سواء قبله لغيم أو في صحو وهو ممن يرى ذلك . ولا يخفى أن المراد ما إذا لم ير الهلال ليلة الثلاثين ، ثم خص قول أبي حنيفة . وفي الخلاصة والكافي والفتاوى أضافوا معه أبا يوسف ، ومنهم من استحسن ذلك في قبوله في صحو ، وفي قبوله لغيم أخذ بقول محمد ، فأما لو صاموا بشهادة رجلين فإنهم يفطرون إذا صاموا ثلاثين ولم يروا ، ذكره في التجريد . وعن القاضي أبي علي

(يدخل المخلود في القذف بعد التوبة وهو ظاهر الرواية لأنه خبر) أي ليس بشهادة ولهذا لم يختص بلفظ الشهادة (وعن أبي حنيفة : أنها لا تقبل لأنها شهادة من وجه) دون وجه من حيث أن وجوب العمل به إنما كان بعد قضاء القاضي ومن حيث اختصاصه بمجلس القضاء ومن حيث اشتراط العدالة (وكان الشافعي في أحد قوليه يشترط المتني والحجة عليه ما ذكرنا) يعني قوله لأنه أمر ديني (وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الواحد في هلال رمضان) قال ابن عباس جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إني رأيت الهلال يعني هلال رمضان فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله ، قال : نعم . قال : أتشهد أن محمداً رسول الله ، قال : نعم . قال : يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً وفيه دليل على قبول خبر الواحد كما ترى . وقوله (وصاموا ثلاثين يوماً) يعني ولم يروا الهلال (لا يفطرون) ومنه ما روى عن محمد ما نقرر أن الشيء قد ثبت ضماً ، وإن لم يثبت

لا يثبت بشهادة الواحد . وعن محمد أنهم يفطرون ويثبت الفطر بناء على ثبوت الرضائية بشهادة الواحد ، وإن كان لا يثبت بها ابتداء كاستحقاق الإرث بناء على النسب الثابت بشهادة القابلة . قال (وإذ لم تكن بالساء علة لم تقبل الشهادة حتى يراه جمع كثير يقع العلم بخبرهم) لأن التفرد بالرؤية في مثل هذه الحالة يوهم الغلط فيجب الوقوف فيه حتى يكون جمعا كثيرا ، بخلاف ما إذا كان بالساء علة لأنه قد ينشئ النعم عن موضع القصر فينتفى للبعض النظر . ثم قيل في حد الكثير أهل المحلة . وعن أبي يوسف رحمه الله خمسون رجلا اعتبارا بالقسامة

المغدى لا يفطرون . وهكذا في مجموع النوازل وصح الأول في الخلاصة . وأما قال قائل : إن قبلها في الصحيح لا يفطرون أو في غيم أفطروا لتحقيق زيادة القوة في الثبوت في الثاني والاشتراف في عدم الثبوت أصلا في الأول فصار كالأول لم يبعد (قوله بشهادة الواحد) متصل بثبوت الرضائية لا بثبوت الفطر فهو معنى ما أجاب به محمد ابن سماعة حين قال له : يثبت الفطر بشهادة الواحد فقال : لا بل يحكم الواحد بثبوت رمضان فإنه لما حكم الحاكم بثبوته . وأمر الناس بالصوم بالضرورة يثبت الفطر بعد ثلاثين يوما (قوله كاستحقاق الإرث بناء على النسب الثابت بشهادة القابلة) فإنه تقبل شهادتها على النسب فيثبت به مع المؤيد عنده وعندهما مطلقا . ثم يثبت استحقاق الإرث بناء على ثبوت النسب . وإن كان لا يثبت الإرث ابتداء بشهادتها وحدها .

[فرع] إذا صام أهل مصر رمضان على غير رؤية بل بكمال شعبان ثمانية وعشرين يوما ، ثم رأوا هلال شرأل إن كانوا أكلوا عدة شعبان عن رؤية هلاله إذا لم يروا هلال رمضان قضوا يوما واحدا حملا على نقصان شعبان . غير أنه اتفق أنهم لم يروا ليلة الثلاثين . وإن أكلوا عدة شعبان عن غير رؤية قضوا يومين احتياطاً لاحتال نقصان شعبان مع ما قبله فإنهم لما لم يروا هلال شعبان كانوا بالضرورة مكملين رجب (قوله يومهم الغلط) الأولى أن يقال ظاهر في الغلط فإن مجرد الوهم متحقق في البيئات الموجبة للحكم . ولا يمنع ذلك قبولها بل التفرد من بين الجهم الغفير بالرؤية مع توجيههم طالبين لما توجه هو إليه مع فرض عدم المانع وسلامة الأبصار . وإن تفاوتت الأبصار في الحدة ظاهر في غلظه كتفرد نافل زيادة من بين سائر أهل مجلس مشاركين له في السماع . فإنها ترد وإن كان ثقة مع أن التفاوت في حدة السمع أيضا واقع كما هو في الإبصار مع أنه لانسبة لمشاركة في السماع بمشاركته في الترافى كثرة ، والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد المجالس أو جهل فيه الحال من الاتحاد والتعدد . وقوله : لأن التفرد لا يريد تفرد الواحد وإلا لأفاد قبول الاثنين وهو منتف بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين أضعافهم من الخلائق . ثم عن أبي يوسف : أن الذين يوجب خبرهم الحكم في خصوص هذه الحالة خمسون اعتبارا بالقسامة . وعن خلف خمسمائة ببلغ قليل ، فيخارى لا تكون أدنى من بلغ فلذا قال البقالى : الألف ببخارى قليل . والحق ما روى عن محمد وأبي يوسف أيضا أن العبرة لتواتر الخبر وعييته من كل جانب ، وهلال الفطر

ابتداء كبيع الطريق والشرب . وقوله (كاستحقاق الإرث بناء على النسب) إنما يصح على قولهما دون قول أبي حنيفة رحمه الله . وقوله (وإذ لم تكن بالساء علة) ظاهر .

ولا فرق بين أهل المصر ومن ورد من خارج المصر ، وذكر الطحاوى أنه تقبل شهادة الواحد إذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع ، وإليه الإشارة في كتاب الاستحسان ، وكذا إذا كان على مكان مرتفع في المصر . قال (ومن رأى هلال الفطر وحده لم يفطر) احتياطاً ، وفي الصوم الاحتياط في الإيجاب . قال (وإذا كان بالسما علة لم يقبل في هلال الفطر إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين) لأنه تعلق به نفع العبد وهو الفطر فأشبهه سائر حقوقه ، والأصحى كالفطر في هذا في ظاهر الرواية وهو الأصح . خلافاً لما روى عن أبي حنيفة رحمه الله : أنه كهلal رمضان لأنه تعلق به نفع العباد وهو التوسع بلحوم الأضاحى

في الصحو كرمضان وفي غيره بخلاف فلا يثبت إلا باتنتين ورجل وامرأتين (قوله ولا فرق بين أهل المصر ومن ورد من خارج المصر) يعنى في ظاهر الرواية وما عن الطحاوى من الفرق خلاف ظاهر الرواية . وكذا ما يشير إليه كتاب الاستحسان حيث قال : فإن كان الذى يشهد بذلك في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته لأن الذى يقع في القلب من ذلك أنه باطل . فإن القيود المذكورة تنفد بمفهوماتها المخالفة لجواز عند عدها . (قوله لم يفطر) قيل : معنى قول أى حنيفة لا يفطر لا يأكل ولا يشرب . ولكن لا ينوى الصوم والتقرب إلى الله تعالى لأنه يوم عرفة في حقه للحقيقة التى عنده . ولا يخفى أن التعاليل بالاحتياط ينافى تأويل قوله بذلك . وقيل : إن أيقن أفطر ويأكل سرا وعلى القول بأنه لا يفطر أو أفطر يقضى . ثم منهم من قال : لا كفارة عليه بلا خلاف . ومنهم من حكى في لزومها الخلاف بعد رد شهادته وقيله : والصحيح عدم لزومها فيها ، ولو شهد هذا الرجل عند صديق له فأكل لا كفارة عليه ، وإن كان صدقه (قوله فأشبهه سائر حقوقه) وعن هذا شرط العدد والحرية في الرأى ، وأما لفظة الشهادة فى فتاوى قاضىخان : فينبى أن تشترط كما تشترط الحرية والعدد ، وأما الدعوى فينبى أن لا تشترط كما في عتق الأمة وطلاق الحرة عند الكل . وعتق العبد في قول أبى يوسف ومحمد ، وأما على قياس قول أى حنيفة : فينبى أن تشترط الدعوى في هلال الفطر وهلال رمضان اهـ . وعلى هذا لما ذكروا من أن من رأى هلال رمضان في الرستاق وإيس هناك وال ولا قاض ، فإن كان ثقة يصوم الناس بقوله . وفي الفطر إن أخبر عدلان بروية الهلال لا بأس بأن يفطروا يكون الثبوت فيه بلا دعوى . وحكم للضرورة ، أرأيت لو لم ينصب في الدنيا إمام ولا قاض حتى عصوا بذلك أما كان يصام بالروية فهذا الحكم في محال وجوده (قوله لأنه تعلق به نفع العباد) تعليل لظاهر الرواية . وفي التحفة رجع رواية النوادر فقال : والصحيح أنه يقبل فيه

وقوله (ولا فرق بين أهل المصر) أى لا فرق في عدم القبول إذا لم يكن بالسما علة بين أهل المصر (ومن ورد من خارج المصر وذكر الطحاوى : أنه تقبل شهادة الواحد إذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع وإليه) أى إلى ما ذكره الطحاوى (الإشارة في كتاب الاستحسان) ولفظه : فإن كان الذى شهد بذلك في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته ، ووجه الإشارة أن التقييد في الرواية يدل على نفي ماعدها فكان تخصيصه بالمصر ، ونفى العلة في عدم قبول الشهادة دليلاً على قبولها إذا كان الشاهد خارج المصر أو كان في السماء علة (وكذا إذا كان في مكان مرتفع في المصر) تقبل . وقوله (ومن رأى هلال الفطر) واضح ، وكذا قوله (وإذا كان بالسما علة) وقوله (وهو الأصح) احتراز عما روى في النوادر عن أبى حنيفة : أنه كهلال رمضان لأنه تعلق به أمر دينى وهو ظهور وقت الحج . وقوله (لأنه تعلق به نفع العباد)

(قال المصنف : ولا فرق بين أهل المصر ومن ورد من خارج المصر) أقول : قال في الكفر ، ولا عبرة للاختلاف المطالع . قال الزيلعي في شرحه : والأشبه أن يعتبر لأن كل قوم مخالفون بما عتدتم ، إلى قوله : وهكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اهـ . ونحن نقول جواب قصة كريب أنه لم يأت بلفظ الشهادة ، ولو سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على الأتقي ، وتفصيله في شرح ابن الممام

(وإن لم يكن بالسما علة لم يقبل إلا شهادة جماعة يقع العلم بخبرهم) كما ذكرنا . قال (ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس) لقوله تعالى - وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الأبيض - إلى أن قال - ثم أتموا الصيام إلى الليل - والخطيط بياض النهار وسواد الليل (والصوم هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع نهارا مع النية) لأنه في حقيقة اللغة : هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع لورود الاستعمال فيه إلا أنه زيد عليه النية في الشرع لتمييزها بالعبادة من العادة. واختص بالنهار لما تلونا. ولأنه لما تعذر الوصال كان تعيين النهار أولى ليكون على خلاف العادة. وعليه مبنى العبادة، والطهارة عن الحيض والنفس شرط لتحقيق الأداء في حق النساء.

شهادة الواحد لأن هذا من باب الخبر فإنه يلزم المخبر أولا ثم يتعلل منه إلى غيره اهـ . وأيضا فإنه يتعلق به أمر ديني وهو وجوب الأضحية وهو حق الله تعالى ، فصار كهلال رمضان في تعلق حق الله به فيقبل في النعم الواحد العدل . ولا يقبل في الصحو إلا التواتر (قوله والصوم هو الإمساك الخ) نقض طرده بإمساك الحائض والنفساء لذلك ، فإنه يصدق عليه ولا يصدق المحدود . وبمن أمسك من طواع الشمس كذلك بعد ما أكل بعد الفجر بناء على أن النهار اسم لما من طلوع الشمس إلى الغروب . وعكسه يأكل النامى فإنه يصدق معه المحدود . وهو الصوم الشرعي ولا يصدق الحد وهذا فساد العكس . وجعل في النهاية إمساك الحائض والنفساء فسدنا للعكس . وجعل أكل الناسى نمسا للطرده والتحقيق ما أمتعتك . وأجيب : بأن الإمساك وجود مع أكل الناسى . فإن الشرع اعتبر أكله علما والمراد من النهار اليوم في لسان الفقهاء . وبالحيض والنفساء خرجت عن الأهلية للصوم شرعا . ولا يخفى ما في هذه الأجوبة من العناية . والحد الصحيح إمساك عن المفطرات . نوى الله تعالى بإذنه في وقته وما قدسناه في أول الباب معناه وهو تفصيل هنا .

دليل الأصح . وقوله (وإن لم يكن بالسما علة) يعني في هلال الفطر . وقوله (كما ذكرنا) إشارة إلى قوله لأن التقيد بالرؤية في مثل هذه الحالة الخ . وقوله (ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثاني) قيل العبرة لأول طلوعه وقيل لاستنارته وانتشاره . قال شمس الأئمة الحلواني : الأول أحوط . والثاني أرق . وقوله (والخطيط) يعني أن الخطيط الأبيض هو أول ما يلي من الفجر الصادق وهو المستطير : أى المنتشر المعرض في الأفق كالخطيط الممدود . والخطيط الأسود ما يمتد معه من غيش الليل وهو الفجر المستطيل والكاذب وذب السرحان شيها بخيطين أبيض وأسود وموضعه علم البيان . واكتفى ببيان الخطيط الأبيض بقوله - من الفجر - عن بيان الأسود . لأن البيان في أحدهما بيان في الآخر . وقوله (والصوم هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع نهارا مع النية) قيل : هو منقوض طرده وعكسا . أما عكسا فبأن كل الناسى فإن صومه باق والإمساك فائت ، وأما طرده فبمن أكل قبل طلوع الشمس بعد طلوع الفجر لما أن النهار اسم لزمان هو مع الشمس . وكذلك في الحائض والنفساء فإن هذا المجموع موجود والصوم فائت . وأجيب عن الأول : بمنع فوت الإمساك لأن المراد به الإمساك الشرعي وهو موجود . وعن الثاني : بأن المراد بالنهار النهار الشرعي ، وهو اليوم بالذات وهو قوله تعالى - وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الأبيض - الآية . وعن الحائض بأن الحائض خرجت عن أهلية الأداء شرعا . وقوله (والطهارة عن الحيض والنفس شرط) المراد بالطهارة منهما عدمهما لأن يكون المراد بها الاعتسال .

فراجع . وقال ابن الهمام : وجد عدم اعتبار الاختلاف بمجموع الخطاب في قوله مودا مطلقا بمطلق الرؤية في قوله لرؤيته ، ويرؤية قوم بصدق اسم الرؤية فيصدق ما يصدق به من عموم الحكم فيثبت الوجوب ، بخلاف الزوال وأخيه فإنه لم يثبت تعلق عموم الوجوب بمطلق مساهة في خطاب من الشارع ، والله أعلم . اهـ . وفيه تدل .

(باب ما يوجب القضاء والكفارة)

قال (وإذا أكل الصائم أو شرب أو جامع نهارا ناسيا لم يفطر) والقياس أن يفطر . وهو قول مالك لوجود ما يضايق الصوم فصار كالكلامة ناسيا في الصلاة . وجه الاستحسان قوله عليه الصلاة والسلام « للذي أكل وشرب ناسيا تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك »

(باب ما يوجب القضاء والكفارة)

(قوله ناسيا لم يفطر) إلا فيما إذا أكل ناسيا فقليل له : أنت صائم فلم يتذكر واستمر ثم تذكر ، فإنه يفطر عند أبي حنيفة . وأبي يوسف لأنه أخبر بأن الأكل حرام عليه وخبر الواحد حجة في الديانات فكان يجب أن ينفذ إلى تأمل الحال . وقال زفر والحسن : لا يفطر لأنه ناس (قوله فصار كالكلامة ناسيا في الصلاة) وكترك النية فيه وكالجماع في الإحرام والاعتكاف ناسيا فإن ذلك كله يفسد مع النسيان (قوله وجه الاستحسان قوله عليه الصلاة والسلام الخ) في الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة رضي الله عنه « عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من نسي وهو صائم فأكمل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه » وحمله على أن المراد بالصوم المغفوي فيكون أمرا بالإمساك بقية يومه كالحائض إذا طهرت في أثناء اليوم ونحوه مدفوع أولا بأن الاتفاق على أن الحمل على المفهوم الشرعي حيث أمكن في لفظ الشارع واجب . فإن قيل : يجب ذلك للدليل على البطلان وهو القياس الذي ذكرناه . قلنا : حقيقة النص مقدم على القياس لو تم فكيف وهو لا يتم ، فإنه لا يلزم من البطلان مع النسيان فيما له هيئة مذكرة البطلان معه فيما لا مذكر فيه ، وهيئة الإحرام والاعتكاف والصلاة مذكرة فإنها تخالف الهيئة العادية ولا كذلك الصوم . والنسيان غالب للإنسان فلا يلزم من عدم عذره بالنسيان مع ناك عدم عذره به مع

(باب ما يوجب القضاء والكفارة)

لما فرغ من بيان أنواع الصوم وتفسيره شرع في بيان ما يجب عند إبطاله لأنه أمر عارض على الصوم فناسب أن يذكر مؤنخرا (وإذا أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسيا لم يفطر ، والقياس أن يفطر . وهو قول مالك رحمه الله لوجود ما يضايق الصوم) ووجود مضاد الشيء معدوم له لاستحالة وجود الضدين معا (فصار كالكلامة ناسيا في الصلاة وجه الاستحسان » قوله صلى الله عليه وسلم للذي أكل وشرب ناسيا : تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك » قيل : هذا الحديث معارض للكتاب وهو قوله تعالى - ثم أتموا الصيام - فإن الصيام إمساك وقد فات فالآية تدل على بطلانه لأن انتفاء ركن الشيء يستلزم انتفاءه لا محالة ، والحديث يدل على بقاءه كما كان فيجب تركه . وأوجب بأن في الكتاب دلالة على أن النسيان معفو عنه لقوله تعالى - ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا - فكان الحديث موافقا للكتاب فيعمل به . ويحمل قوله تعالى - أتموا الصيام - على حالة انتفاء الإتمام عمدا لأن الإتمام فعل اختياري فيكون ضده المحقوت له كذلك ، والنسيان ليس باختياري فلا يفوته . فإن قيل : سلمنا ذلك

(باب ما يوجب القضاء والكفارة)

(قوله وأوجب بأن في الكتاب دلالة على أن النسيان معفو عنه لقوله تعالى - ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا - الخ) أقول : فيه بحث (قوله ويعمل قوله تعالى - ثم أتموا الصيام - على حالة انتفاء الإتمام) أقول : فيه بحث (قوله والنسيان ليس باختياري فلا يفوته) أقول : فيه بحث

وإذا ثبت هذا في الأكل والشرب ثبت في الوقاع للاستواء في الركنية بخلاف الصلاة لأن هيئة الصلاة مذكرة فلا يغلب القيان ولا مذكر في الصوم فيغلب. ولا فرق بين القرض والنفل لأن النص لم يفعل ولو كان مخطئا أو مكروها فعليه القضاء خلافا للشافعي رحمه الله ، فإنه يعتبره بالناسي . ولنا أنه لا يغلب وجوده وعذر النسيان

الصوم ، وثانيا : بأن نقس اللفظ يدفعه وهو قوله « فليتم صومه » وصومه إنما كان الشرعي . فإتمام ذلك إنما يكون بالشرعي . وثالثا : بأن في صحيح ابن حبان وسنن الدارقطني « أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : إني كنت صائما فأكلت وشربت ناسيا فقال عليه الصلاة والسلام : أتم صوماك فإن الله أطعمك وسألك » وفي لفظ « ولا قضاء عليك » ورواه البزار بلفظ الجماعة وزاد فيه « ولا تفطر » . وفي صحيح ابن حبان أيضا عن أبي هريرة رضي الله عنه « أنه عليه الصلاة والسلام قال : من أفطر في رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة » ورواه الحاكم وصححه . قال البيهقي في المعرفة : تفرد به الأنصاري عن محمد بن عمرو . وكلهم ثقات (قوله للاستواء في الركنية) الركن واحد وهو الكف عن كل منها . فتساوت كلها في أنها متعلقة بالركن لا يفضل واحد منها على أخويه بشيء في ذلك . فإذا ثبت في فوات الكف عن بعضها ناسيا عذره بالنسيان وإبقاء صومه كان ثابتا أيضا في فوات الكف ناسيا عن أخويه . يحكم بذلك كل من علم ذلك الاستواء . ثم علم ذلك الثبوت وإن لم يكن من أهل الاجتهاد . هذا ومن رأى صائما يأكل ناسيا إن رأى قوة تمكنه أن يتم صومه بلا ضعف اغتار أنه يكره أن لا يخبره . وإن كان يخاف يضعف بالصوم ، ولو أكل يتقوى على سائر الطاعات يسعه أن لا يخبره . ولو بدأ بالجماع ناسيا فنذر إن نزع من ساعته لم يفطر وإن دام على ذلك حتى أنزل فعليه القضاء . ثم قيل : لا كفارة عليه وقيل : هذا إذا لم يحرك نفسه بعد التذكر حتى أنزل . فلن حرك نفسه بعده فعليه الكفارة . كما لو نزع ثم أدخل . ولو جامع عامدا قبل التجر وطلع وجب النزاع في الحال . فإن حرك نفسه بعده فهو على هذا نظيره ما لو أوجع ثم قال لما : إن جامعتك فأنت طالق أو حرة إن نزع أو لم ينزع ولم يتحرك حتى أنزل لا تطلق ولا تنقض . وإن حرك نفسه طلقت وعنت وبصير مراجعا بالحركة الثانية : ويجب للأمة المقر ولا حد عليهما (قوله فإنه يعتبره بالناسي) بجامع أنه غير قاصد للجناية فيعلن بل هو أولى لأنه غير قاصد للشرب ولا للجناية . والناسي قاصد للشرب غير قاصد للجناية . ولقوله عليه الصلاة والسلام « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » الحديث . وقد تقدم في الصلاة تخريجه والجواب عنه . وأما الجواب عن إلحاقه فما ذكره المصنف بقوله (ولنا أنه) أي عذر الخطأ والإكراه (لا يغلب وجوده) أما الإكراه فظاهر . وكذا الخطأ إذ مع التذكر وعدم قصد الجناية الاحتراز عن الإفساد قائم بقدر الوسع . وقد لا يحصل الفساد مع ذلك بخلاف حالة عدم التذكر مع قيام مطالبة الطبع بالمفطرات فإنه يكثر

لكن النص ورد في الأكل والشرب على خلاف القياس ، فكيف تعدى إلى الجماع ؟ أجاب بقوله (وإذا ثبت هذا في الأكل والشرب ثبت في الوقاع للاستواء في الركنية) يعني ثبت بالدلالة لا بالقياس لأن كلا منهما نظير للآخر في كون الكف عن كل منهما ركنا في باب الصوم . وقوله (بخلاف الصلاة) جواب عن قوله فصار كالكلام ناسيا في الصلاة وهو واضح . وكذا قوله (ولا فرق بين القرض والنفل) . وقوله (ولو كان مخطئا) بأن كان ذاكرة للصوم غير قاصد للشرب فتمضمض فسبى الماء فدخل حلقه (أو مكروها فعليه القضاء) عندنا (خلافا للشافعي فإنه يعتبره بالناسي) فإن الناسي قاصد للشرب دون الخاطئ . فإذا كان فعل القاصد معفرا ففعل غير القاصد أولى (ولنا أنه لا يغلب وجوده) أي الاعتبار فاسد لأنه على خلاف القياس . وكذا الإلحاق

غالب ولأن التسيان من قبل من له الحق والإكراه من قبل غيره فيفتقران كالمقيد والمريض في قضاء الصلاة . قال (فإن نام فاحتلم لم يفطر) لقوله صلى الله عليه وسلم : ثلاث لا يفطرن الصيام التي والحجامة والاحتلام ، ولأنه لم توجد صورة الجماع ولا معناه وهو الإنزال عن شهوة بالمباشرة (وكذا إذا نظر إلى امرأة فأمنى) لما بينا ففساد كالمشكر إذا أمنى

معه الإفساد . ولا يلزم من كونه عذر فيما يكثر وجوده مثله فيما لا يكثر : ولأن الوصول إلى الجوف مع التذكرة في الخطأ ليس إلا لتقصيره في الاحتراز فيتناسب الفساد إذ فيه نوع إضافة إليه بخلاف النسيان . فإنه برئ منه متدفع إليه من قبل من الإمساك حقه تعالى وتقدّس . فكان صاحب الحق هو الموقوف لما يستحقه على الخواص . ولذا أضافه عليه الصلاة والسلام إليه تعالى حيث قال : « تم على صومك فإنما أطعك الله وسقاك » وحققة هذا التعاميل يقطع نسبتة إلى المكلف فلا يكون ملزماً عليه شيئاً إذ لم يقع من جهته تفويت . فظهر ظهوراً سامعاً عدم لزوم اعتبار الصوم قائماً مع الخطأ والإكراه لاعتباره قائماً مع النسيان . وصاروا مع الناس كالمقيد مع المريض في قضاء الصلاة التي صليها قاعدين حيث يجب القضاء على المقيد لا المريض . وحكم النائم إذا ضب في حلقه ما يفطر حكم المكروه فيفطر . واعلم أن أبا حنيفة كان يقول أولاً : في المكروه على الجماع : عليه القضاء والكفارة لأنه لا يكون إلا بانتشار الآلة وذلك أمانة الاختيار . ثم رجع وقال : لا كفارة عليه . وهو قولهما لأن فساد الصوم يتحقق بالإبلاج وهو مكروه فيه مع أنه ليس كل من انتشر آله يجامع (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام : ثلاث لا يفطرن الصيام) (رواه الترمذي) ثلاث لا يفطرن الصائم : الحجامة ، والتي . والاحتلام « وفيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه وهو ضعيف . وذكره البزار من حديث أخي عبد الرحمن وهو أسامة بن زيد بن أسلم عن أبيه مسنداً . وضعفه أيضاً أحمد كابين معين لسوء حفظه . وإن كان رجلاً صالحاً . وقال النسائي : ليس بالقوي . وأخرجه الدارقطني بطريق آخر فيه هشام بن سعد عن زيد بن أسلم ، وهشام هذا ضعفه النسائي وأحمد وابن معين وليته ابن عدى وقال : يكذب حديثه . وقال عبد الحق : يكذب حديثه . ولا يحتاج به . لكن قد احتج به مسلم ، واستشهد به البخاري . ورواه البزار أيضاً من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ثلاث لا يفطرن الصائم : التي ، والحجامة ، والاحتلام » قال : وهذا من أحسن إسناد وأصحها . وفيه سليمان بن حبان قال ابن معين : صدوق وليس بحجة . وأخرجه الطبراني من حديث ثوبان . وقال : لا يروى عن ثوبان إلا بهذا الإسناد . فترد به ابن وهب . فقد ظهر أن هذا الحديث يجب أن يرتقى إلى درجة الحسن لتعدد طرقه . وضعف رواته إنما هو من قبل الحفظ لا العتلة فالتضافر دليل الإجابة في خصوصه . والمراد من التي ما ذرع الصائم على ماسيطر (قوله وكذا إذا نظر إلى امرأة) بشهوة إلى وجهها أو فرجها كرر النظر أولاً لا يفطر إذا أنزل (لما بينا) أنه لم توجد صورة الجماع ولا معناه وهو الإنزال عن مباشرة وهو حجة على مالك في قوله :

بالدلالة لأنه ليس في معنى التسيان . فإن التسيان غالب الوجود . والخطأ والإكراه ليسا كذلك (ولأن التسيان من قبل صاحب الحق) بخلاف غيره . (ويفتقران كالمقيد والمريض في قضاء الصلاة) فإن المقيد إذا صلى قاعداً بعذر القيد قضى بخلاف المريض (فإن نام فاحتلم لم يفطر لقوله عليه الصلاة والسلام : ثلاث لا يفطرن الصيام : التي . والحجامة : والاحتلام » ولأنه لم توجد صورة الجماع ولا معناه) أما الأول فلعدم إبلاج الفرج في الفرج وأما الثاني فلعدم الإنزال عن شهوة بالمباشرة . أعني بمس الرجل المرأة (وكذا إذا نظر إلى) وجهه (امرأة) أو فرجها (فأمنى) أى أنزل التي لا يفطر (لما بينا) أنه لم يوجد الجماع صورة ولا معنى (ففساد كالمشكر) في امرأة

وكالمستعنى بالكف على ما قالوا (ولو أدّهن لم يفطر) لعدم المنافي (وكذا إذا احتجم) لهذا ولما روينا (ولو اكتحل لم يفطر) لأنه ليس بين العين والدماغ منفذ والدمع يترشح كالعرق والداخل من المسام لا ينفذ

إذا كرره فأنزل أفطر . وما روى عنه عليه الصلاة والسلام « لا تنزع النظرة النظرة فإنما لك الأولى » والمراد به الحل والحزمة . وليس يلزم من الحظر الإفطار بل إنما يتعلق بفوات الركن . وهو بالجماع لا بكل إنزال لعدم القطر فيها إذا أنزل بالتفكير في حال امرأة فإنه لم يفطر . وغاية ما يجب أن يعتبر معنى الجماع كالجماع ، وهو أيضاً مستف لأنه الإنزال عن مباشرة لا مطلقاً لما ذكرنا (قوله على ما قالوا) عادته في مثله إفادة الضعف مع الخلاف . وعامة المشايخ على الإفطار . وقال المصنف في التجنيس : أنه المختار كأنه اعتبرت المباشرة المأخوذة في معنى الجماع أهم من كونها مباشرة الغير أولاً بأن يراد مباشرة حتى سبب الإنزال سواء كان ما بوشر مما يشتهي عادة أو لا . ولهذا أفطر بالإنزال في فرج البهيمة والميتة ونيساً مما يشتهي عادة ، وهذا ولا يحل الاستقاء بالكف ذكر المشايخ فيه أنه عليه الصلاة والسلام قال « ناكح اليد ماعون ، فإن غلبته الشهوة ففعل إرادة تسكينها به فالرجاء أن لا يعاقب » (قوله لهذا) أي عدم المنافي (ولما روينا) من حديث « ثلاث لا يفطرن الصائم » وما ذهب أحمد أن الحجامة تفتطر لقوله عليه الصلاة والسلام « أفطر الحاجم والمحجوم » رواه الأرمذى ، وهو معارض بما رويناه . وبما روى « أنه عليه الصلاة والسلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم » رواه البخارى وغيره . وقبل لأنس : أكنتم تكهون الحجامة للصائم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : لا إلا من أجل الضعف . رواه البخارى . وقال أنس : أول ما كرهت الحجامة للصائم أن جعفر بن أبي طالب احتجم وهو صائم فربه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أفطر هنا ثم رخص عليه الصلاة والسلام في الحجامة بعد للصائم . وكان أنس يحتجم وهو صائم . رواه الدارقطنى وقال في روايته : كلهم فقات ولا أعلم له علة (قوله ولو اكتحل لم يفطر) سواء وجد طعمه في حلقه أولاً لأن الموجود في - فاقه أثره داخل من المسام والمقطر الداخل من المنافذ كالمدخل والمخرج لا من المسام الذى هو خلل البدن للاتفاق فيمن شرع في الماء يجذب برده في بطنه ولا يفطر . وإنما كره أبو حنيفة ذلك أغنى الدخول في الماء والطفف بالثوب البلول لما فيه من إظهار الضجر في إقامة العبادة لأنه قريب من الإفطار ولو بزق فوجد لون الدم فيه الأصح أنه لا يفطر . وقيل : يفطر لحقق وصول دم إلى بطن من بطونه ، وهو

حسنة إذا أمنى (وكالمستعنى بالكف) يعنى إذا عالج ذكره بكتفه حتى أمنى لم يفطر (على ما قالوا) أى المشايخ . وهو قول أبي بكر الإسكاف . وأبى القاسم لعدم الجماع صورة ومعنى ، وعامتهم على أنه يفسد صومه . قال المصنف في التجنيس : الصائم إذا عالج ذكره بيده حتى أمنى يجب عليه القضاء هو المختار لأنه وجد الجماع معنى . قيل فيه نظر لأن معنى الجماع يعتمد المباشرة على ما قلنا ولم يوجد ، وأجيب بأن معناه وجد ما هو المقصود من الجماع وهو قضاء الشهوة ، وهل يحل له أن يفعل ذلك إن أراد الشهوة ؟ لا يحل لقوله عليه الصلاة والسلام « ناكح اليد ملعون وإن أراد تسكين ما به من الشهوة أرجو أن لا يكون عليه وبال » (ولو أدّهن أو احتجم لم يفطر لعدم المنافي) وقوله (لما روينا) يعنى به قوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث لا يفطرن الصائم » الحديث (ولو اكتحل لم يفطر) وإن وجد طعمه في حلقه (لأنه ليس بين العين والدماغ منفذ) فما وجد في حلقه من طعمه إنما هو أثره لا عينه . فإن قيل : لو لم يكن بينهما منفذ لما خرج الدمع . أجب بأن الدمع يترشح كالعرق : يعنى أنه داخل من

كما لو اغتسل بالماء البارد (ولو قيل لا يفسد صومه) يريد به إذا لم ينزل لعلم المنافي صورة ومعنى بخلاف الرجعة والمصاهرة لأن الحكم هناك أدير على السبب على ما يأتي في موضعه إن شاء الله . (وإن أنزل بقيلة أو لمس فعليه القضاء دون الكفارة) لوجود معنى الجماع ووجود المنافي صورة أو معنى يكفي لإيجاب القضاء احتياطاً ، أما الكفارة فتفتقر إلى كمال الجنابة لأنها تدرئ بالشبهات كالحدود (ولا بأس بالقيلة إذا أمن على نفسه) أى الجماع أو الإنزال (ويكره إذا لم يأمن) لأن عينه ليس بمقطر وربما يصير قطراً بعاقبته فإن أمن يعتبر عينه وأبصر له ، وإن لم يأمن تعتبر عاقبته وكره له ، والشافعي أطلق فيه في الحالين والحجة عليه ما ذكرنا .

قول مالك وسنذكر الخلاف فيها (قوله بخلاف الرجعة الخ) أى لو قبل المطلقة الرجعية صار مراجعاً وبالقيلة أيضاً مع شهوة ينتشر لها الذكر تثبت حرمة أمهات القبلة وبناتها (لأن الحكم) وهو ثبوت الرجعة وحرمة المصاهرة (أدير على السبب) لأنه يؤخذ فيها بالاحتياط فتعدى من الحقيقة إلى الشبهة فأقيم السبب فيه مقام المسبب أعنى الوطء (قوله أما الكفارة فتفتقر إلى كمال الجنابة لأنها تدرئ بالشبهات) فكانت عقوبة وهو أعلى عقوبة للإفطار في الدنيا فيتوقف لزومها على كمال الجنابة ، ولو قال بالواو كانا تعليلين وهو أحسن ويكون نفس قوله تفتقر إلى كمال الجنابة تعليلاً أى لا يجب لأنها تفتقر إلى كمال الجنابة إذ كانت أعلى العقوبات في هذا الباب . ولأنها تدرئ بالشبهات وفي كون ذلك مفطراً شبهة حيث كان معنى الجماع لا صورته فلا تجب (قوله لأن عينه) ذكر على معنى التقبيل ، وفي الصحيحين « أنه عليه الصلاة والسلام : كان يقبل ويباشر وهو صائم » وعن أم سلمة رضي الله عنها « أنه عليه الصلاة والسلام كان يقبلها وهو صائم » متفق عليه ، والمس في جميع ما ذكرنا كالتقبيل

السام والداخل منها لثباتي (كما إذا اغتسل بالماء البارد) فوجد برودة الماء في كبده . فإن قيل : هذا تعليل في مقابلة النص وهو باطل ، وذلك لما روى معبد بن هوزة الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « عليكم بالإثم المروء وقت النوم وليتقه الصائم » . أجيب بأن النبي صلى الله عليه وسلم نذّب إلى صوم عاشوراء والاكتحال فيه . وقد أجمعت الأمة على الاكتحال يوم عاشوراء فهو راجع على الأول (ولو قيل ولم ينزل لم يفسد صومه لعلم المنافي صورة ومعنى) على ما ذكرنا (بخلاف الرجعة والمصاهرة) فلنهما يثبتان بالقيلة بالشهوة وكذا بالمس وإن لم ينزل (لأن حكمهما أدير على السبب) يثبت بسبب الجماع ، كما يثبت به ، ولهذا يتعلق بعقد النكاح لأن ميناها على الاحتياط ، أما فساد الصوم فإنه يتعلق بالجماع إما صورة أو معنى لا يسببه حتى لم يفسد بعقد النكاح ، وفيما نحن فيه لم يوجد الجماع لا صورة ولا معنى فلم يفسد الصوم . وقوله (على ما يأتي في موضعه) أى في باب الرجعة (وإن أنزل بقيلة أو لمس فعليه القضاء دون الكفارة لوجود معنى الجماع) وهو قضاء الشهوة بالمباشرة (ووجود المنافي صورة أو معنى يكفي لإيجاب القضاء احتياطاً أما الكفارة فتفتقر إلى كمال الجنابة لأنها تدرئ بالشبهات كالحدود) وهذا لأن الكفارة أعلى عقوبات المفطر لإفطاره فلا يعاقب بها إلا بعد بلوغ الجنابة نهايتها ولم تبلغ نهايتها لأن ههنا جنباً من جنسها أبلغ منها ، وهي الجماع صورة ومعنى . وقوله (ولا بأس بالقيلة إذا أمن على نفسه) اختلف المشايخ في مرجع هذا الضمير في قول محمد فقال بعضهم : أراد به الأمن عن الوقوع في الجماع . وقال بعضهم : أراد به الأمن من خروج المتى . وقوله (ويكره إذا لم يأمن) واضح . وقوله (والشافعي أطلق فيه في الحالين) أى في جواز القبلة في حال أمنه على نفسه وعلمه (والحجة عليه ما ذكرنا) يعني قوله لأن

(قوله اختلف المشايخ في مرجع هذا الضمير في قول محمد ر ح د الله فقال بعضهم الخ) أقول : فيه بحث ، فإنه ليس فيه بيان مرجع الضمير

والمباشرة الفاحشة مثل التقبيل في ظاهر الرواية وعن محمد أنه كره المباشرة الفاحشة لأنها قلما تخلو عن الفتنه (ولو دخل حاتم ذباب وهو ذاكر لعومه لم يفطر) وفي القياس يفسد صومه لو وصل القطر إلى جوفه . وإن كان لا يتعدى به كالتراب والحصى . وجه الاستحسان أنه لا يستطيع الاحتراز عنه فأشبه الغبار والدخان . واختلفوا في المطر والتلج . والأصح أنه يفسد لإمكان الامتناع عنه إذا أواه خيمة أو سقف (ولو أكل لحما بين أسنانه فإن كان قليلا لم يفطر وإن كان كثيرا يفطر) وقال زفر : يفطر في الوجهين لأن الفم

(قوله مثل التقبيل) وروى أبو داود بإسناد جيد عن أبي هريرة « أنه عليه الصلاة والسلام سأله رجل عن المباشرة للصائم فرخص له . وأتاه آخر فقهاه . فإذا الذي رخص له شيخ . والذي نهاه شاب » وهذا يفيد التفصيل الذي اعتبرناه (والمباشرة كالقبيل في ظاهر الرواية خلافا ل محمد في المباشرة الفاحشة) وهي تجردا متلازق البطين . وهذا أخفى من مطلق المباشرة وهو المفاد في الحديث . فجعل الحديث دليلا على محمد محل نظر . إذ لا عموم للفعل المثلث في أقسامه بل ولا في الزمان وفهمه فيه من إدخال الراوي لفظ كان على المضارع . وقول محمد وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة (قوله لأنها قلما تخلو عن الفتنه) قلنا : الكلام فيها إذا كان بحال يأمن . فإن خاف قلنا بالكراهة والأوجه الكراهة لأنها إذا كانت سببا غالبا تنزل سببا فأقل الأمور لزوم الكراهة من غير ملاحظة تحقق الخوف بالفعل . كما هو قواعد الشرع (قوله فأشبه الغبار والدخان) إذا دخلا في الحلق فإنه لا يستطيع الاحتراز عن دخولهما لدخولهما من الأنف إذا طبق الفم وصار أيضا كبلى يبنى في فيه بعد المغصضة . ونظيره في الخزانة إذا دخل دموعه أو عرقه حلقه وهو قليل كقطرة أو قطرتين لا يفطر . وإن كان أكثر بحيث يجد ماوحته في الحلق فسد وفيه نظر لأن القطرة يجد ملوحها . فالأولى عندى الاعتبار بوجودان الملوحة لصحيح الحس : لأنه لا ضرورة في أكثر من ذلك القدر . وما في فتاوى قاضيخان : لو دخل دمه أو عرق جبينه أو دم رعاؤه ففسد صومه يوافق ما ذكرته . فإنه علق بوصوله إلى الحلق ويجردان الملوحة دليل ذلك (قوله إذا أواه خيمة أو سقف) يفتى أنه لو لم يقدر على ذلك بأن كان سائرا مسافرا لم يفسد . فالأولى تعليل الإمكان بتيسر طبق الفم وفتحها أحيانا مع الاحتراز عن الدخول . ولو دخل فيه المطر فابتلعه لزمته الكفارة . ولو خرج دم من أسنانه فدخل حلقه إن ساوى الريق فسد وإلا لا . ولو استشم الخاط من أنفه حتى أدخله إلى فيه وابتلعه عمدا لا يفطر . ولو خرج ريقه من فيه فأدخله وابتلعه إن كان لم ينقطع من فيه بل متصل بما في فيه كالحيط فاستشر به

عنه ليس يفطر الخ (والمباشرة الفاحشة) وهي أن يعانقها متجردين ويمس ظاهر فرجه ظاهر فرجها (مثل التقبيل في ظاهر الرواية) يكره إذا لم يأمن ولا يكره إذا أمن (وعن محمد) وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة (أنه كره المباشرة الفاحشة) للصائم (لأنها قلما تخلو عن الفتنه) . وقوله (واختلفوا) يعني المشايخ (في المطر والتلج) فقال بعضهم : المطر يفسد والتلج لا يفسد . وقال بعضهم : على العكس . وقال عامتهم بإفسادهما وهو الصحيح لحصول القطر معنى (وإمكان الاحتراز عنه إذا أواه خيمة أو سقف) ولو أكل لحما بين أسنانه فإن كان قليلا لم يفطر . وإن كان كثيرا يفطر وقال زفر : يفطر في الوجهين لأن الفم

بل بيان مقول آمن كما لا يخفى (قال المصنف : لإمكان الامتناع عنه إذا أواه خيمة أو سقف) أقول : قال ابن النمر : في تعليقه نظر . فإنه قد لا يكون عنده خيمة ولا سقف . ولو غلط بإمكان الاحتراز عنه بقسمه لكان أظهر له . وفيه تأمل .

له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة . ولنا أن القليل تابع لأسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لأنه لا يبق قيا بين الأسنان . والقاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل (وإن أخرجه وأخذه بيده ثم أكله ينبغي أن يفسد صومه) لما روى عن محمد : أن الصائم إذا ابتلع مسممة بين أسنانه لا يفسد صومه ولو أكلها ابتداء يفسد صومه ولو مضغها لا يفسد . لأنها ثلاثي وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند أبي يوسف وعند زفر عنه الكفارة أيضا لأنه طعام متغير . ولأبي يوسف : أنه يعافه الطبع (فإن ذرعه إلى أن لم يقطر)

لم يقطر . وإن كان انقطع فأخذه وأعاد فاطر ولا كفارة عليه كما لو ابتلع ريق غيره . ولو اجتمع في فيه ثم ابتلعه يكره ولا يقطر . ولو اختلط بالريق لون صبغ لإبريسم يعمل خرجا للخيوط من فيه فابتلع هذا الريق ذاكرا لصومه أظفر (قوله له حكم ظاهر) فالإدخال منه كالإدخال من خارجه ولو شد الطعام يخط فأرسله في حلقه وطره بيده لا يفسد صومه إلا إذا انفصل منه شيء (قوله ولنا أن القليل تابع لأسنانه بمنزلة ريقه فلا يفسد كما لا يفسد بالريق . وإنما اعتبر تابعا لأنه لا يمكن الامتناع عن بقاء أثر ما من الماء كل حوالى الأسنان وإن قل . ثم يجرى مع الريق التابع من محله إلى الحلق . فامتنع تعليق الإفطار بعينه فيعلق بالكثير وهو ما يفسد الصلاة لأنه اعتبر كثيرا في فصل الصلاة . ومن المشايخ من جعل القاصل كون ذلك مما يحتاج في ابتلعه إلى الاستعانة بالريق أولا ، الأول قليل . والثاني كثير . وهو حسن لأن المانع من الحكم بالإفطار بعد تحقق الوصول كونه لا يسهل الاحتراز عنه ، وذلك فيما يجرى بنفسه مع الريق إلى الجوف لا فيما يتعمد في إدخاله لأنه غير مضطر فيه (قوله ثم أكله ينبغي أن يفسد) المتبادر من لفظه كله المضغ والابتلاع أو الأعم من ذلك . ومن مجرد الابتلاع فيفيد حينئذ خلاف ما في شرح الكثر أنه إذا مضغ ما أدخله وهو دون الحمصة لا يفسده . لكن تشبيه بما روى عن محمد رحمه الله من عدم الفساد في ابتلاع مسممة بين أسنانه ، والفساد إذا أكلها من خارج وعدها إذا مضغها يوجب أن المراد بالأكل الابتلاع فقط . وإلا لم يصح إعطاء النظر ، وفي الكافي في السمسة قال : إن مضغها لا يفسد إلا أن يجد طعمه في حلقه وهذا حسن جدا فليكن الأصل في كل قليل مضغه . وإذا ابتلع السمسة حتى فسد هل تجب الكفارة ؟ قيل : لا . والمختار وجوبها لأنها من جنس ما يتغنى به . وهو رواية عن محمد . (قوله ولأبي يوسف أنه يعافه الطبع) فصار نظير التراب . وزفر يقول : بل نظير اللحم المتن . وفيه تجب الكفارة ، والتحقيق أن

له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة) ولو أكل القليل من خارج فاطر على ما يذكر فكذا إذا أكل من فيه (ولنا أن القليل تابع لأسنانه) لأنه لا يمكن الاحتراز عنه فكان (بمنزلة ريقه) ولو ابتلع ريقه لم يفسد بخلاف الكثير لأنه لا يبق بين الأسنان) فكان الاحتراز عنه ممكنا (والقاصل) إن كان (مقدار الحمصة) فهو كثير (وما دونها قليل) بخلاف قدر الدرهم في باب النجاسة فإنه القاصل بين القليل والكثير ، وهو داخل في القليل لأنه أخذ من قدر موضع الاستنجاء . وذلك القدر في الاستنجاء معفو بالإجماع . حتى لم يفرض الاستنجاء واكتفى بإقامة سنة الاستنجاء بالحجر والماء ، وهو لا يقطع النجاسة فصار قدر الدرهم معفو في غير موضع الاستنجاء أيضا قياسا عليه . وأما ههنا فقدر الحمصة لا يبق في فرج الأسنان غالبا فلا يمكن إلحاقه بالريق فصار كثيرا . وقوله (وإن أخرجه وأخذه بيده ظاهر ، وقوله (لأنه طعام متغير) فصار كاللحم المتن (ولأبي يوسف أنه يعافه الطبع) أى يكره فصار من جنس مالا

(قال المصنف : ولنا أن القليل تابع لسان بمنزلة ريقه) أقول : الظاهر أن يقول تابع لريقه ، ولا يظهر التليل بكونه تابعا لأسنانه لأنه لا يطلع أسنانه ليكون القليل تابعا لها وإنما يطلع ريقه .

لقوله صلى الله عليه وسلم من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عامدا فعليه القضاء ويستوى فيه ملء القم فما دونه فلو عاد وكان ملء القم فسد عند أبي يوسف رحمه الله لأنه خارج حتى انتقض به الطهارة وقد دخل

المقنى فى الوقائع لا بد له من ضرب اجتهد ومعرفة بأحوال الناس وقد عرف أن الكفارة تقتصر إلى كمال الجنابة فينظر فى صاحب الواقعة إن كان من يعاف طبعه ذلك أخذ بقول أبي يوسف . وإن كان ممن لا أثر لملك عنده أخذ بقول زفر رحمه الله . ولو ابتلع حبة غلب ليس معها تفريقها فعليه الكفارة ، وإن كان معها اختلجوا فيه وإن مضى عنها وهو معها فعليه الكفارة (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام) أخرج أصحاب السنن الأربعة واللفظ للترمذى عنه عليه الصلاة والسلام من ذرعه القى وهو صائم فليس عليه قضاء ومن استقاء عمدا فليقض . وقال : حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث هشام بن حسان عن ابن سيرين عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا من حديث عيسى بن يونس . وقال البخارى : لا أراه محفوظا لهذا . يعنى للفرابة ولا يقدح فى ذلك بعد تصديقه الراوى فإنه هو الشاذ المقبول وقد صححه الحاكم وكل على شرط الشيخين وابن حبان ورواه الدارقطنى . وقال : رواه كلهم ثقات . ثم قد تابع عيسى بن يونس عن هشام بن حسان حفص بن غياث رواه ابن ماجه . ورواه الحاكم . وسكت عليه ورواه مالك فى الموطأ موقوفا على ابن عمر . ورواه النسائى من حديث الأوزاعى موقوفا على أبي هريرة . وقفه عبد الرزاق على أبي هريرة وعلى أيضا . وما روى فى سنن ابن ماجه أنه عليه الصلاة والسلام خرج فى يوم كان يصومه فدعا بإثاء فشرب . فقلنا : يا رسول الله إن هذا يوم كنت تصومه . قال : أجل ولكنى قمت على محمول على ما قبل الشروع أو عروض الضعف . ثم الجمع بين آثار الفطر مما دخل وبين آثار القى أن فى القى يتحقق رجوع شيء مما يخرج وإن قل فلا يعتبره بفطر وفيما إذا ذرعه إن تحقق ذلك أيضا لكن لا يصنع فيه ولا لغيره من العباد فكان كالنسيان لا الإكراه والخطأ (قوله فلو عاد) أى القى الذى ذرعه . وجملته أنه إما أن ذرعه القى أو استقاء وكل منهما إما ملء القم أو دونه . والكل إما أن يخرج أو عاد أو أعاده ، فإن ذرعه وخرج لا يفطر قل أو كثر لإطلاق ما رويناه وإن عاد بنفسه وهو ذا ذكر للصوم إن كان ملء القم فسد صومه عند أبي يوسف لأنه خارج شرعا حتى انتقض به الطهارة وقد دخل . وعند محمد لا يفسد ، وهو الصحيح لأنه لم توجد صورة الإفطار وهو الابتلاع ولا معناه إذ لا يتغذى به . فأصل أبي يوسف فى العود والإعادة اعتبار الخروج وهو ملء القم ، وأصل محمد فيه الإعادة قل أو كثر وإن أعاد فسد بالاتفاق عند أبي يوسف للدخول بعد تحقق الخروج شرعا . وعند محمد للصنع وإن كان أقل من ملء القم فعاد لم يفسد بالاتفاق وإن أعاده لم يفسد عند أبي يوسف رحمه الله . وهو المختار . لعدم الخروج شرعا . ويفسد عند محمد لوجود الصنع . وإن استقاء عمدا

يتغذى به كالتراب . قال (فإن ذرعه القى) ذرعه القى سبق إلى فيه وغلبه فخرج وهو لا يفسد الصوم (لقوله عليه الصلاة والسلام) من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عمدا فعليه القضاء (الحديث) وقاء واستقاء مملودان . يقال : قاء ما أكل : إذا أفاد ، واستقاء وتقيا تكلف فى ذلك ، وكلامه واضح إلا فى مواضع نبيه عليها . وقوله (ويستوى فيه) أى فى القى الذى ذرعه . وقوله (فلو عاد) يعنى ما ذرعه .

(١) قوله (تفرقوا) بالقسم قس التفرقة أو ما يلتزم به قمعها والبدع تقاريق ، كذا فى القاموس . قال فى البحر : ولراد بالفروق هنا ما يلتزم بالسقوط من حب كليب وتبقى معودة به له . من هاشم بعض النسخ .

وعند محمد لا يفسد لأنه لم توجد صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لأنه لا يتغذى به عادة ، وإن أعاده فسد بالإجماع لوجود الإدخال بعد الخروج فتحقق صورة الفطر ، وإن كان أقل من ملء القم فعاد لم يفسد صومه لأنه غير خارج ولا صنع له في الإدخال ، وإن أعاده فكذا عند أبي يوسف لعدم الخروج ، وعند محمد رحمه الله يفسد صومه لوجود الصنع منه في الإدخال (فإن استقاء عمدا ملء فيه فعليه القضاء) لما روينا والقياس متروك به ولا كفارة عليه لعدم الصورة وإن كان أقل من ملء القم فكذا عند محمد رحمه الله لإطلاق الحديث ، وعند أبي يوسف رحمه الله لا يفسد لعدم الخروج حكما ثم إن عاد لم يفسد عنده لعدم سبق الخروج ، وإن أعاده فعنه : أنه لا يفسد لما ذكرنا .

وخرج إن كان ملء القم فسد صومه بالإجماع لما روينا ولا يثنى فيه تفريع العود والإعادة لأنه أفطر بمجرد التي قبلهما . وإن كان أقل من ملء فيه أفطر عند محمد لإطلاق ما روينا ولا يثنى فيه التفريع أيضا عنده ، ولا يفطر عند أبي يوسف وهو المختار عند بعضهم ، لكن ظاهر الرواية كقول محمد ذكره في الكافي ، ثم إن عاد بنفسه لم يفطر عند أبي يوسف فلا يتحقق الدخول لعدم الخروج ، وإن أعاده فعنه روايتان : في رواية لا يفطر لعدم الخروج ، وفي رواية يفطر لكثرة الصنع ، وزفر مع محمد في أن قليلا يفسد الصوم جريا على أصله في انتقاض الطهارة بقليله (قوله وعند محمد لا يفسد) ذكرنا أنه الصحيح (قوله عادة) قيد به لأنه مما يتغذى به فإنه بحسب الأصل مطعوم ، فإذا استقر في المعدة يحصل به التغذى ، بخلاف الحصى ونحوه ، لكنه لم يعتد فيه ذلك لعدم الحل ونفور الطبع (قوله فكذا عند أبي يوسف) تقدم أنه المصحح (قوله فإن استقاء عمدا) قيد به ليخرج ما إذا استقى ناسيا لصومه فإنه لا يفسد به كثيره من المفطرات (قوله وعند أبي يوسف لا يفسد) صححه في شرح الكنز ، وعلمت أنه خلاف ظاهر الرواية : أعني من حيث الإطلاق فيها ، وهذا كله إذا كان التي طعاما أو ماء أو مرة ، فإن كان بلغما فغير مفسد للصوم عند أبي حنيفة ومحمد ، خلافا لأبي يوسف إذا ملأ القم بناء على قوله إنه ناقض . ويظهر أن قوله هنا أحسن من قولهما بخلاف نقض الطهارة . وذلك لأن الإفطار إنما ينط بما يدخل أو بالقي عمدا ، إما نظر إلى أنه يستلزم عادة دخول شيء أولا باعتباره بل ابتداء شرع تغذيته بشيء آخر من غير أن يلحظ فيه تحقق كونه خارجا نجسا أو طاهرا ، فلا فرق بين البلغم وغيره حيثئذ ، بخلاف نقض الطهارة ، ولو استقاء مرارا في مجلس ملء فيه لزمه القضاء وإن كان في مجالس أو غدوة ثم نصف النهار ثم عشية لا يلزمه ، كذا

وقوله (وعند محمد لا يفسد) قيل : وهو الصحيح لأنه كما لا يمكن الاحتراز عن خروجه لا يمكن عن عوده فجعل عفوا . وقوله (لأنه غير خارج) تعليل أبي يوسف وقوله (ولا صنع له في الإدخال) تعليل محمد . وقوله (فإن استقاء عمدا) يشير إلى أنه لو استقاء ناسيا لصومه لا يفسد صومه كما لو أكل ناسيا . وقوله (لما روينا) إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام « ومن استقاء عمدا فعليه القضاء » . وقوله (فعنه) أي عن أبي يوسف . وقوله (لما ذكرنا) يريد به عدم الخروج

قوله (وقوله فإن استقاء عمدا يشير : إلى أنه لو استقاء ناسيا لصومه لا يفسد صومه كما لو أكل ناسيا) أقول : وهذا الكلام يظهر ضعف ما ذكره الإقناص أن ذكر المبد تأكيد ، لأن الإستقاء استعمال من التي وهو التكلف فيه ولا يكون التكلف إلا بالمعنى . فأقول .

وعنه: أنه يفسد فألحقه بجملة الفهم لكثرة الصنع . قال: (ومن ابتلع الحصى أو الحديد أظفر) لوجود صورة الفطر (ولا كفارة عليه) لعدم المعنى (ومن جامع في أحد السبيلين عامدا فعليه القضاء) استدراكا للمصلحة الفائتة (والكفارة) لتكامل الجناية ولا يشترط الإنزال في المحلين

نقل من خزنة الأكل (قوله لعدم المعنى) أى معنى الفطر وهو إيصال ما فيه نفع البدن إلى الجوف سواء كان مما يتغذى به أو يتداوى به فقصر الجناية فانضت الكفارة . وكل مالا يتغذى به ولا يتداوى به عادة كالخبر والتراب . كذلك لا تجب فيه الكفارة . ولا تجب في الدقيق والأرز والعجين إلا عند محمد رحمده الله . ولا في الملع إلا إذا اعتاد أكله وحده . وقيل : تجب في قليله دون كثيره . ولا في النواة والقطن والكاغد والسنرجل إذا لم يدرك . ولا هو مطبوخ . ولا في ابتلاع الجوزة الرطبة . وتجب لو مضغها وبلغ اليابسة ومضغها على هذا . وكذا يابس اللوز والبندق والفسق . وقيل : هذا إن وصل القشر أولا إلى حلقه . أما إذا وصل اللب أولا كفر . وفى ابتلاع الجوزة الرطبة الكفارة لأنها تؤكل كما هي . بخلاف الجوزة فلذا افترقا . وابتلاع التفاحة كاللوزة والزمانة والبيض كالجوزة . وفى ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة . والماليلة . روى هشام عن محمد وجوب الكفارة . وتجب بأكل اللحم النيء . وإن كان ميتة منتنة إلا إن دود فلا تجب . واختلاف في الشحم واختار أبو الليث الوجوب . . فإن كان قليدا وجبت بلا خلاف . وتجب بأكل الخنطة وقسمها لا إن مضغ قدمته للتلاشي وتجب بالطين الأرمي وبغيره على من يعتاد أكله كالمسمى بالعلقل لا على من لم يعتده . ولا بأكل الدم إلا على رواية . ولو مضغ لقمة ناسيا فذكر فابتلعها قيل تجب . وقيل لا وقيل . إن ابتلعها قيل أن يخرجها إلا إن أخرجها ثم ابتلعها . وقيل بالعكس . وصححه أبو الليث لأنها بعد إخراجها تعاف وقيل نلذ . وقيل إن كانت تخنة بعد فعله لا إن تركها بعد الإخراج حتى يردت لأنها حيثئذ تعاف لا قبله . فالخاسل أن المنظور إليه عند الكل في السقوط العيافة غير أن كلا وقع عنده أن الاستكراه إنما يثبت عند كذا لا كذا (قوله فعليه القضاء استدراكا للمصلحة الفائتة والكفارة) فلو كفر بالصوم فصام أحدا وستين يوما عن القضاء والكفارة من غير تعيين يوم القضاء منها قالوا يجزبه . وقد قدمناه . وفى تصويره عندي ضرب إشكال لأنه يفترق إلى النية لكل يوم . فإذا كان الواقع نيته في كل يوم القضاء والكفارة فلنما يصح بالترجيح على ما عرف فيها إذا نوى القضاء . وكفارة الظهار أنه يقع عن القضاء على قول أبي يوسف وأبي حنيفة . فلنهما يرجحان في مثله ورجحا في هذه القضاء بأنه حق الله تعالى . بخلاف كفارة الظهار فإنها يتوصل بها إلى حق نفسه فيرجح القضاء هنا على كفارة الفطر بقوة ثبوته ولزومه . بخلاف كفارة القطر ، وإذا كان كذلك فيقع اليوم الأول عن القضاء وما بعده عن الكفارة . لأنه لم يبق عليه قضاء فيلنوا جمع القضاء مع الكفارة . ولو كان الواقع نية ذلك في اليوم الأول فقط فهكذا . أو في

(وعنه) أى عن أبي يوسف . وقوله (لكثرة الصنع) وهو صنع الاستقاء وصنع الإعادة (ومن ابتلع الحصى أو الحديد أظفر لوجود صورة الفطر) بإيصال الشيء إلى باطنه (ولا كفارة عليه لعدم المعنى) أى معنى الفطر وقد تقدم أن الكفارة أقصى عقوبة في الإفطار فيحتاج إلى كمال الجناية لأن في نقصانها شبهة العدم وهى تتلوى بالشبهات . وقال مالك : تجب عليه لأنه مفطر غير معذور وكل من هو كذلك تجب عليه عنده . وقوله (ومن جامع عمدا)

(قال المصنف : استدراكا للمصلحة الفائتة) أقول: فإن الحكم أمر بأداء العبادة في هذا اليوم ، وأمره لا يتخلو عن حكمة ومصلحة ، فإذا فوته

اعتبارا بالاغتسال . وهذا لأن قضاء الشهوة يتحقق دونه وإنما ذلك شيع . وعن أبي حنيفة رحمه الله : أنه لا تنجب

الأخبر فقط تعين الأخير للقضاء للفرج جمع الكفارة إذ لم يبق عليه كفارة ، ولو وقع ذلك في أثناء المدة تعين اليوم الذي نوى كذلك القضاء وبطل ما قبله . وإن كان تسعة وخمسين يوما لانقطاع التابع في الكفارة فيجب عليه الاستئناف . ولو جامع مرارا في أيام من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة . ولو جامع ففكر ثم جامع عليه كفارة أخرى في ظاهر الرواية . وروى زفر عن أبي حنيفة : إنما عليه كفارة واحدة . ولو جامع في رمضانين فعليه كفارتان . وإن لم يكفر للأول في ظاهر الرواية . وعن محمد كفارة واحدة . وكذا رواه الطحاوي عن أبي حنيفة رحمه الله . وعند الشافعي تتكرر في الكل لتكرر السبب ، وإنما إطلاق جوابه عليه الصلاة والسلام للأعرابي إعتاق رقبة . وإن كان قوله «وقعت على امرأتى» يحتمل الزحمة والكثرة ولم يستفسره ، فدل أن الحكم لا يختلف . ولأن معنى الزجر معتبر في هذه الكفارة بدليل اختصاصها بالعدم وعدم الشبهة بخلاف سائر الكفارات . والزجر يحصل بكفارة واحدة بخلاف ما إذا جامع ففكر ثم جامع لالهم بأن الزجر لم يحصل بالأول ، ولو أفطر في يوم فاعتق ثم أفطر في آخر فاعتق ثم استحققت الرقبة الأولى أو الثانية لأشياء عليه لأن المتأخر يجزى . ولو استحققت الرقبة الثالثة فعليه إعتاق واحدة لأن ما تقدم لا يجزى عما تأخر . ولو استحققت الثانية أيضا فعليه واحدة للثاني والثالث ، ولو استحققت الأولى أيضا فكتلك ، وهذا لأن الإعتاق بالاستحقاق يلحق بالعدم وجعل كأنه لم يكن وقد أفطر في ثلاثة أيام ولم يكفر بشيء فعليه كفارة واحدة . ولو استحققت الأولى والثالثة دون الثانية أمتق واحدة للثالثة لأن الثانية كتفت عن الأولى . والأصل أن الثاني يجزى عما قبله لا عما بعده ، ولو أفطر وهو مقيم بعد النية فوجب عليه الكفارة ثم في يومه سافر لم تسقط عنه . ولو مرض فيه سقطت لأن المرض معنى يوجب تغير الطبيعة إلى الفساد يحدث أولا في الباطن ثم يظهر أثره فلما مرض في ذلك اليوم ظهر أنه كان المرخص موجودا وقت الفطر فنع انقاده موجبا للكفارة . أو نقول : وجود أصله شبهة . وهذه الكفارة لا تنجب معها ، أما अगर في نفس الخروج المخصوص فيقتصر على الحال فلم يظهر المانع حال الفطر ، ولو أفطرت ثم حاضت أو نفست لا كفارة لأن الحيض دم يجتمع في الرحم شيئا فشيئا حتى يهبط للبروز فلما برز من يومه ظهر تيمؤه ويجب الفطر ، أو تيمؤه أصله فيورث الشبهة ؛ ولو سافر في ذلك اليوم مكرها لا تسقط الكفارة عند أبي يوسف ، وهو الصحيح خلافا لزفر ، ولو جرح نفسه ففرض مرضا مرخصا اختلغ المشايخ . واختار لا تسقط لأن المرض من الجرح ، وإنه وجد مقصورا على الحال فلا يؤثر في الماضي (قوله وإنما ذلك شيع) أفاد تكامل الجنابة قبله فيمجرد الإيلاج حصل قضاء شهوة الفرج على الكمال والإنزال شيع أكمل ، ولا

ظاهر . وقوله (اعتبارا بالاغتسال) يعني أنه إذا أدخل ولم ينزل وجب عليه الغسل فكتلك الكفارة . فإن قيل : الكفارة تندرج بالشبهات وانتفاء معنى الجماع وهو قضاء الشهوة يورث الشبهة ، والاغتسال يجب بالاستئطاف . فقياس أحدهما على الآخر لا يكون صحيحا . فالجواب : أنا تمنع انتفاء معنى الجماع لأن قضاء الشهوة يتحقق دون الإنزال ، والإنزال شيع وليس بشرط ، ألا ترى أن من أكل لقمة وجبت عليه الكفارة ، وإن لم يوجد الشيع . وإلى هذا أشار بقوله (وهذا لأن قضاء الشهوة يتحقق دونه) ولو جامع في الموضع المكروه فعن أبي حنيفة

في هذا اليوم يقضيه ليتدارك تلك الحكمة والمصلحة (قال المنصف : اعتبارا بالاغتسال) أقول : الأول أن ينجر باله الذي يتجر بالشبهات إذ الاغتسال ما يجب بالاحتياط كما سبق (قوله فالجواب أنا تمنع الخ) أقول : لم يأت بالجواب عن عدم صحة القياس فخل .

الكفارة بالجماع في الموضع المكروه اعتبارا بالحد عنده . والأصح أنها تجب لأن الجنابة متكاملة لقضاء الشهوة (ولو جامع ميتة أو بهيمة فلا كفارة أنزل أولم ينزل) خلافا للشافعي رحمه الله ؛ لأن الجنابة تكاملها بقضاء الشهوة في محل مشتهى ولم يوجد . ثم عندنا كما تجب الكفارة بالوقوع على الرجل تجب على المرأة . وقال الشافعي رحمه الله في قول : لا تجب عليها لأنها متعلقة بالجماع وهو فعله وإنما دعي محل الفعل . وفي قول : تجب . ويتحمل الرجل عنها اعتبارا بماء الاغتسال . ولنا قوله صلى الله عليه وسلم « من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر » وكلمة من تنظم الذكور والإناث . ولأن السبب جنابة الإفساد لا نفس الوقوع وقد شاركته فيها ولا يتحمل لأنها عبادة أو عقوبة . ولا يجري فيها التحمل (ولو أكل أو شرب ما يتغذى به أو يتداوى به فعليه القضاء والكفارة)

تتوقف الكفارة عليه كما بالأكل تجب بلقمة لا بالشبع . ولأنه لما لم يشترط الإنزال في وجوب الحد وهو عقوبة محضة تندرئ بالشبهات ، فلأن لا يشترط في وجوب الكفارة وفيها معنى العبادة التي يختلط في إثباتها أولى فعدم الاشتراط على هذا ثابت بدلالة نص الحد (قوله تجب على المرأة) لو قال : على المفعول به كان أفيد إذ يدخل الملاء به طائعا . وفي الكافي : إن وطئ في الدبر : فمن أي حنيفة رحمه الله : لا كفارة عليهما لأنه لا يجعل هذا الفعل كاملا حتى لم يجب الحد ولا شبهة في جانب المفعول به إذ ليس فيه قضاء الشهوة . وعنه أن عليه الكفارة . وهو قولهما وهو الأصح لأن الجنابة متكاملة ، وإنما ادعى أبو حنيفة نقصان في معنى الزنا من حيث أنه لا يفسد الفرائض ولا عيرة في إيجاب الكفارة به (قوله وفي قول يتحمل) يعني إذا كفر بالمال (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر ») الله أعلم به . وهو غير محفوظ . وما في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه « أنه عليه الصلاة والسلام أمر رجلا أفطر في رمضان أن يعق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يعطى ستمين مسكينا » على الكفارة بالإفطار . فإن قيل : لا يفيد المطلوب لأنه حكاية واقعة حال لا عموم لها فيجب

في وجوب الكفارة روايتان : في رواية الحسن لا كفارة عليه (اعتبارا بالحد عنده) فإنه لم يجعل هذا الفعل جنابة كاملة في إيجاب العقوبة التي تندرئ بالشبهات وهذه عقوبة تندرئ بالشبهات كالحد . وفي رواية أبي يوسف عنه أن عليه ما الكفارة وهو الأصح (لأنها جنابة متكاملة لقضاء الشهوة) إنما يدعى أبو حنيفة نقصان في معنى الزنا من حيث إنه لا يحصل به إفساد الفرائض . ولا معتبر به في إيجاب الكفارة ولا يلزم من انتفاء ما هو عقوبة كاملة انتفاء ما فيه معنى العقوبة : (ولو جامع ميتة أو بهيمة فلا كفارة عليه أنزل أولم ينزل) فإن أنزل فعليه القضاء لأنه فات صورة الكف فصار كالجماع فيها دون الفرج . وقال الشافعي : وجبت عليه الكفارة لأن السبب للكفارة عنده الجماع المعلوم للصورة . وقد وجد . ولنا أن الكفارة تعتمد الجنابة الكاملة (وتكملها بقضاء الشهوة في محل مشتهى ولم يوجد) ألا ترى أن الطبايع السليمة تنفر عنها . فإن حصل به قضاء الشهوة فذلك لغلبة الشبق أو لفرط السفه فهو كمن يتكلف لقضاء شهوته بيده لا تتم جنابته في إيجاب الكفارة فكذا هذا . وقوله (اعتبارا بماء الاغتسال) والمعنى : أن هذه مؤنة أو قهرا الزوج فيها فيتحملها عنها كتمن ماء الاغتسال . (ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر » وكلمة من تنظم الإناث كالذكور) قال الله تعالى . ومن يقنت منكن - (ولأن سبب الكفارة جنابة إفساد الصوم لا نفس الوقوع) لأنه تصرف في ملكه (وقد شاركته في ذلك) فوجب عليها كما وجبت عليه وهذا جواب عن قوله الأول . وقوله (ولا يتحمل لأنها عبادة أو عقوبة ولا يجري فيها التحمل) . جواب عن قوله الثاني (ولو أكل أو شرب ما يتغذى به أو يتداوى به فعليه القضاء والكفارة)

وقال الشافعي رحمه الله : لا كفارة عليه لأنها شرعت في الواقع بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره . ولنا أن الكفارة تعلقت بجنابة الإفطار في رمضان على وجه الكمال وقد تحققت ،

كون ذلك المفطر بأمر خاص لا بالأعم فلا دليل فيه أنه بالجماع أو بغيره فلا متمسك به لأحد . بل قام الدليل على أنه أريد جماع الرجل وهو السائل ليخبره مفسراً كذلك برواية من نحو عشرين رجلاً عن أبي هريرة رضي الله عنه . قلنا : وجه الاستدلال به تعليقها بالإفطار في عبارة الراوي أعني أبي هريرة ، إذ أفاد أنه فهم من خصوص الأحوال التي يشاهدها في قضاءه عليه الصلاة والسلام ، أو سمع ما يفيد أن إيجابها عليه باعتبار أنه إفطار لا باعتبار خصوص الإفطار فيصح التمسك . وهذا كما قالوا في أصولهم في مسألة ما إذا نفل الراوي بلفظ ظاهره العموم فلهنم اختاروا اعتباره ومثله يقول الراوي قضى بالشفعة لاجلنا ذكرنا من المعنى فهذا مثله بلا تفاوت لمن تأمل ، ولأن الحد يجب عليها إذا طأوعته فالكفارة أولى على نظير ما ذكرناه آنفاً فتكون ثابتة بدلالة نص حديثنا (قوله ولنا أن الكفارة تعلقت بجنابة الإفطار) مأخوذ ذلك من الحديث الذي ذكره « من أفطر رمضان الحديث » . وما ذكرنا من قول أبي هريرة رضي الله عنه . وروى الدارقطني عن أبي هريرة رضي الله عنه « أن رجلاً أكل في رمضان فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يعتق » الحديث وأعله بأبي معشر ، وأخرج الدارقطني أيضاً في كتاب العلل في حديث الذي وقع على امرأته عن سعيد بن المسيب « أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله أفطرت في رمضان متعمداً الحديث وهذا مرسل سعيد . وهو مقبول عند كثير من لا يقبل المرسل ، وعندنا هو حجة مطلقة ، وأيضاً دلالة نص الكفارة بالجماع تنفيده للعلم بأن من علم استواء الجماع والأكل والشرب في أن ركن الصوم الكف عن كلها ، ثم علم لزوم عقوبة على من فوت الكف عن بعضها جزم بلزومها على من فوت الكف عن البعض الآخر

وقال الشافعي رحمه الله : لا كفارة عليه لأنها شرعت في الواقع بالنص على خلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة) بيانه أن الأعرابي جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم تائباً نادماً والتوبة رافعة للذنب بالنص ، ومع ذلك أوجب عليه النبي صلى الله عليه وسلم الكفارة ، فعلم أنها ثبتت على خلاف القياس ، وما كان كذلك لا يقاس عليه غيره (ولنا أن الكفارة تعلقت بجنابة الإفطار في رمضان على وجه الكمال) وهو الإفطار صورة بإصـال شيء إلى الجوف ، ومعنى بقضاء الشهوة . لما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم « من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر » ولم يبين السبب المفطر ، ولما روى « أن رجلاً سأله فقال : يا رسول الله أفطرت في رمضان ، فقال عليه الصلاة والسلام : من غير مرض ولا سفر ؟ فقال نعم . فقال : أعتق رقبة » ولم يسأله عما أفطر به فدل على أن الحكم لا يختلف ، ألا ترى أنه سأل عن حاله بالمرض والسفر لاختلاف حكم الحال (و الجنابة بالإفطار على وجه الكمال (قد تحققت) . فلان قيل : ما ذكرتم يدل على عدم انحصار الكفارة في الواقع ومدعاكم الجنابة على وجه الكمال فلا مطابقة بين الدليل والمطلوب . أجيب بأن المقصود الأصلي هو ذلك ، وأما وجوب الجنابة على وجه الكمال فتأيت بمساعدة الخصم لكنه يقول على وجه خاص ونحن ننفية . وعورض بأن الكفارة بنفس الواقع لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما ألزم الكفارة إلا في مقابلة ما مثل عنه من الواقع . والجواب : أن تعلّقها به إما أن يكون من حيث إنه واقع أو من حيث إنه واقع في نهار رمضان ، فإن كان الأول فليس في الأصل بجنابة

(قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما ألزم الكفارة إلا في مقابلة ما مثل عنه من الواقع) أقول : في المصر كلام حيث دلما رواه من الحديثين على خلافه .

وبإيجاب الإعتاق تكفيرا عرف أن التوبة غير مكفرة لهذه الجناية . ثم قال (والكفارة مثل كفارة الظهار) لما روينا . ولحديث الأعرابي « فإنه قال : يارسول الله هلكت وأهلك . فقال : ماذا صنعت . قال : وقعت امرأتى في نهار رمضان متعمدا . فقال صلى الله عليه وسلم : أعتق رقبة . فقال : لا أملك إلا رقبتي هذه . فقال : صم شهرين متتابعين . فقال : وهل جاءني ما جاءني إلا من الصوم ؟ فقال : أطعم ستين مسكينا . فقال : لا أجد . فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يؤتى بفرق من تمر . ويروى بعرق فيه خمسة عشر صاعا . وقال : فترقها على المساكين فقال : والله ما بين لابي المدينة أحد أحوج مني ومن عيالي . فقال : كل أنت وعيالك . يجزيك ولا يجزي أحدا بعدك ، وهو حجة على الشافعي في قوله بخير لأن مقتضاه الترتيب وعلى مالك في نفي التتابع للنصر عليه .

حكما لعدم تلك الاستواء غير متوقف فيه على أهلية الاجتهاد ، أعني بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث . ويفهم كل عالم بهما أن الموتى في لزومها تقويت الركن لا خصوص ركن (قوله وبإيجاب الإعتاق) الخ (جواب عن قوله في وجه مخالفة القياس لارتجاع الذنب بالتوبة . وهو غير دافع لكلامه لأنه سلم أن هذا الذنب لا يرتفع بمجرد التوبة . ولهذا ثبت كونها على خلاف القياس يعني القاعدة المستدرة في الشرع) قوله ولحديث الأعرابي (في الكتب الستة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « أتدري الرجل النبي صلى الله عليه وسلم قال : هاكت . قال : ما شأنك ؟ قال : وقعت على امرأتى في رمضان . قال : فهل تجد رقبة تعتقها ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكينا ؟ قال : لا . قال اجلس . فأبى النبي صلى الله عليه وسلم يعزق فيه تمر فقال : تصدق به . قال : على أفقر مني يارسول الله ؟ فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين . أهل بيت أفقر من أهل بيتي . فضحك عليه الصلاة والسلام حتى بدت نثاياه » وفي لفظ « أيابه » وفي لفظ « نواجه » ثم قال : خذه فاطعمه أهلك » وفي لفظ لأبي داود الزهري : وإنما كان هذا رخصة له خاصة . ولو أن رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير . قال المنذري : قول الزهري ذلك دعوى لا دليل عليها . وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير إلى عدم وجوب الكفارة على من أفطر في رمضان بأى شيء أفطر . قال : لانتساخه بما في آخر الحديث بقوله « كلها أنت وعيالك » اهـ . وجهور العلماء على قول الزهري . وأما رفع المصنف قوله « يجزيك

فلا يستأذيها . وإن كان الثاني فهو مسلم . وهو المطالب لأنه جنابة بالإفطار على وجه الكمال بجهة خاصة . وإذا كان غيره في معناه ألحق به دلالة لاقيا ، وتام تقريره المذكور في التقرير . وقوله (وبإيجاب الإعتاق تكفيرا) جواب عن قول الشافعي لارتجاع الذنب بالتوبة . وتقريه : لانسلم أن هذه الجناية ترتفع بالتوبة فإن الشرع لما أوجب الإعتاق كفارة لهذه الجناية علم أنها غير مكفرة لها كجناية السرقة والزنا ، حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل بالحد . وقوله (والكفارة مثل كفارة الظهار لما روينا) يعني من حديث أبي هريرة (ولحديث الأعرابي) وهو مشهور ظاهر . وقوله (بخير) قد تقدم معناه . وقوله (وهو) أى حديث الأعرابي (حجة على الشافعي في قوله : بخير لأن مقتضاه الترتيب) وهو ظاهر (وعلى مالك في نفي التتابع للنصر عليه) بقوله عليه الصلاة والسلام « صم شهرين متتابعين » قال في النهاية : ما معناه إن نسبة التخير إلى الشافعي . ونفي التتابع إلى مالك . وهو . بل الشافعي يقول بالترتيب كما نقول : دل على ذلك كتبهم وكتب أصحابنا . والقائل بعدم التتابع هو ابن أبي ليلى القائل بالتخير . احتج بجديد سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه « أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إني أفطرت في رمضان . فقال : أعتق رقبة أو صم شهرين أو أطعم ستين مسكينا » قلنا : حديث الأعرابي مشهور

(ومن جامع فيما دون الفرج فأنزله فعليه القضاء) لوجود الجماع معنى (ولا كفارة عليه) لانعدامه صورة (وليس في إفساد صوم غير رمضان كفارة) لأن الإفطار في رمضان أبلغ في الجناية فلا يلحق به غيره (ومن احتقن أو استعط أو أفطر في أذنه أفطر) لقوله صلى الله عليه وسلم « الفطر مما دخل »

ولا يميز أحدا بعلمك « فلم ير في شيء من طرقه ، وكذا لم يوجد فيها لفظ الفرق بالفاء بل بالعين . وهو مكمل يسع خمسة عشر صاعا على ما قيل . قلنا : وإن لم يثبت فغاية الأمر أنه أخر عنه إلى الميسرة إذ كان فقيرا في الحال عاجزا عن الصوم بعد ما ذكر له ما يجب عليه . كذا قال الشافعي وغيره . والظاهر أنه خصوصية لأنه وقع عند الدارقطني في هذا الحديث « فقد كفر الله عنك » . وفي لفظ « وأهلك » ليس في الكتب الستة . لكن أخرجه الدارقطني عن أبي ثور : حدثنا معلى بن منصور . حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن حميد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال « جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : هلكت وأهلك » الحديث . قال : تفرد أبو ثور عن معلى بن منصور عن ابن عيينة بقوله « وأهلك » وأخرجه البيهقي عن جماعة عن الأوزاعي عن الزهري وفيه « وأهلك » . وقال : ضعف شيخنا أبو عبد الله الحاكم هذه اللفظة . وكافة أصحاب الأوزاعي روه عنه دونها : واستدل الحاكم على أنها خطأ بأنه نظر في كتاب الصوم تصنيف المعلى بن منصور فوجد فيه هذا الحديث دون هذه اللفظة وأن كافة أصحاب سفيان روه عنه دونها (قوله ومن جامع فيما دون الفرج) أراد بالفرج كلا من القبل والدبر فما دونه حينئذ التثخيد والتطين ، وعمل المراتين أيضا كعمل الرجال جماع فيما دون الفرج لأقضاء على واحدة منهما إلا إذا أنزلت . ولا كفارة مع الإنزال . (قوله فلا يلحق به غيره) في لزوم الكفارة بإفساده إذ القياس مجتمتع . وكذا الدلالة لأن إفساد صوم غير رمضان ليس في معنى إفساد صوم رمضان من كل وجه بل ذلك أبلغ في الجناية لوقوعه في شرف الزمان . ولزوم إفساد الحج النفل والقضاء بالجماع ليس إلحاقا بفساد الحج الفرض . بل هو ثابت ابتداء بعلوم نص القضاء والإجماع (قوله أو أفطر في أذنه) سيقده بما إذا كان دحنا (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « الفطر مما دخل ») روى أبو يعلى الموصلي في مسنده : حدثنا أحمد بن منيع : حدثنا مروان بن معاوية عن رزين البكري قال : حدثنا مولاة لنا يقال لها سلمى من بكر بن وائل أنها سمعت عائشة رضي الله عنها تقول : « دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا عائشة هل من كسرة ؟ فأتيته بقرص فوضعه على فيه . فقال :

لا يعارضه هذا الحديث . فيحمل على أن المراد به بيان ما به تنادى الكفارة في الجملة لا التخيير . واحتج القائل ببنى التابع بالقياس على القضاء . وماروبنا حجة عليه لأن القياس في مقابلة النفس فاسد . قال (ومن جامع فيما دون الفرج فأنزله فعليه القضاء الخ) أراد بالفرج القبل والدبر فكان ما دونه هو التثخيد والتطين والجماع فيه جماع معنى فأوجب القضاء وليس به صورة فلا كفارة عليه (وليس في إفساد صوم غير رمضان كفارة) لأن الكفارة في إفطار صومه وجبت بالنص على خلاف القياس فلا قياس . وليس غيره في معناه (لأن الإفطار في رمضان أبلغ في الجناية) لكونها جنائية على الصوم والشهر جميعا وغيره جنائية على الصوم وحده لأن الوقت غير متعين لذلك (فلا يلحق به غيره) : بخلاف الكفارة في الحج حيث يستوى فيها الفرض والنفل لأن وجوبها لحرة العبادة وهما فيها سواء (ومن احتقن أو استعط أو أفطر في أذنه) أي استعمل الدواء بالحقنة أو السحوط وهو الدواء الذي يصب في الأنف (وما على بناء القاعل (أو أفطر في أذنه) على بناء المفعول قال صاحب النهاية : كذا وجدت بخط شيخني (أفطر لقوله عليه الصلاة والسلام « الفطر مما دخل ») وكلامه واضح .

ولوجود معنى القطر ، وهو وصول مافيه صلاح البدن إلى الجوف (ولا كفارة عليه) لانعدام صورة . (ولو أقطر في أذنه الماء أو دخله لا يفسد صومه) لانعدام المعنى والصورة . بخلاف ما إذا دخله الدهن (ولو داوى جائفة أو آمنة بدواء

باعائشة هل دخل بطنى مه شئ ؟ كذلك قبله الصائم . إنما الإفطار بما دخل وليس مما خرج ، ولجهالة المبالاة لم يثبت به بعض أهل الحديث ، ولا شك في ثبوته موقوفاً على جماعة . ففي البخارى تعليقا : وقال ابن عباس وعكرمة . « القطر مما دخل وليس مما خرج » وأسند ابن أبي شيبة فقال : حدثنا وكيع عن الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : « القطر مما دخل وليس مما خرج » وأسند عبد الرزاق إلى ابن عباس رضى الله عنهما وقال : « إنما الرضوء مما خرج وليس مما دخل والقطر في الصوم مما دخل وليس مما خرج » . وروى أيضا من قول على رضى الله عنه قاله البيهقي . وعلى كل حال يكون مخصوصا بخديث الاستقاء أو القطر فيه باعتبار أنه يعود شئ ، وإن قل حتى لا يحس به . كما ذكرنا من قريب (قوله ولوجود معنى القطر) قد علمت أنه لا يثبت القطر إلا بصورته أو معناه . وقد مر أن صورته الابتلاع . وذكر أن معناه وصول مافيه صلاح البدن إلى الجوف فافتضى فيما لو طعن برمع أو رمى بسهم في الحديد في بطنه . أو أدخل خشية في دبره وغيبها ، أو احتشت المرأة في الفرج الداخل أو استنجى فوصل الماء إلى داخل دبره لمبالغته فيه عدم القطر لفقدان الصورة وهو ظاهر . والمعنى وهو وصول مافيه صلاح البدن من التغذية أو التداوى . لكن الثابت في مسألتي الطعنة والزمية اختلاف . ومصحح عدم الإفطار جماعة . ولا أعلم خلافا في ثبوت الإفطار فيما بعدهما . بخلاف ما إذا كان طرف الخشية بيده وطرف الحشوة في الفرج الخارج والماء لم يصل إلى كثير داخل فإنه لا يفسد . والحد الذى يتعلق بالوصول إليه الفساد قدر المحققة . قال في الخلاصة : وقلمما يكون ذلك اهـ . نعم لو خرج سره ففسده ثبت ذلك الوصول بلا استبعاد ، فإن قام قبل أن ينشفه ففسد صومه بخلاف ما إذا نشفه . لأن الماء اتصل بظاهر ثم زال قبل أن يصل إلى الباطن يعود المقعدة . لا يقال : الماء فيه صلاح البدن . لأننا نقول : ذكرنا أن إيصال الماء إلى هناك يورث داء عظيما . لا يقال : يحمل قولهم مافيه صلاح البدن على ما بحيث يصلح به وتدفع به حاجته وإن كان قد يحصل عنده ضرر أحيانا فيندفع إشكال الاستنجا . لأننا نقول : قد علل المصنف ما اختاره من عدم الفساد فيما إذا دخل الماء أذنه أو أدخله بقوله لانعدام المعنى والصورة . وذلك لإفادة أنه لم يصل إلى جوف دماغه مافيه صلاح البدن . ولو كان المراد بما فيه صلاح البدن ما ذكرت لم يصح هذا التعليل . وبسطه في الكافي فقال : لأن الماء يفسد بمخالطة خلط داخل الأذن فلم يصل إلى الدماغ شئ يصلح له فلا يحصل معنى القطر فلا يفسد ، فالأولى تفسير الصورة بالإدخال بصنعه كما هو في عبارة الإمام قاضيه خان في تعليل ما اختاره من ثبوت الفساد إذا أدخل الماء أذنه لا إذا دخل بغير صنعه كما إذا خاض نهرا حيث قال : إذا خاض الماء فدخل أذنه لا يفسد صومه . وإن صب الماء فيها اختلفوا فيه

وقوله (وإن داوى جائفة أو آمنة) الجائفة اسم لجراحة وصلت إلى الجوف . والآمنة اسم لجراحة وصلت إلى الدماغ

(قال المصنف : ولو أقطر في أذنه الماء أو دخله لا يفسد صومه لانعدام المعنى والصورة) أقول : قا الجواب عن الحديث ؟

فوصل إلى جوفه أو دماغه أفطر) عند أي حنيفة رحمه الله . والذي يصل هو الرطب . وقالوا : لا يفسد لعدم التيقن بالوصول لانتهام المنفذ مرة واتساعه أخرى . كما في اليابس من الدواء . وله أن رطوبة الدواء تلاقى رطوبة الجراحة فيزداد ميلا إلى الأسفل فيصل إلى الجوف . بخلاف اليابس لأنه ينشف رطوبة الجراحة فيفسد فيها

والصحيح هو الفساد لأنه موصل إلى الجوف بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن . كما لو أدخل خشبة وغيبها إلى آخر كلامه . وبه تندفع الإشكالات . ويظهر أن الأصح في الماء التفصيل الذي اختاره القاضي رحمه الله . فعلى هذا فاعتبار ما به الصلاح في تفسير معنى الفطر إما على معنى ما به في نفسه كما أوردناه في السؤال ، وبه يتدفع تعليل المصنف لتعميم عدم الإفساد في دخول الماء الأذن فيصح التفصيل المذكور فيه . ووجهه أنه لازم فيما لو احتقن بحقنة ضارة لخصوص مرض المحتقن أو أكل بعد الفجر وهو في غاية الشيع والامتلاء قريبا من التخمة ، فإن الأكل في هذه الحالة «مهر» ومع ذلك يلزم فضلا عن القضاء الكفارة . وإما على حقيقة الإصلاح كما يفيد كلام الكافي والمصنف ، وعلى الأول يلزم تعميم الفساد في الماء الداخل في الأذن . وعلى الثاني يلزم تعميم عدمه فيه . هذا ولو أدخل الإصبع في دبره أو فرجه الداخل لا يفسد الصوم إلا أن تكون مبلولة بماء أو دهن على الخنار ، وقيل : يجب عليه الغسل والقضاء (قوله فوصل) أي الدواء (إلى جوفه) يرجع إلى الجائفة لأنها الجراحة في البطن (أو دماغه) يرجع إلى الآمة لأنها الجراحة في الرأس من أئمة بالمصا ضربت أم رأسه وهي الجلدة التي هي جميع الرأس ، وحينئذ فلا تحرير في العبارة لأنه بعد أن أخذ الوصول في صورة المسألة يمنع نقل الخلاف فيه . إذ لا اختلاف في الإفطار على تقدير الوصول ، إنما الخلاف فيما إذا كان الدواء رطبا فقال : يفسد للوصول عادة . وقالوا : لا لعدم العلم به فلا يفسد بالشك ، وهو يقول : سبب الوصول قائم وتقريره ظاهر من الكتاب . وهو دليل الوصول فيحكم به نظرا إلى الدليل إذ قد يخفى حقيقة المسبب بخلاف اليابس . إذ لم يثبت دليل الوصول فيه لما ذكر في الكتاب . وإذا حققت هذا التصوير علمت أن المذكور في ظاهر الرواية من الفرق بين الرطب واليابس لا ينأى ما ذكره أكثر مشايخ بخارى ، كما يعطيه ظاهر عبارة شمس الأئمة حيث قال : فرق في ظاهر الرواية بين الرطب واليابس . وأكثر مشايخنا على أن العبرة للوصول حتى إذا علم أن اليابس وصل فسد ، وإن علم أن الرطب لم يصل لم يفسد إلا أنه ذكر الرطب واليابس بناء على العادة . فإنه لما بنى الفساد في الرطب على الوصول نظرا إلى دليله علم بالضرورة أنه إذا علم عدم الوصول لا يفسد لتحقق خلاف مقتضى الدليل ولا امتناع فيه ، فإن المراد بالدليل الأمارة وهي ما قدم يجوز بخلاف متعلقها مع قيامها ، كوقوف بغلة القاضي على بابه مع العلم بأنه ليس في داره وإنما الكلام فيما إذا لم يعلم خلاف مقتضاه ، فإن الظن حينئذ يتعاقب بشيئه فالقسمان المأذون ذكرهما لا اختلاف فيهما . والخصر فيهما متصف إذ بقي ما إذا لم يعلم يقينا أحدهما . وهو محل الخلاف فأفسده حكما بالوصول نظرا إلى

(والذي يصل هو الرطب) وإنما قيد بالرطب لأن في ظاهر الرواية فرقا بين الدواء الرطب واليابس . وأكثر مشايخنا على أن العبرة بالوصول . حتى إذا علم أن الدواء اليابس وصل إلى جوفه فسد صومه ، وإن علم أن الرطب لم يصل إلى جوفه لم يفسد صومه عنده إلا أنه ذكر الرطب واليابس بناء على العادة ، فاليابس إنما يستعمل في الجراحة لاستعمال رأسها به فلا يتعدى إلى الباطن . والرطب يصل إلى الباطن عادة فلهذا فرق بينهما

(ولو أقطر في إحليله لم يقطر) عند أبي حنيفة رحمه الله . وقال أبو يوسف : يقطر . وقول محمد : مضطرب فيه فكأنه وقع عند أبي يوسف أن بينه وبين الجوف منفذاً ، ولهذا يخرج منه البول ، ووقع عند أبي حنيفة رحمه الله أن المثانة بينهما حائل والبول يتشرح منه . وهذا ليس من باب الفقه (ومن ذاق شيئاً بفسه لم يقطر) لعدم القطر صورة ومعنى (ويكره له ذلك) لما فيه من تعريض الصوم على الفساد (ويكره لأمراً أن تمضغ لتصبها الطعام

دلياه ونفيه) قوله ولو أقطر في إحليله لم يقطر عند أبي حنيفة . وقال أبو يوسف : يقطر . وقول محمد مضطرب فيه (فيه) والإقطار في أقبال النساء قالوا أيضاً هو على هذا الخلاف . وقال بعضهم : يفسد بلا خلاف لأنه شبيه بالحقنة قال في الميسر : وهو الأصح (قوله فكأنه وقع الخ) يفيد أنه لا خلاف لو اتفقوا على تشريح هذا العضو فإن قول أبي يوسف بالإفساد إنما هو بناء على قيام المنفذ بين المثانة والجوف ، فيصل إلى الجوف ما يقطر فيها . وقوله بعدمه بناء على عدمه . والبول يتشرح من الجوف إلى المثانة فيجتمع فيها . أو الخلاف مبنى على أن هلك منفذاً مستقيماً أو شبه الحاء فيتصور الخروج ولا يتصور الدخول لعدم الدافع الموجب له . بخلاف الخروج وهذا اتفاق منهم على إناطة الفساد بالوصول إلى الجوف . ويفيد أنه إذا علم أنه لم يصل بعد بل هو في قصة الذكر لا يفسد . وبه صرح غير واحد . قال في شرح الكثر : وبعضهم جعل المثانة نفسها جوفاً عند أبي يوسف . وحكى بعضهم الخلاف مادام في قصة الذكر وليس بشيء اهـ . والذي يظهر أنه لا منافاة على قول أبي يوسف بين ثبوت القطر باعتبار وصوله إلى الجوف أو إلى جوف المثانة . بل يصح إناطته بالثاني باعتبار أنه يصل إذ ذلك إلى الجوف لا باعتبار نفسه . وما نقل عن خزانة الأكل فيما إذا حشا ذكره بقطة فغيبها أنه يفسد كاحتشائها بما يقرب ببطلان حكاية الاتفاق على عدم الفساد في الإقطار مادام في قصة الذكر ، ولا شك في ذلك ، ألا ترى إلى التعليل من الجانبين كيف هو بالوصول إلى الجوف وعدمه بناء على وجود المنفذ أو استقامته وعدمه . لكن هذا يقتضي في حشو الدبر وفرجها الداخل عدم الفساد ولا يخص إلا بإثبات أن المدخل فيها يتجنبه الطبيعة فلا يعود إلا مع الخارج المعتاد . وهو في الدبر معلوم لمن فعل ذلك بفثيلة دواء أو صابونة . غير أننا لا نعلم في غيره أن شأن الطبيعة ذلك في كل مدخل كالخشبة . أو فيما يتداوى به لقبول الطبيعة إياه فتجذبه لحاجتها إليه . وفي القبل ذكرت لنا من تضع مثل الحصاة لتسد بها في الداخل تحزنا من الحبل أنها لا تقدر على إخراجها حتى تخرج هي بعد أيام مع الخارج . والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله ويكره له ذلك) قيده الحلواني بما إذا كان في الفرض ، أما في النفل فلا لأنه يباح القطر فيه بعمر وبلا عثر في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله وأبي يوسف أيضاً . فالنوق أولى

(ولو أقطر في إحليله لم يقطر عند أبي حنيفة . وقال أبو يوسف : يقطر . وقول محمد مضطرب) ذكر قوله في الأصل مع أبي حنيفة . وذكره الطحاوي في مختصره مع أبي يوسف . وقال أبو سليمان الخوزجاني في الأصل بعد ما ذكر قول محمد مع أبي حنيفة : ثم إن محمداً شك في ذلك . فوقف . وما ذكره لكل واحد من الجانبين ظاهر . وإنما توقف محمد لأنه شك في وجود المنفذ من الإحليل إلى الجوف . وتكلموا في الإقطار في أقبال النساء . فقيل : هو على هذا الاختلاف . وقيل : يشبه الحقنة ففسد الصوم بلا خلاف . قيل : وهو الأصح . قوله (ومن ذاق شيئاً بفسه) النوق بالضم قوة منبهة في العصب الفروش على جرم اللسان وإدراك النوق بمخالطة الرطوبة العابية المتباعدة من الآلة المسماة بالمعلقة بالنوق ووصوله إلى العصب . وليس في هذا المعنى ما يوجب القطر لاصوره ولا معنى (ويكره ذلك لما فيه من تعريض الصوم على الفساد) بسبيل التسبب

إذا كان لها منه بد) لما بينا (ولا بأس إذا لم تجد منه بدا) صيانة للولد . ألا ترى أن لما أن تفتقر إذا خافت على ولدها (ومضغ العلك لا يفتقر الصائم) لأنه لا يصل إلى جوفه . وقيل : إذا لم يكن ملتصقا يفسد لأنه يصل إليه بعض أجزائه . وقيل : إذا كان أسود يفسد وإن كان ملتصقا لأنه يتفتت (إلا أنه يكره للصائم) لما فيه من تعريض الصوم للفساد . ولأنه يتهم بالإفطار ولا يكره للمرأة إذا لم تكن صائغة لقيامه مقام السواك في حقهن . ويكره للرجال على ما قيل إذا لم يكن من علة . وقيل : لا يستحب لما فيه من التشبه بالنساء (ولا بأس بالكحل ودهن الشارب) لأنه نوع

بدعم الكراهة لأنه ليس بإفطار بل يحتمل أن يصبر لإياه . وقيل : لا بأس في الفرض للمرأة إذا كان زوجها سييء الخلق أن تذوق المرققة بإسائها (قوله إذا كان لها منه بد) فإن لم يكن بأن لم تجد من يرضخ له ممن ليس عليه صوم ولم تجد طعاما لا يحتاج إلى مضغه له لا يكره لها (قوله لما بينا) من أنه تعريض للصوم على الفساد إذ قد يسبق شيء منه إلى الخلق . فإن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه . وفي الفتاوى : يكره للصائم أن يذوق بإسائه العسل أو الدهن . ليعرف الجيد من الرديء عند الشراء . وقوله إذا لم يكن ملتصقا بأن لم يعضه أحد وإن كان أبيئس . وكذا إذا كان أسود وإن مضغه غيره لأنه يتفتت وإن مضغ والأبيض يتفتت قبل المضغ فيصل إلى الجوف . وإطلاق محمد عدم الفساد محمول على ما إذا لم يكن كذلك للقطع بأنه معال بعدم الوصول . فإذا قرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لأنه كالتيقن (قوله إلا أنه يكره) استثناء منقطع أى لكنه يكره لتعريض على الفساد . وتهمة الإفطار . وعنه غايه الصلاة والسلام . من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقف مواقف التهم . وقال على رضى الله عنه : إياك وما يسبق إلى القلوب إنكاره وإن كان عندك اعتذاره (قوله لقيامه مقام السواك في حقهن) فإن بنيتن ضعيفة قد لا تحتمل السواك . فيخفى على الله والناس منه . وهذا قائم مقامه في فعله (قوله لا يستحب) أى ولا يكره فهو مباح بخلاف الذاء . فإنه يستحب لمن لأنه سواكه . وقوله لما فيه من التشبه من النساء إنما يناسب التعاليل فالكراهة . ولذا وضع في غير موضع فيكون قد ترك تعاليل الثاني . والأولى الكراهة للرجال إلا لحاجة لأن الدليل أعنى التشبيه بقضيتها في حقهم خاليا عن المعارض (قوله ودهن الشارب) بفتح الدال على أنه مصدر وبضمها على إقامة اسم العين مقام المصدر . وفي الأمثلة : عجب من دهنك

لأن الجاذبة قوية إذا كان صائما فلا يأمن من أن تجذب شيئا منه إلى الباطن . وقوله (لما بينا) إشارة إلى التعريض . وقوله (ومضغ العلك لا يفتقر) أطلق محمد في الكتاب . وهو يدل على أن الكل واحد والتفصيل المذكور في الكتاب ذكره المشايخ . وقوله (إلا أنه يكره) استثناء من قوله «ومضغ العلك لا يفتقر» وقوله (ولأنه يتهم بالإفطار) يعنى أن من رآه يتوهم أنه يأكل شيئا فيهمه . وقد قال على رضى الله عنه : إياك وما يسبق إلى القلوب إنكاره . وإن كان عندك اعتذاره . وقوله (ويكره) ظاهر والكراهة تستلزم عدم الاستحباب . ولا ينعكس لأن المباحات لا توصف بهما . قال (ولا بأس بالكحل ودهن الشارب الخ) يجوز أن يكون الفاء منها مفتوحة فيكونان مصدرين من كحل عينه كحلا . ودهن رأسه دهننا : إذا طلاه بالدهن . ويجوز أن يكون مضموما ويكون معناه ولا بأس باستعمال الكحل والدهن . فإن قيل : ما وجه تكرير مسألة الكحل ، فإنه قال : ولو أكتحل لم يفتقر . ثم قال : بالكحل ، ثم قال : ولا بأس بالاكتحال . أجيب : بأن الأول وضع القدورى ، والثاني : وضع الجامع الصغير . والثالث : وضع

(قال المصنف : لما فيه من التشبه بالنساء) أقوله : يبنى أن يكون تليلا للكراهة

ارتفاق وهو ليس من محظورات الصوم ، وقد ندب النبي صلى الله عليه وسلم إلى الاكتحال يوم عاشوراء وإلى

لحيثك بضم الدال وفتح التاء على هذه الإقامة (قوله ندب النبي إلى الاكتحال الخ) أما ندبه إلى صوم عاشوراء فأشهر من أن يبدي . وقد ذكرنا من ذلك في أول كتاب الصوم أحاديث ، وأما ندبه إلى الكحل فيه ففي حديثين روى أحدهما البيهقي عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال « من اكتحل بالإثمد يوم عاشوراء لم ير رمدا أبدا » وضعفه بخوير والضحاك لم يلق ابن عباس رضي الله عنهما ، ومن طريق آخر رواه ابن الجوزي في الموضوعات عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من اكتحل يوم عاشوراء لم ترمد عينه تلك السنة » وقال : في رجاله من ينسب إلى التفضيل ، وقد روى الترمذي عن أبي عاتكة عن أنس قال « جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال : اشتكت عيني أفأكتحل وأنا صائم ؟ قال نعم » قال الترمذي : وإسناده ليس بالقوي ، ولا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب شيء وأبو عاتكة يجمع على وضعفه . وأخرج ابن ماجه عن بقة : حدثنا الزبيدي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت « اكتحل النبي صلى الله عليه وسلم وهو صائم » وظن بعض العلماء أن الزبيدي في مسند ابن ماجه هو محمد بن الوليد الثقة الثبت ، وهو وهم ، وإنما هو سعيد بن أبي سعيد الزبيدي الحمصي كما هو مصرح به في مسند البيهقي : ولكن الراوي دلسه : قال في التنقيح : ليس هو بمجهول ، كما قاله ابن عدى والبيهقي بل هو سعيد بن عبد الجبار الزبيدي الحمصي وهو مشهور ، ولكنه يجمع على وضعفه . وابن عدى في كتابه فرق بين سعيد بن أبي سعيد وسعيد ابن عبد الجبار وهما واحد ، وأخرجه البيهقي عن محمد بن عبيد الله بن أبي رافع قال : وليس بالقوي عن أبيه عن جده « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتحل وهو صائم » وأخرج أبو داود موقوفا على أنس عن عتبة بن أبي معاذ عن عبيد الله بن أبي بكر بن أنس بن مالك « أنه كان يكتحل وهو صائم » قال في التنقيح : إسناده مقارب قال أبو حاتم عتبة بن حميد الضبي : أبو معاذ البصري صالح الحديث ، فهذه عدة طرق إن لم يحتاج بواحد منها فالجودع يحتاج به لتعدد الطرق : وأما ما في أبي داود عن عبد الرحمن بن النعمان بن معبد بن هودة عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم « أنه أمر بالإثمد عند النوم » وقال : ليقته الصائم » فقال أبو داود : قال لي يحيى ابن معين : هذا حديث منكر . قال صاحب التنقيح : ومعبد وابنه النعمان كالمجهولين إذ لا يعرف لهما غير هذا الحديث . وعبد الرحمن بن النعمان قال : ابن معين ضعيف : وقال أبو حاتم : صدوق . ولا تعارض بين

الفتاوى ولكل واحد منها فائدة : فأما فائدة الأول فما استفيد من عدم تظهير الاكتحال ولا يلزم منه أن لا يكون مكروها ، بل يجوز أن يكون مكروها ولا يضر كما إذا ذاق لسانه شيئا فيالثاني نفي ذلك . ثم قد يختلف

(قال المصنف : وقد ندب النبي صلى الله عليه وسلم إلى الاكتحال يوم عاشوراء) أقول : قال ابن التمر : لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في يوم عاشوراء غير صومه . وإنما الروايف لما ابتدعوا إقامة للمآم وإظهار الحزن يوم عاشوراء لكون الحسين رضي الله عنه قتل فيه ابتدع جملة أهل السنة إظهار السرور واتخاذ الحبوب والأطعمة والاكتحال ونحو ذلك ، ورووا أحاديث موضوعات في الاكتحال والتوسعة على العمال فيه إلهيه أن حديث التوسعة رواه الثقات وقد قلده هذا القائل فيما قاله ابن تيمية ، وقد ردوا عليه مقالاه ، ولابن العراقي جزء خرج فيه حديث التوسعة من طرق .

الصوم فيه . ولا بأس بالاكتمال للرجال إذا قصد به التداوى دون الزينة . ويستحسن دهن الشارب إذا لم يكن من قصده الزينة لأنه يعمل عمل الخضاب . ولا يفعل لتطويل اللحية إذا كانت بقدر المستون وهو القبضة

كلاميهما إذ الصديق لابن سائر وجوه الضعف (قوله دون الزينة) لأنه معروف من زينة النساء ثم قيد دهن الشارب بذلك أيضا وليس فيه ذلك ، وفي الكافي : يستحب دهن شعر الوجه إذا لم يكن من قصده الزينة به وردت السنة فقيد بانتفاء هذا القصد ، فكأنه والله أعلم لأنه تبرج بالزينة . وقد روى أبو داود والنسائي عن ابن مسعود « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره عشر خلخال ذكر منها التبرج بالزينة لغير محلها » وسنورده بتمامه إن شاء الله تعالى في كتاب الكراهية . وما في الموطأ عن أبي قتادة قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم « إن لي جة أفارجلها ؟ » قال : نعم وأكرمها . فكان أبو قتادة ربما دهنها في اليوم مرتين من أجل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « نعم وأكرمها » وإنما هو مبالة من أبي قتادة في قصد الامتثال لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لحظ النفس الطالبة للزينة الظاهرة ، وذلك لأن الإكرام والإجمال المطلوب يتحقق مع دون هذا المقدار . وفي سنن النسائي « أن رجلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له عبيد قال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينهى عن كثير من الأرفاه » فسل ابن بريدة عن الأرفاه قال : الترجيل ، والمراد والله أعلم الترجيل الزائد الذي يخرج إلى حد الزينة لا ما كان اقصد دفع أذى الشعر والشعث ، هذا ولا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة ، نالقص الأول لدفع الشين وإقامة ما به الوقار وإظهار النعمة شكرا لافعرا ، وهو أثر أدب النفس وشهاتها ، والثاني أثر ضعفها ، وقالوا : بالخضاب وردت السنة ، ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك إن حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصده مطلوب فلا يضره إذا لم يكن ملتفتا إليه (قوله وهو) أي القدر المستون في اللحية (القبضة) بضم القاف ، قال في النهاية : وما وراء ذلك يجب قطعه هكذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « أنه كان يأخذ من اللحية من طولها وعرضها » أورده أبو عيسى يعني الترمذي في جامعه ، رواه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص . فإن قلت : يعارضه ما في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما عنه عليه الصلاة والسلام « أحفوا الشوارب وأعفوا اللحى » فالجواب : أنه قد صرح عن ابن عمر راوى هذا الحديث أنه كان يأخذ الناضل عن القبضة ، قال محمد بن الحسن في كتاب الآثار : أخبرنا أبو حنيفة عن الميثم بن أبي الميثم عن ابن عمر رضي الله عنهما « أنه كان يقبض على لحيته ثم يقص ما تحت القبضة » ورواه أبو داود والنسائي في كتاب الصوم عن علي بن الحسن بن شقيق عن الحسن بن واقد عن مروان بن سالم الملقب قال : رأيت ابن عمر رضي الله عنه يقبض على لحيته فيقطع ما زاد على الكف وقال : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أفطر قال : « ذهب الظمأ وابتلت العروق وثبت الأجر إن شاء الله تعالى » وذكره البخاري تعليقا فقال : « وكان ابن عمر رضي الله عنه إذا حج أو اعتمر قبض على لحيته فافضل أخذه » وقد روى عن أبي هريرة رضي الله عنه أيضا أسنده ابن أبي شيبة عنه : حدثنا أبو أسامة عن شعبة عن عمر بن أيوب عن ولد جرير عن أبي زرعة قال « كان أبو هريرة رضي الله عنه يقبض على لحيته

حكمه بين الرجال والنساء كما في العلك ، فأعلم بالثالث أنها لا يفرقان إذا لم يكن قصد الرجل الزينة . وقوله (لأنه يعمل عمل الخضاب) يعني بالخضاب جاءت السنة لكن الحاجة غير الزينة ، والقبضة بهم القاف وقد روى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأخذ من لحيته من طولها وعرضها » أورده أبو عيسى في جامعه ، وقال : من سعادة الرجل نخفة لحية : وذكر أبو حنيفة رحمه الله في آثاره عن عبد الله بن عمر : أن عبد الله بن عمر كان يقبض

(ولا بأس بالسواك الرطب بالغداة والعشي للصائم) لقوله صلى الله عليه وسلم «خير خلال الصائم السواك» من غير فصل . وقال الشافعي : يكره بالعشي لما فيه من إزالة الأثر المحمود . وهو الخلوفاً فشابه دم الشهيد .

فيأخذ ما فضل عن القبضة « فأقل ما في الباب إن لم يحمل على النسخ كما هو أصلنا في عمل الراوى على خلاف مرويه مع أنه روى عن غير الراوى . وعن النبي صلى الله عليه وسلم يحمل الإغفاء على إعاقها من أن يأخذ غالبها أو كلها . كما هو فعل مجوس الأعاجم من حلق لحاهم كما يشاهد في الهنود وبعض أجناس الفرنج : فيقع بذلك الجمع بين الروايات . ويؤيد إرادة هذا ما في مسلم عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي عليه الصلاة والسلام : « جزوا الشوارب وأعفوا اللحى خالفوا المجوس » فهذه الجملة واقعة موقع التعليل . وأما الأخذ منها وهي دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة ومحنة الرجال فلم يبيحه أحد (قوله ولا بأس بالسواك الرطب) يعنى للصائم سواء كانت رطوبته بالماء أو من نفسه يكونه أخذ من بعد (قوله وقال الشافعي يكره) استدلل بالحديث والمعنى . فالحديث ما روى الطبراني والدارقطنى عنه عليه الصلاة والسلام « إذا صممت فاستاكروا بالغداة ولا تستاكروا بالعشي . فإن الصائم إذا صمت شتمه كانت له نورا يوم القيامة » ورواه الدارقطنى . وقوفاً على « رضى الله عنه . وفي الطريقين كيسان أبو عمر القصاب ضعفه ابن معين . وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل : سألت أبا عن كيسان أني عرف قال : ضعيف الحديث . ذكره في الميزان وذكر حديثه هذا فيه . والمعنى ما ذكره في الكتاب من أنه إزالة الخواوف المحمود الخ » ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « من خير خلال الصائم السواك » أخرجه ابن ماجه من حديث عائشة رضى الله عنها والدارقطنى . وفيه مجالد ضعفه كثير ولينه بعضهم . ولنا أيضاً عموم قوله عليه الصلاة والسلام « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » إذ يدخل في عموم كل صلاة الظهر والعصر والمغرب والصائم والمفطر . وفي رواية عند النسائي ومصحح ابن خزيمة ومصححها الحاكم . وعاقها البخارى وعند كل وضوء . فيعم وضوء هذه الصلوات . ولنا أيضاً في مستند أحمد عنه عليه الصلاة والسلام « صلاة بسواك أفضل عند الله تعالى من سبعين صلاة بغير سواك » فهذه النكرة وإن كانت في الإتيان تعم لو صغها بصفة عامة فيصدق على عصر الصائم إذا استاك فيه أنها صلاة أفضل من سبعين . كما يصدق على عصر المفطر . فهذه خالية عن المعارض . فإن ما ذكره لا يقوم حجة . أما الحديث فإنه مع شذوذه ضعيف . وأما المعنى فلا يستلزم كراهة الاستياك لأنه بناء على أن السواك يزيل الخواوف . وهو غير مسلم . بل إنما يزيل أثره الظاهر على السن من الاصفرار

على لحته ويقطع ما وراء القبضة . وبه أخذ أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد رحمهم الله . . وقوله (ولا بأس بالسواك الرطب بالغداة والعشي) ذكره محمد في الأصل أنه لا بأس للصائم يستاك بالسواك الرطب . ولم يذكر أن رطوبته بالماء أو بالرطوبة الأصاية التي تكون للأشجار : ولا ذكر أنه بله بريقه أو بالماء . وذكر في الجامع الصغير لا بأس بالسواك الرطب بالماء للصائم في القرية فكان تفسيراً لما ذكر في الأصل وبذل على الرطب بالرطوبة الأصلية بالإلحاق . ولهذا قال المصنف : ولا فرق بين الرطب الأخضر وبين المبلول بالماء . لقوله صلى الله عليه وسلم « خير خلال الصائم السواك » من غير فصل بين الرطبين وبين الغداة والعشي . ويتنى به مقال أبو يوسف : أن الرطب بالماء مكروه لما فيه من إدخال الماء في الفم وذلك لأن ما يبقى من الرطوبة بعد المضمضة أكثر مما يبقى بعد السواك . ثم لم يكره للصائم المضمضة فكذا السواك (وقال الشافعي رحمه الله : يكره بالعشي لما فيه من إزالة الأثر المحمود وهو الخلوفاً) قال صلى الله عليه وسلم فيما يحكيه عن ربه عز وجل « الصوم لى وأنا

قلنا : هو أثر العبادة اللائق به الإخفاء ، بخلاف دم الشهيد لأنه أثر الظلم . ولا فرق بين الرطب الأخضر وبين المبلول بالماء لما روينا .

وهذا لأن سببه خلوة المعدة من الطعام والسواك لا يفيد شغلها بطعام ليرتفع السبب . ولهذا روى عن معاذ مثل ما قلنا . روى الطبراني : حدثنا إبراهيم بن هاشم البغوي . حدثنا هرون بن معروف . حدثنا محمد بن سلمة الحراني . حدثنا بكر بن خنيس عن أبي عبد الرحمن بن عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم قال « سألت معاذ بن جبل : أتسوك وأنا صائم ؟ قال نعم . قلت : أي النهار أتسوك ؟ قال : أي النهار شئت غدوة وعشية ، قلت : إن الناموس يكرهونه عشية . ويقولون : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك . فقال : سبحان الله لقد أمرهم بالسواك وهو يعلم أنه لا بد من الصائم خلوف وإن استاك . وما كان بالنبي يأمرهم أن يتنموا أفواههم عمدا ما في ذلك من الخير شيء بل فيه شر . إلا من ابتلى ببلاء لا يجده منه بدا » قال : وكذا الغبار في سبيل الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام « من اغبرت قدماه في سبيل الله حرّمه الله على النار » إنما يؤجر عليه من اضططره إليه ولم يجد عنه محيصا . فأما من أتى نفسه في البلاء عمدا قاله في ذلك من الأجر شيء . قيل : ويدخل في هذا أيضا من تكلف الدوران كثيرا للمشي إلى المساجد نظرا إلى قوله عليه الصلاة والسلام « وكثرة الخطا إلى المساجد » ومن تصنع في طوارق الشيب لقوله عليه الصلاة والسلام « من شاب شيبه في الإسلام » إنما يؤجر عليهما من بلى بهما . وفي المطلوب أيضا أحاديث مضعفة نذكر منها شيئا للاستشهاد والتقوية وإن لم يتنجح إليه في الإثبات : منها ما رواه البيهقي عن إبراهيم بن عبد الرحمن : حدثنا إسماعيل الخوارزمي قال : سألت عائضا الأحمول أيسناك الصائم بالسواك الرطب ؟ قال : نعم أتراه أشد رطوبة من الماء ؟ قلت : أول النهار وآخره ؟ قال نعم . قلت : وعن رحمة الله ؟ قال عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم . وقال : تفرد به إبراهيم بن عبد الرحمن الخوارزمي . وقد حدث عن عاصم بالمناكير لا يحتاج به . وروى ابن حبان في كتاب الضعفاء عن ابن عمر رضي الله عنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستاك آخر النهار وهو صائم » وأعله بأبي مسرة قال : لا يحتاج به ورفعه باطل . والصحيح عن ابن عمر رضي الله عنه من قوله قلنا كفى ثبوته عن ابن عمر مع تعدد الضعيف فيه مع تلك العمومات . والله سبحانه أعلم .

[فروع] صوم ستة من شوال عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهته . وعامة المشايخ لم يروا به بأسا . واختلفوا فقيل : الأفضل وصلها يوم الفطر . وقيل : بل تغريقها في الشهر . وجه الجواز أنه قد وقع الفصل بيوم الفطر فلم يلزم التشبه بأهل الكتاب . وجه الكراهة أنه قد يفضى إلى اعتقاد لزومها من العوام لكثرة المداومة ، ولذا سمعنا من يقول يوم الفطر : نحن إلى الآن لم يأت عيدنا أو نحوه ، فأما عند الأمن من ذلك فلا بأس لورود الحديث به . ويكره صوم يوم النير وزوال المهرجان لأن فيه تعظيم أيام نبينا عن تعظيمها . فإن وافق يوما كان يصومه فلا بأس به .

أجزى به . واخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك « وما يكون محمودا عند الله فسييله الإبقاء كما في دم الشهيد . واخلوف فم صلبه خلف فوه . إذا تغيرت رائحته لعدم الأكل بالضم لا غير) قلنا هو أثر العبادة فاللائق به الإخفاء) فرارا عن الرياء (بخلاف دم الشهيد فإنه أثر الظلم) فيحتاج إلى الانتصاف من خصمه فلا بد من الاستبقاء . وقوله (لما روينا) يعني من قوله عليه الصلاة والسلام « خير خلال الصائم السواك » ،

(قال المصنف واللائق به الإخفاء) أقول : لانسلم ذلك في الفرائض فإن المنون فيها الإظهار غل ما عر في مقامه .

فصل

(ومن كان مريضاً في رمضان فخاف إن صام ازداد مرضه أفطر وقضى) وقال الشافعي رحمه الله : لا يفطر .

ومن صام شعبان ووصله بربضان فحسن . ويستحب صوم أيام البيض الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر . ما لم يظن إلحاقه بالواجب . وكذا صوم يوم عاشوراء . ويستحب أن يصوم قبله يوماً وبعده يوماً ، فإن أفرده فهو مكروه للتشبه باليهود ، وصوم يوم عرفة لغير الحاج مستحب . وللحاج إن كان يضعفه عن الوقوف والدعوات فالمستحب تركه . وقيل يكره . وهي كراهة تنزيه لأنه لإخلاله بالأهم في ذلك الوقت ، اللهم إلا أن يسئء خلقه فيوقعه في محذور ، وكذا صوم يوم التروية ، لأنه يعجز عن أداء أفعال الحج . وبيان صوم المسافرين . ويكره صوم الصمت وهو أن يصوم ولا يتكلم بمعنى يلزم عدم الكلام . بل يتكلم بغير الحاجة إن عنت . ويكره صوم الوصال ولو يومين . ويكره صوم الدهر لأنه يضعفه أو يصير طبعاً له . ومبني العبادة على مخالفة العادة . ولا يحل صوم يوم العيد وأيام التشريق . وأفضل الصيام صيام داود « صم يوماً وأفطر يوماً » ولا بأس بصوم يوم الجمعة منفرداً عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله . ولا تصوم المرأة التطوع إلا بإذن زوجها . وله أن يفطرها . وكذا المملوك بالنسبة إلى السيد إلا إذا كان غائباً . ولا ضرر في ذلك عليه فإن ضرره ضرر بالسيد في ماله . وكل صوم وجب على المملوك بسبب باشره كالمثبور وصيامات الكفارات كالنفل إلا كفارة الظهار لما يتعلق به من حق الزوجة كما استعمل في الظهار إن شاء الله تعالى .

(فصل)

هذا الفصل في العوارض وهي حرية بالتأخير . الأعذار المبيحة للفطر : المرض . والسفر . والحمل . والرضاع إذا أضربها أو بولدها . والكبر إذا لم يقدر عليه . والعطش الشديد والجوع كذلك إذا خيف منهما الهلاك ، أو نقصان العقل . كالأمة إذا ضعفت عن العمل وخشى الهلاك بالصوم . وكذا الذي ذهب به متوكل السلطان إلى العمارة في الأيام الحارة . والعمل الخفيف إذا خشى الهلاك أو نقصان العقل . وقالوا : الغازی إذا كان يعلم يقيناً أنه يقاوم العدو في شهر رمضان . ويخاف الضعف إن لم يفطر . ويفطر قبل الحرب مسافراً كان

(فصل)

لما ذكر مسائل الصوم شرع في هذا الفصل ببيان وجوه الأعذار المبيحة للفطر في الصوم وما يتعلق بها . وكلامه واضح . وحاصله : أن الرخصة لاتعلق بنفس المرض لتنوعه إلى مايزداد بالصوم إلى ماينقص به . وما ينقص به لا يكون مرخصاً لا محالة ، فجعلنا مايزداد به مرخصاً كخوف الهلاك لوجود ماهو الأصل في الباب وهن المشقة فيه ، ومعرفة ذلك إما أن تكون بجتهاده بأن يعلم من نفسه أن حماء زاد شدة أوعينه وجعا وإما بقول طبيب حاذق مسلم ، والشافعي رحمه الله اعتبر خوف الهلاك أو فوات العضو كما في التيمم . وأما السهر بنفسه فرخص لأنه لايعرى عن المشقة ، فإذا كان مسافراً لايفره الصوم فالصوم أفضل عندنا ، خلافاً له ، هكذا نقلت هذه المسألة في كتب أصحابنا على خلاف ما وقعت في كتب أصحاب الشافعي . فإن الغزالي رحمه الله ذكر أن الصوم

هو يعتبر خوف الملاك أو فوات العضو كما يعتبر في التيميم ، ونحن نقول : إن زيادة المرض وامتداده قد يقضى إلى الملاك فيجب الاحتراز عنه (وإن كان مسافرا لا يستصبر بالصوم فصومه أفضل ، وإن أفطر جاز) لأن السفر لا يعبرى عن الشقة فيجعل نفسه عذرا . بخلاف المرض فإنه قد يخفف بالصوم فشرط كونه مفضيا إلى الحرج . وقال الشافعي رحمه الله : القطر أفضل لقوله صلى الله عليه وسلم « ليس من البر الصيام في السفر » ولنا أن رمضان أفضل الوقتين فكان الأداء فيه أولى . وما رواه محمود على حالة الجهد (وإذا مات المريض أو المسافر وهما على حالهما لم يلزمهما القضاء)

أومقيا (قوله هو يعتبر خوف الملاك) الظاهر من كلام أصحابهم أنه كقولنا . وجه قولنا أن قوله تعالى - فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر - يبيح القطر لكل مريض ، لكن القطع بأن شرعية القطر له إنما هو لدفع الحرج . وتحقق الحرج منوط بزيادة المرض أو إبطاء البرء أو فساد عضو . ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض ، والاجتهاد غير مجرد الروم . بل هو غلبة الظن عن أمانة أو تجربة أو بإخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق ، وقيل عدلته شرط . فأو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف أن يمرض مثل عنه القاضي الإمام فقال : الحروف ليس بشيء . وفي الخلاصة : لو كان له نوبة حتى فأكل قبل أن تظهر يعنى في يوم النوبة لا بأس به ، (قوله وقال الشافعي : القطر أفضل) والحق أن قوله كقولنا ولم يحك ذلك عنه إنما هو مذهب أحمد رحمه الله ، والحديث الذي رواه في الصحيحين وسنورده . وقول الظاهرية إنه لا يجوز الصوم لهذا الحديث ولقوله تعالى - فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر - فجعل السبب في حقه إدراك العدة فلا يجوز قبل السبب (قوله ولنا أن رمضان أفضل الوقتين) والصوم في أفضل وقتي الصوم أفضل منه في غيره . فلن قيل : إن أردتم أنه أفضل في حق صوم المتيم فلا يفيد . وإن مطلقا منعناه . وسنده بما روينا وتولنا . قلنا : نختار الثاني . وجهه عموم قوله تعالى في رمضان - وأن تصوموا خير لكم - وما رويم مخصوص بسببه . وهو ما روى في الصحيحين « أنه عليه الصلاة والسلام كان في سفر . فرأى زحاما ورجالا قد ظلل عليه فقال : ما هذا ؟ قالوا صائم . فقال : ليس من البر الصيام في السفر » وكذا ما روى مسلم عن جابر رضى الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس . ثم دعا بقدح من ماء فشربه ، فقيل له : إن بعض الناس قد صام . فقال : أولئك العصاة » محمول على أنهم استصروا به بدليل ما ورد في صحيح مسلم في لفظة فيه « فقيل له إن الناس قد شق عليهم الصوم » ورواه الواقدي في المغازي . وفيه « وكان أمرهم بالقطر فلم يقبلوا » والعبرة وإن كان لعموم اللفظ لخصوص السبب ، لكن يحمل عليه دفعا للمعارضة بين الأحاديث فلأنها صريحة في الصوم في السفر . ففي مسلم عن حمزة الأسلمي أنه قال « يارسول الله أجد في قوة على الصيام في السفر فهل على

أحب في السفر من الإفطار لتبرأ ذمته . استدلل الشافعي رحمه الله بقوله صلى الله عليه وسلم (« ليس من البر الصيام في السفر ») روى جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر . فرأى زحاما ورجالا قد ظلل عليه فقال : ما هذا ؟ قالوا صائم . فقال : ليس من البر » الحديث (ولنا أن رمضان أفضل الوقتين) لأن - عدة من أيام أخر - كالحلف عن رمضان . والحلف لا يساوى الأصل بحال . (وما رواه محمود على حالة الجهد) بفتح الجيم : أى المشقة على مذكرنا في سببه آنفا . وقوله (وإن مات المريض أو المسافر وهما على حالهما) أى من المرض والسفر (لم يلزمهما القضاء) لأن الله تعالى أوجب عليهما القضاء في عدة من أيام أخر

لأنهما لم يدركا عدة من أيام أخر (ولو صبح المريض وأقام المسافر ثم ماتا لزمهما التقضاء بقدر الصحة والإقامة)
لوجود الإدراك بهذا المقدار . وفائدته وجوب الوصية بالإطعام .

جناح ؟ قال عليه الصلاة والسلام : هي رخصة من الله فمن أخذ بها فحسن ، ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه .
وفي الصحيحين عن أنس ، كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر . فلم يعب الصائم
على المفطر . ولا المفطر على الصائم . وفيه ما عن أبي الدرداء : خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض
غزواته في حر شديد . حتى إن أحدنا ليضع يده على رأسه من شدة الحر . وما فينا صائم إلا رسول الله صلى
الله عليه وسلم . فهذه تدل على جواز الصوم . وثم ما يدل على خلافه . وهو ما في مسند عبد الرزاق أخبرنا معمر
عن الزهري عن صفوان بن عبد الله بن صفوان بن أبية الجمحي عن أم الدرداء عن كعب بن عاصم الأشعري
عن النبي صلى الله عليه وسلم : ليس من أمة أصيام في أسفر . وهذه لغة بعض أهل اليمن يعاون مكان الألف
واللام الألف والميم . وعن عبد الرزاق رواه أحمد في مسنده . وما في ابن ماجه عن عبد الله بن موسى التيمي عن
أسامة بن زيد عن ابن شهاب عن أبي سامة بن عبد الرحمن بن عوف عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم : « صائم رمضان كى السفر كالفطر في الحضر » وأخرجه البزار عن عبد الله بن عيسى المدني : حدثنا أسامة بن
زيد به ثم قال : هذا حديث أسنده أسامة بن زيد وتابعه يونس . ورواه ابن أبي ذئب وغيره عن الزهري
عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبيه موقوفا على عبد الرحمن . ولو ثبت مرفوعا كان خروجه عليه الصلاة والسلام
حين خرج فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر وأمر الناس بالفطر دليلا على نسخه اه . واعلم أن هذا في الصحيحين
عن ابن عباس رضي الله عنهما « خرج عليه الصلاة والسلام عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر »
قال الزهري : وكان الفطر آخر الأمرين . وقال ابن القطن : هكذا قال : يعني البزار عبد الله بن عيسى . وقال
غيره : أى غير البزار عبد الله بن موسى وهو أشبه بالصواب . وهو عبد الله بن موسى بن إبراهيم بن محمد
ابن طلحة بن عبيد الله التيمي القرشي . يروى عن أسامة بن زيد وهو لا بأس به اه . وهذا مما يتمسك به
القائلون بمنع الصوم لأغيرهم باعتبار ما كان آخر الأمر . فالخاص التعارض بحسب الظاهر . والجمع ما أمكن
أولى من إهمال أحدهما واعتبار نسخه من غير دلالة قاطعة فيه . والجمع بما قلنا من حل ما ورد من نسبة من لم يفطر
إلى العصيان . وعدم البر وفطره بالكديد على عروض المشقة خصوصا . وقد ورد ما قدمناه من نقل وقوعها
فيجب المصير إليه خصوصا وأحاديث الجواز أقوى ثبوتا واستقامة بحجىء وأوفق لكتاب الله تعالى . قال الله
تعالى بعد قوله سبحانه : فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر -
فعلل التأخير إلى إدراك العدة بإرادة اليسر واليسر أيضا لا يتعين في الفطر : بل قد يكون اليسر في الصوم إذا
كان قويا عليه غير مستصر به لموافقة الناس . فإن في الانثناء تخفيفا : ولأن النفس توطنت على هذا الزمان ما لم
تتوطن على غيره فالصوم فيه أيسر عليها . وبهذا التعليل علم أن المراد بقوله - فعدة من أيام أخر - ليس معناه يتعين

و (لم يدركا عدة من أيام أخر) وقوله (ولو صبح المريض) ظاهر . وقوله (وفائدته) أى فائدة لزوم القضاء
(وجوب الوصية بالإطعام) بقدر الصحة والإقامة فإذا أوصى يؤدى الوصى من ثلث ماله لكل يوم مسكينا بقدر
ما يجب في صدقة الفطر : وإن لم يوص وتبرع الورثة جاز . وإن لم يتبرعوا لا يلزمهم الأداء بل يسقط في حكم

وذكر الطحاوى فيه خلافا بين أبى حنيفة وأبى يوسف وبين محمد وليس بصحيح وإنما الخلاف فى النذر . والفرق لهما أن النذر سبب فيظهر الوجوب فى حق الخلف . وفى هذه المسألة السبب إدراك العدة فيقتدر بقلدهما أدرك

ذلك بل المعنى فأقصر فعليه عدة ، أو المعنى فعدة من أيام أخر يحل له التأخير إليها لا كما ظنه أهل الظواهر (قوله وحكى الطحاوى رحمه الله فيه خلافا بين أبى حنيفة وأبى يوسف وبين محمد) وهو أن عندهما يلزمه إذا صح وأقام يوما قضاء الكل فيلزم الإيصاء بالجميع ، وعند محمد إنما يلزمه قدر ماصح وأقام ، والصحيح الاتفاق فى القضاء وهو إنما يلزمه قدر الصحة والإقامة ، وأن الخلاف إنما هو فى النذر ، وهو ما إذا قال المريض : لله على صوم شهر مثلا فصح يوما ، فعندهما يلزمه الكل والإيصاء به . وعند محمد رحمه الله قدر ماصح . وجه الفرق لهما أن النذر هو السبب فى وجوب الكل فإذا وجد منه فى المرض ومات من ذلك المرض فلا شئ عليه . فإن صح صار كأنه قال ذلك فى الصحة . والصحيح لو قاله ومات قبل إدراك عدة المنذور لزمه الكل فكذلك ، هذا بخلاف القضاء لأن السبب هو إدراك العدة وحقيقة هذا الكلام المذكور فى النذر إنما يصح على تقدير كون النذر بذلك غير موجب شيئا فى حالة المرض وإلا لزم الكل وإن لم يصح لتظهر فائدته فى الإيصاء بل هو معلق بالصحة ، وإن لم يذكر أدوات التعليق تصحيحا لتصرف المكلف ما أمكن والنذر بما يتعلق بالشرط كقوله : إن شئ الله مريضى فله على كذا ، فينزل عند الصحة فيجب الكل . ثم يعجز عنه لعدم إدراك العدة فيجب الإيصاء كما لو لم يعمل

الدنيا (وذكر الطحاوى فيه) أى فى وجوب الوصية (خلافا بين أبى حنيفة وأبى يوسف وبين محمد رحمهم الله) فقال : ولو زال عنه العذر وقدر على قضاء البعض دون البعض فإنه ينظر إن قضى فيما قدر ولم يفرط فيه ثم مات فلا يلزمه قضاء ما بقى لأنه لم يدرك من وقت قصائنه إلا قدر ماضى . وإن لم يصم فيما قدر عليه حتى مات وجب عليه قضاء الكل فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف . لأن ما قدر يصاح فيه قضاء اليوم الأول والذى بعده وهلم جرا . فلما قدر على قضاء البعض فكانه قدر على قضاء الكل ولم يصم . وليس كذلك إذا صام فيما قدر لأنه بالصوم تعيين أن لا يصاح فيه قضاء يوم آخر . وقال محمد : لا يلزمه القضاء إلا مقدار ما قدر عليه لأنه ما أدرك إلا ذلك فلم يلزمه غيره . قال المصنف (وليس بصحيح) يعنى أن الصحيح أن قولهما كقول محمد (وإنما الخلاف فى النذر) وهو أن يقول المريض : لله على أن أصوم شهرا ، فإذا مات قبل أن يصح لم يلزمه شئ ، وإن صح يوما واحدا لزمه أن يوصى بجميع الشهر عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله . وقال محمد : لزمه بقلده ماصح لأن إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله فصار كقضاء رمضان (والفرق لهما) بين قضاء رمضان والنذر ما ذكره فى الكتاب (أن النذر سبب) وقد وجد ، والمانع وهو عدم النية فى التزام أدائه قد زال بالبراءة ، وإذا وجد السبب المقضى وزال المانع يظهر الوجوب لا محالة ، وصار كصحيح نذر فوات قبل الأداء . وإذا ظهر الوجوب ولم يتحقق الأداء يصار إلى الخلف وهو القدية (وفى هذه المسألة السبب إدراك العدة) وإدراكها لم يتحقق بكاله بل بعضها تحقق (فيقتدر بقلده) وفيه بحث من وجهين : أحدهما : أن القضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين وسبب الأداء شهود الشهر فكذا سبب القضاء . والثانى : أن جزء السبب ليس له حكم كله فلا يكون لبعض السبب أثر فى بعض الحكم . والجواب عن الأول : أن ذلك ليس فيما يتعلق به نفس الوجوب ، بل فيما يتعلق به تسليم

(قال المصنف : وفى هذه المسألة السبب الثلغ) أنول : أى سبب وجوب القضاء وهو الإتيان به لاسبب نفس الوجوب

(وقضاء رمضان إن شاء فرقه وإن شاء تابعه) لإطلاق النص . لكن المستحب المتابعة مسارة إلى إسقاط الواجب (وإن أخر حتى دخل رمضان آخر صام الثاني) لأنه في وقته (وقضى الأول بعده) لأنه وقت القضاء (ولا فدية عليه)

معلقاً في المعنى على ما قلنا ، وأما قولهم : السبب إدراك العدة . فهل المراد أن إدراك العدة سبب وجوب القضاء على المريض أو الأداء . فصرح في شرح الكثر فقال في الفرق المذكور : وسبب القضاء إدراك العدة فيقدر بقدره . وفي المبسوط : بعلة سبب وجوب الأداء . وعلى ظاهر الأول أن سبب القضاء على ما اعترفوا بصحته هو سبب وجوب الأداء ، فيكون إدراك العدة سبب وجوب الأداء كما ذكره في المبسوط . ويلزمه عدم حل التأخير عن أول عدة يدرکہا . فإن قال : سبب وجوب الأداء لا يستلزم حرمة التأخير عنه . قلنا : فليكن نفس رمضان سبب وجوب الأداء على المريض . إذ لا مانع من هذا الاعتبار سوى ذلك اللازم . فإذا كان متفتياً لزم إذ هو الأصل ، ويلزمه الإبقاء بالكل إذا لم يدرکہ العدة كما هو قول محمد على رواية الطحاوي (قوله ولا فدية عليه) وقال الشافعي رحمه الله : عايه الفدية إن أخره بغير عذر . لما روى (أنه عليه الصلاة والسلام قال في رجل

الوجوب أو مثله وهو الخطاب : وهذا من مزال الأقدام فلا تغفل . وعن الثاني : بأن جزء السبب لا يجوز أن يؤثر في كل الحكم وإلا لكان هو العلة فافرضناه جزءاً لا يكون جزءاً هذا خلف باطل . وأما أن يكون جزءاً لسبب علة تامة لبعض الحكم فلا مانع عنه : ألا ترى أن بالقدر والجنس يعزم الفضل والتسنية . وأحدهما يحرم التسنية ، وكل ذلك قررناه في التقرير مستوفى . قال (وقضاء رمضان إن شاء فرقه وإن شاء تابعه) الصوم المذكور في كتاب الله ثمانية : أربعة منها متتابعة . وأربعة صاحبها فيها بالخيار . أما المتتابع فصوم رمضان وكفارة القتل والظهار واليمين عندنا ، وأما غيره فقضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وجزاء الصيد . أما صوم رمضان فلا كلام لأحد في وجوب المتتابع فيه . وأما غيره فقد ضبطه المشايخ بأن كل ما شرع فيه العتق كان المتتابع فيه واجباً ، وما لا فلا فيكون قضاء رمضان مما فيه لمن عليه الخيار . ولأن النص مطلق والعدل به واجب . وفيه بحث من وجهين : أحدهما أن القضاء يحكي الأداء . والمتتابع واجب في الأداء . فكان مغنياً عن تقييد نص القضاء . والثاني أن أبي بن كعب رضي الله عنه قرأ « فعدة من أيام أخر متتابعات » فهلا اعتبرتم قراءته مقيدة كما فعلتم بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين ؟ والجواب عن الأول : أن الأمر لو كان كما ذكرتم لما قال صلى الله عليه وسلم لمن سأل عن تقطيع قضاء رمضان ذلك إليك . أرأيت لو كان على أحدكم دين فقضاء الدرهم والدرهمين ألم يكن قضاء . قال : نعم قال عليه الصلاة والسلام : فإله أحق أن يعفو ويغفر . فإنه صلى الله عليه وسلم كان أعلم بذلك . وعن الثاني : ما قيل إن قراءة أبي رضي الله عنه لم تشتهر اشتهاً قراءة ابن مسعود . فكان كخبر الواحد فلا يزد به على كتاب الله . قوله (لكن المستحب المتابعة) أي المتتابع (مسارة إلى إسقاط الواجب) ، وإن أخر القضاء حتى دخل رمضان آخر صام الثاني لأنه في وقته وقضى الأول بعده لأنه وقت القضاء (ولا فدية عليه) خلافاً للشافعي رحمه الله : فإنه يوجب مع القضاء لكل يوم طعام مسكين ، وروى ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما . ويقول : القضاء مؤقت بما بين رمضانين . مستدلاً بما روى عن عائشة رضي الله عنها « أنها كانت تؤخر قضاء أيام الحيض إلى شعبان » وهذا بيان منها لآخر وقت يجوز التأخير إليه . ثم يجعل تأخير القضاء عن وقته كتأخير الأداء عن وقته ، وتأخير الأداء لا ينفك عن موجب فكذلك تأخير القضاء ، وهذا كما ترى ليس فيه ما يعول عليه لأن تأخيرها القضاء إلى شعبان قد يكون اتفاقاً ، ولو سلم ذلك فإيجاب الفدية لا أصل له . لأنه لا فدية

لأن وجوب القضاء على التراخي ، حتى كان له أن ينطوع (والحامل والمرضع إذا خافتا على أنفسهما أو ولديهما أفطرتا وقضتا) دفعا للمرجح (ولا كفارة عليهما) لأنه إفتار بعذر (ولا فدية عليهما) خلافاً للشافعي رحمه الله فيما إذا خافت على الولد ، هو يعتبره بالشيوخ الفاني . ولنا أن الفدية بخلاف القياس في الشيخ الفاني ، والفطر بسبب الولد ليس في معناه لأنه عاجز بعد الوجوب . والولد لا وجوب عايه أصلاً

مرض في رمضان فأفطر ثم صبح فلم يصم حتى أدركه رمضان آخر : يصوم الذي أدركه ثم يصوم الذي أفطر فيه ويصوم عن كل يوم مسكيناً . ولنا إطلاق قوله تعالى - فعدة من أيام أخر - من غير قيد ، فكان وجوب القضاء على التراخي فلا يلزمه بالتأخير شيء غير أنه تارك للأولى من المارعة ، وما رواه غير ثابت في سننه إبراهيم ابن نافع . قال أبو حاتم الرازي : كان يكذب . وفيه أيضاً من اتهم بالوضع (قوله إذا خافتا على أنفسهما أو ولديهما) يرد ما وقع في بعض الحواشي معزيا إلى النخبة من أن المراد بالمرضع الظاهر لوجوب الإرضاع عليهما بالتقدم بخلاف الأم فإن الأب يستأجر غيرها ، وكذا عبارة غير القدوري أيضاً تفيد أن ذلك للأم ، وكذا إطلاق الحديث وهو ما روى أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة : وعن الحبل والمرضع الصوم » ولأن الإرضاع واجب على الأم ديانة (قوله هو يعتبره) أي كلا من الحامل والمرضع (بالشيوخ الفاني) في حكم هو وجوب الفدية بإفطاره بجماع أنه انتفع به من لم يلزمه الصوم غير

في الشرع على القادر على الأصل ، وبالتأخير لم يثبت العجز . ولنا أن الله تعالى أمر بالقضاء مطلقاً . والأمر المطلق لا يوجب الفور بل على التراخي ، ولهذا توطئع جاز بالاتفاق . ومذهبنا مروي عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما . وقوله (والحامل والمرضع) قال في النخبة : المراد بالمرضع ههنا الفطر ، لأن الأم لا تفطر إذا كان للولد لب . لأن الصوم فرض عليها دون الإرضاع . وقال شيخ شيعي عبد العزيز : ينبغي أن يشترط يسار الأب أو عدم أخذ الولد بضرع غير الأم . وقوله (لأنه إفتار بعذر) قيل : نعم هو عذر . ولكن لا في نفس الصائم بل لأجل غيره . ومثله لا يعتد به ، ألا ترى أنه لو أكره على شرب الحمر بقتل أبيه أو ابنه لم يحل له الشرب . وأجيب بأن الحامل والمرضع مأمورة بصيانة الولد مقصودة ، وهي لا تتأتى بدون الإفطار عند الخوف فكانت مأمورة بالإفطار والأمر بالإفطار مع الكفارة التي بناؤها على الوجوب عن الإفطار لا يجتمعان بخلاف الإكراه . فإنه ليس كل أحد مأموراً بقصد بصيانة غيره بل نشأ الأمر هناك من ضرورة حرمة القتل والحكم بتفاوت الأمر قصداً وضماً . وقوله (فيما إذا خافت على الولد الخ) يعني إذا خافت الحامل أو المرضع على نفسها لا تجب الفدية بالاتفاق . وإذا خافت على ولدها فأفطرت وجب القضاء والفدية على أصح أقواله عندهم (هو يعتبره بالشيوخ الفاني) فإن الفطر حصل بسبب نفس عاجزة عن الصوم خلقة لاعة فتجب الفدية كخطر الشيخ الفاني . ولأن فيه منفعة نفسها وولدها ، فيالنظر إلى نفسها يجب القضاء وبالنظر إلى منفعة ولدها تجب الفدية . ولنا أن الفدية فيه ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يصح القياس (والفطر بسبب الولد ليس في معناه لأن الشيخ الفاني عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب عليه أصلاً) ألا ترى أنه لو كان له مال

(قوله والأمر بالإفطار مع الكفارة ، إل قوله لا يجتمعان) أقول : متوقف بحديث هليلجته وليكفره فأملى في الجواب (قال المصنف : هو يعتبره بالشيوخ الفاني) أقول : قال ابن الهمام : أي كلا من الحامل والمرضع اه . والأظهر لإدراج الصمير إلى عمل الزناح (قال المصنف : والولد لا وجوب عليه أصلاً ، ألا ترى الخ) أقول : يعني أن الولد لا تجب عليه الفدية ، ولا يخفى عليك أن عدم الوجوب عليه أجلى من أن يحتاج

(والشيخ الفاني الذي لا يقدر على الصيام يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا كما يطعم في الكفارات) والأصل فيه قوله تعالى - وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين - قيل معناه: لا يطيقونه. ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء

أنه الولد في الفرع. قلنا القياس ممتنع بشرع القدية على خلاف القياس، إذ لا مماثلة تعقل بين الصوم والإطعام والإحاف دلالة متعذر، لأن الشيخ يجب عليه الصوم بالعمومات ثم ينتقل إلى القدية لعجزه عنه، والطفل لا يجب عليه بل على أمه. ولم ينتقل عنها شرعا إلى خلف غير الصوم. بل أجيز لها التأخير فقط رحمة على الولد إلى خلف هو الصوم. بخلاف الشيخ فإنه لا قضاء عليه بل أقيمت القدية مقام الصيام في حقه. وحاصل الدفع فيها أنه اختلف الحكم في الأصل والفرع فإنه في الأصل وجوب القدية عوضا عن الصوم لسقوطها بها ولا سقوط في الحامل (قوله وبطعم الخ) وعن الطحاوي أنه لا فدية عليه. وهو منذهب مالك رحمه الله لأنه عاجز عجزا مستمرا إلى الموت. فكان المريض إذا مات قبل أن يصبح، والمسافر قبل أن يقيم. وهذه الآية منسوخة. وعن سلمة بن الأكوع لما نزلت هذه الآية - وعلى الذين يطيقونه فدية - الآية. كان من أراد أن يفطر ويفدى فعل. حتى أنزلت الآية التي بعدها نسخها. ولما روى عطاء أنه سمع ابن عباس رضي الله عنه يقرأ - وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين - قال ابن عباس رضي الله عنه: «ليست بمنسوخة». وهي للشيخ الكبير: والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكينا» روى البخاري. وهو مروى عن علي بن أبي طالب. وابن عباس وابن عمر وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم، ولم يرو عن أحد منهم خلاف ذلك فكان إجماعا. وأيضا لو كان قول ابن عباس رضي الله عنهما «ليست بمنسوخة» مقدا لأنه لما لا يقال بالرأي بل عن سماع لأنه مخالف لظاهر القرآن لأنه مثبت في نظم كتاب الله تعالى. فجعله مفتيا بتقدير حرف النفي لا يقدم عليه إلا بسامع

لم يجب على ماله. ولم تتضاعف بتضاعف الولد فلا يلحق به دلالة أيضا. وقوله (والشيخ الفاني) وصف بما بين المراد به بقوله (الذي لا يقدر على الصيام) وسمى فانيا إما لقربه إلى الفناء أو لأنه فنيته قوته. ووجوب القدية عليه مذهبا. وقال مالك رحمه الله: لا تجب عليه القدية. لأن الأصل وهو الصوم لم يجب عليه فلا يجب خلفه وقانا: السبب وهوشهود الشمر تناوله حتى لو تحمل المشقة وصام وقم عن فرضه، وإنما يباح له الإفطار بعدد ليس: عرض الزوال حتى يصار إلى القضاء كالمرض والسفر فوجبت القدية كن مات وعليه الصوم (والأصل فيه قوله تعالى - وعلى الذين يطيقونه فدية -) قال أهل التفسير (معناه لا يطيقونه) فهو كقوله تعالى - بين الله لكم أن تضلوا - فإن قيل: روى عن الشعبي رحمه الله أنه قال: لما نزل قوله تعالى - وعلى الذين يطيقونه فدية - كان الأغنياء يفطرون ويفدون والقراء يصومون بناء على أن في بدء الإسلام كان الرجل غنيا بين الصوم والقدية. ثم نسخت بعد ذلك بقوله تعالى - فمن شهد منكم الشهر فليصمه - والمنسوخ لا يجوز الاستدلال به. أجيب بأن الآية إن وردت في الشيخ الفاني كما ذهب إليه بعض السلف فظاهر، وإن وردت في التخيير فكذا لأن النسخ إنما ثبت في حق القادر على الصوم. فبقى الشيخ الفاني على جهالة كما كان. وقوله (ولو قلص على الصوم) يعني بعد ما فدى (بطل حكم الفداء) وصار كأن لم يكن.

إلى مثل هذا التنوير (قوله لم يجب على ماله ولم تتضاعف) أقول: يعني أن القدية لم يجب ولم تتضاعف (قوله كزيمات وعليه الصوم) أقول: فيه نوع مصادرة، فإن جواز فيه بطريق الإحاف بالشيخ الفاني كما يجيء (قوله فإن قيل روى عن الشعبي، إلى قوله: والمنسوخ لا يجوز الاستدلال به) أقول: الشيخ الفاني على هذا التقدير ليس من متناولات الآية الكريمة حتى يكون استدلال بالمنسوخ فالأظهر إتمام الكلام بدوله فلا تتناول الآية الكريمة على الزاع (قوله فبقى الشيخ الفاني على حاله) أقول: كيف يبقى الشيخ الفاني على حاله، وقوله تعالى - وعلى

لأن شرط الخلفية استمرار العجز (ومن مات وعليه قضاء رمضان فأوصى به أطعم عنه وليه لكل يوم مسكينا نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو شعير) لأنه عجز عن الأداء في آخر عمره

ألبنة ، وكثيرا ما يصرح حرف لافي اللغة العربية . في التزويل الكريم - تالله فتأ تذكر يوسف - أى لاتفئا وفيه - يبين الله لكم أن فضلوا - أى أن لا تفضلوا - وراسى أن عميد بكم - وقال الشاعر :
فقلت بيمين الله أبرح قاعدا ولو قطعوا رأسي ليدك وأوصالي
أى لا أبرح وقال :

تفسك تسمع ما حيزت بهالك حتى تكونه

أى لا تفلك ، ورواية الأئمة أولى . ولأن قوله تعالى - وأن تصوموا خير لكم - ليس نصا في نسخ إجازة الافتداء الذى هو ظاهر اللفظ . هذا ولو كان الشيخ القانى مسافرا فمات قبل الإقامة قيل : ينبغي أن لا يجب عليه الإيضاء بالفدية . لأنه يخالف غيره في التخفيف لا في التعليل . وإنما ينتقل وجوب الصوم عليه إلى الفدية عند وجود سبب التعمين . ولا تميز على المسافر فلا حاجة إلى الانتقال . ولا يجوز الفدية إلا عن صوم هو أصل بنفسه لا بدل عن غيره . فلو وجب عليه قضاء شيء من رمضان فلم يقضه حتى صار شيخا فانيا لا يرجى بروءه جازت له الفدية . وكذا لو نذر صوم الأبد فضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعيشة له أن يفطر ويطعم . لأنه استيقن أن لا يقدر على قضاؤه . فإن لم يقدر على الإطعام لعسرته يستغفر الله ويستقبله . وإن لم يقدر لشدة الحر كان له أن يفطر ويقضيه في الشتاء إذا لم يكن نذرا الأبد . ولو نذر يوما معينا فلم يصم حتى صار فانيا جازت الفدية عنه . ولو وجبت عليه كفارة يمين أو قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم أو لم يصم حتى صار شيخا كبيرا لا يجوز له الفدية لأن الصوم هنا بدل عن غيره . ولذا لا يجوز المصير إلى الصوم إلا عند العجز عما يكفر به من المال . فإن مات فأوصى بالتكفير جاز من ثلثه . هذا ويجوز في الفدية طعام الإباحة أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر للتخصيص على الصدقة فيها . والإطعام في الفدية (قوله لأن شرط الخلفية) أى شرط وقوع الفدية خلفا عن الصوم دوام العجز عن الصوم ، فخرج المتمم إذا قلر على الماء لا تبطل الصلوات المؤداة قبل التيمم . لأن خلفية التيمم مشروط بمجرد العجز عن الماء لا بقيد دوامه . وكذا بخلفية الأشهر عن الأقراء في الاعتداد مشروط بانقطاع الدم مع سن الإياس لا بشرط دوامه . فلذا يجب الاعتداد بالدم إذا عاد بعد الانقطاع في سن

ووجب عليه الصوم . فإن قيل : القدرة على الأصل بعد حصول المقصود بالخلف لا تبطل الخلف ، كما لو قدر على الماء بعد ما صلى بالتيمم . وههنا حصل المقصود وهو تفريغ الذمة عما وجب عليه . أجب : بأن القدرة ههنا على الأصل إنما هي قبل حصول المقصود بالخلف . لأن دوام هذا العجز إلى الموت شرط صحة هذا الخلف . فإن الشيخ القانى هو الذى يزداد ضعفه كل وقت إلى موته . وإليه أشار بقوله (لأن شرط الخلفية استمرار العجز) وقوله (ومن مات وعليه قضاء رمضان) أى قرب منه لأن الإيضاء بعد الموت غير منصوّر . وقوله (لأنه عجز عن الأداء في آخر عمره) استعمل الأداء في موضع القضاء والعجز عن القضاء بحيث لا يرجى في معنى الشيخ

الذين يطبقونه - إ يتناول على هذا التفسير (قال المصنف : لأن شرط الخلفية استمرار العجز) أقول : فإن قوله تعالى - لا يطبقونه - محمول على الاستمرار . إذ لا تجب الفدية على المريض والمسن .

فصار كالشيخ الفاني . ثم لا بد من الإيصاء عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله . وعلى هذا الزكاة . هو يعتبره بديون العباد إذ كل ذلك حق مالى تجرى فيه النيابة . ولنا أنه عبادة ولا بد فيه من الاختيار . وذلك في الإيصاء دون الورثة لأنها جبرية . ثم هو تبرع ابتداء حتى

الإيأس في المستقبل . أو في العدة التي يفرض عوده فيها . حتى تستأنف للقدرة على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف لافي الأنكحة المباشرة حال ذلك الانقطاع هذا هو الواقع من الحكم . ومقتضاه كون الخلفية على الوجه الذي ذكرناه لافى ما ذكر في النهاية (قوله وصار كالشيخ الفاني) إلحاقاً بطريق الدلالة لا بالقياس . وجهه أن الكلام مريض عجز عن الأداء وعليه الصوم ، ولا شك أن كل من سمع أن الشيخ الفاني الذي لا يقدر على الصوم يجزى عنه الإطعام علم أن سبب ذلك عجزه عجزاً مستمراً إلى الموت . فإن الشيخ الفاني الذي علق عليه هذا الحكم هو الذي كل يوم في نقص إلى أن يموت فيكون الوارد في الشيخ الفاني وارداً في المريض الذي هو بتلك الصفة ، لافى إلا بأن الوجوب لم يسبق حال جواز الإطعام في الشيخ الفاني إلا بقدر ما يثبت ثم ينتقل . والمريض تقرّر الوجوب عليه قبله بإدراك العدة وعجزه الآن بسبب تقصيره في المسارعة إلى القضاء . ومعلوم أنه إذا كان الوجوب على التراخي لا يكون بذلك التأخير جانباً فلا أثر لهذا الفرق في إيجاب افتراق الحكم . واعلم أنهم منعوا في الأصول الإلحاق بالشيخ الفاني بطريق الدلالة كما منعوه بطريق القياس ، لأن شرطه ظهور المؤثر وأثره غير أنه في الدلالة لا يفتقر إلى أهلية الاجتهاد بخلاف القياس ، وذلك متنفذ في الشيخ الفاني ، فإن ظهور المؤثر فيه وهو العجز إنما يصاح لإسقاط الصوم . وهنما مقام آخر وهو وجود الفدية ولا يعقل العجز مؤثراً في إيجابها ، لكننا نقول ذلك في غير المنصوصة . وكون العجز سبباً لوجوب الفدية علة منصوصة ، لأن ترتيب الحكم على المشتق نص على علية مبدأ الاشتقاق وإن لم يكن من قبيل الصريح عندنا بل بالإشارة ، وقد قال تعالى - وعلى الذين يطبقونه فدية - أي لا يطبقونه (قوله ثم لا بد من الإيصاء عندنا) أي في لزوم الإطعام على الوارث (خلافاً للشافعي رحمه الله وعلى هذا الزكاة) أي إذا مات من عليه دين الزكاة بأن استهلك مال الزكاة بعد الحول والعشر بعد وقت وجوبه لا يجب على وارثه أن يخرج عنه الزكاة والعشر إلا أن يوصى بذلك . ثم إذا أوصى فإنما يلزم الوارث إخراجهما إذا كانا يخرجان من الثالث ، فإن زاد درهم على الثلث لا يجب على الوارث . فإن أخرج كان متطوعاً عن الميت ويتحكم بجواز إجزائه ، ولذا قال محمد في تبرع الوارث : يجزيه إن شاء الله تعالى . كما إذا أوصى بالإطعام عن الصلوات على ما يذكر . ويصح التبرع في الكسوة والإطعام لا الاعتناق لأن في الاعتناق بلا إيصاء إلزام الولاء على الميت . ولا إلزام في الكسوة والإطعام . وجه قول الشافعي ما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال :

الفاني . فيلحق به دلالة بالطريق الأولى . لأن عجز الميت ألزم (ثم لا بد من الإيصاء) لإلزام الوارث . فإن لم يوص فلو ارث أن يخرج به ولا يلزمه . وإذا أوصى أخرج عنه من ثلث المال مقدار صدقة الفطر (عندنا خلافاً للشافعي) في جميع ذلك ، أما خلافه في المقدار فلأن المقدار الواجب عنده مد ، وأما في الباقي فلا نتهى بهذا الدين بديون العباد بجماع أن كلا منهما حق مالى تجرى فيه النيابة . فكما أن ديون العباد تخرج من جميع المال وإن لم يوص فكل ذلك هذا (ولنا أنه عبادة وكل ما هو عبادة لا بد فيه من الاختيار وذلك في الإيصاء دون الورثة لأنها جبرية ثم هو تبرع ابتداء) لأن الصوم فعل مكلف به وقد سقطت الأفعال بالموت فصار الصوم كأنه سقط في حق الدنيا فكانت الرصية بأداء الفدية تبرعاً . بخلاف دين العباد فإنه لا يسقط بالموت ، لأن المقصود ثمة

يعتبر من الثالث . والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ . وكل صلاة تعتبر بصوم يوم

« جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إن أمي ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها ؟ فقال : لو كان على أمك دين أكنت قاضيه عنها ؟ قال نعم . قال : فدين الله أحق ؟ وفي رواية « جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها ؟ » الحديث : إلى أن قال « فصوصى عن أمك » وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام « من مات وعليه صيام صام عنه وليه » قلنا : الاتفاق على صرف الأول عن ظاهره فإنه لا يصح في الصلاة الدين . وقد أخرج النسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما . وهو راوى الحديث الأول في سننه الكبرى أنه قال « لا يصل أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد » وفتوى الراوى على خلاف مرويه بمنزلة روايته للنسخ : ونسخ الحكم يدل على إخراج المناط عن الاعتبار . ولذا صرحوا بأن من شرط القياس أن لا يكون حكم الأصل مذبوحا لأن التعدية بالجامع ونسخ الحكم يستلزم إبطال اعتباره . إذ لو كان معتبرا لاستمر ترتيب الحكم على وقفه . وقد روى عن عمر رضي الله عنه نحوه : أخرجه عبد الرزاق وذكره مالك في الموطأ بلاغا فقال مالك : ولم أسمع عن أحد من الصحابة ولا من التابعين رضي الله تعالى عنهم بالمدينة أن أحدا منهم أمر أحدا أن يصوم عن أحد ولا يصل عن أحد . وهذا مما يؤيد النسخ : وأنه الأمر الذى استقرّ الشرع عليه أخرا . وإذا أهدر كون المناط الدين فإنما يعمل لوجوب الأداء عن الميت على الوارث بدين العباد فإنه على الاتفاق . وليس هو الكائن في صورة النزاع فلا يجب على الوارث إلا بالإيصاء . ثم إذا أوصى لا يجب عليه إلا بقدر الثالث إلا أن يتطوع . وعلى هذا دين صدقة الفطر والتفقة الواجبة والكفارات المالية والحج وفدية الصيامات التى عليه والصدقة المنذورة والخراج والحزبة . وهذا لأن هذه بين عقوبة وعبادة . فإكان عبادة فشرط إجرائها النية ليتحقق أدائها مختارا فيظهر اختياره الطاعة من اختياره المعصية الذى هو المقصود من التكليف . وفعل الوارث من غير أمر المبتلى بالأمر والنهي لا يتحقق اختياره . بل لما مات من غير فعل ولا أمر به فقد تحقق عصيانه بخروجه من دار التكليف ولم يحتل . وذلك يقرر عليه موجب العصيان . إذ ليس فعل الوارث الفعل المأمور به فلا يسقط به الواجب . كما لو تبرع به حال حياته وما كان فيها مع ذلك معنى العقوبة . فلا يخفى أنه فات فيه الأمر أن إذ لم يتحقق إيقاع ما يستشفق منه ليكون زاجرا له . بخلاف ديون العباد فإن المقصود من الأمر بأدائها وصول المال إلى من هو له ليدفع به حاجته . ولذا إذا ظهر من له يجنسه كان له أحاده ويسقط عن ذمة من عليه فلزم من غير إيصاء لتحقق حصول المقصود بفعل الوارث هنا . وعن هذا قلنا : لا يورث خيار الشرط والرؤية لأنه رأى كان للميت . بخلاف خيار العيب لأنه جزء من العين في المعنى احتبس عند البائع . وإذا علمت ما ذكرنا علمت أن المقصود من حقوق الله تعالى إنما هى الأفعال إذ بها تظهر الطاعة والامتثال . وما كان ماليا منها . فالمال متعلق المقصود : أعنى الفعل . وقد سقطت الأفعال كلها بالموت لتعذر ظهور طاعته بها في دار التكليف . فكان الإيصاء بالمال الذى هو متعلقها تبرعا من الميت ابتداء فيعتبر من الثالث . بخلاف دين العباد لأن المقصود فيها نفس المال لا الفعل . وهو موجود في التركة فيؤخذ منها بلا إيصاء (قوله والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ) وجهه : أن المعاملة قد ثبتت شرعا بين الصوم والإطعام

هو المال والفعل غير مقصود لحاجة العباد إلى الأموال . وكذلك الوصية بالزكاة : وإذا كان تبرعا (يعتبر من الثالث) وإنما قال ابتداء لأنها في الآخرة تتوب عن الواجب على الميت (والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ)

هو الصحيح (ولا يصوم عنه الولي ولا يصلي لقوله صلى الله عليه وسلم : لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد) (ومن دخل في صلاة التطوع أو في صوم التطوع ثم أفسده قضاءه) خلافا للشافعي رحمه الله . له أنه تبرع بالمؤدى فلا يلزمه ما لم يتبرع به. ولنا أن المؤدى قرينة وعمل فتجب صيافته بالمضى عن الإبطال. وإذا وجب المضى وجب القضاء بتركه . ثم عندنا لا يباح الإفطار فيه بغير عذر في إحدى الروايتين لما بينا ويباح بعذر .

والمماثلة بين الصلاة والصوم ثابتة . ومثل مثل الشيء جاز أن يكون مثلاً لذلك الشيء وعلى تقدير ذلك يجب الإطعام . وعلى تقدير عدمها لا يجب . فلا احتياط في الإيجاب . فإن كان الواقع ثبوت المماثلة حصل المقصود الذى هو السقوط والإلحاق برأى مبتدأ يصلح ماحياً للسينات . ولذا قال محمد فيه : يجوز به إن شاء الله تعالى من غير جزم . كما قال في تبرع الوارث بالإطعام . بخلاف إيصائه به عن الصوم فإنه جزم بالإجزاء (قوله هو الصحيح) احتراز من قول ابن مقاتل : إنه يطعم لكل صلاة يوم مسكيناً لأنها مكسباً يوم ثم رجع إلى ما في الكتاب . لأن كل صلاة فرض على حدة فكانت كصوم يوم (قوله ومن دخل في صوم التطوع ثم أفسده قضاءه) لاختلاف بين أصحابنا رحمهم الله في وجوب القضاء إذا فسد عن قصد أو غير قصد بأن عرض الحيف للصائتة المتطوعة . خلافا للشافعي رحمه الله . وإنما اختلاف الرواية في نفس الإفساد هل يباح أولاً ؟ ظاهر الرواية لا إلا بعذر . ورواية المتنى يباح بلا عذر . ثم اختلف المشايخ رحمهم الله على ظاهر الرواية هل الضيافة عذر أولاً ؟ قيل نعم . وقيل لا . وقيل عذر قبل الزوال لا بعده . إلا إذا كان في عدم الفطر بعده عقوق لأحد الوالدين لا غيرها حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطرن لا يفطر . وقيل : إن كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره وإن لم يأكل لا يباح الفطر . وإن كان يتأذى بذلك يفطر . واعتقداً أن روية المتنى أوجه . وعلى اعتبار ذلك ينصب الكلام في خلافة الشافعي رحمه الله آخرها . ويتبين وجه اختيارنا لها في ضمنه إن شاء الله تعالى . وأحسن ما يستدل به للشافعي رحمه الله ما في مسلم عن عائشة رضى الله عنها قالت : دخل على النبي صلى الله عليه وسلم يوماً فقال : هل عندكم شيء ؟ فقلنا لا . قال : فإني إذا صائم ثم أتانا يوماً آخر فقلنا : يا رسول الله أهدى لنا حبيس . قال : أرنيه

فإن النص الوارد بالفداء في الصوم غير معقول المعنى . فالقياس أن يقتصر عليه . لكن النص الوارد فيه يجوز أن يكون معلولاً بعلّة مشتركة بينه وبين الصلاة وإن كنا لانعقله . والصلاة نظير الصوم بل أهم . فأمر المشايخ بالفداء فيها احتياطاً وموضعه الأصول وقوله (هو الصحيح) احتراز عما قاله محمد بن مقاتل أولاً : إنه يطعم عنه لصلاة كل يوم نصف صاع على قياس الصوم : ثم رجع فقال : كل صلاة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح لأنه أحوط . وقوله (ولا يصوم عنه الولي) احتراز عن قول الشافعي رحمه الله . فإنه يجوز ذلك في قول استدلالاً بما روى عن عائشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : من مات وعليه صيام صام عنه وليه . وهو نص في الباب . ولنا حديث ابن عمر رضى الله عنهما (لا يصوم أحد عن أحد . ولا يصلي أحد عن أحد) وتأويل حديث عائشة رضى الله عنها فعل عنه ما يقوم مقام الصوم من الإطعام إن أوصى بذلك . وقوله (ومن دخل في صوم التطوع) ذكرناه في فصل القراءة من كتاب الصلاة . وقوله (ثم عندنا) كأنه بيان لمبنى الاختلاف . وهو أن الإفطار بعد الشروع ليس بمباح بغير عذر عندنا وعندنا مباح . فإذا كان غير مباح كان

والضيافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : أفطر واقض يوما مكانه .

فاقد أصبحت صائما ، فأكل ، وفي لفظ : فأكل . وقال : قد كنت أصبحت صائما ، فهذا يدل على عدم وجوب الإتمام ، ولزوم القضاء مرتب على وجوب فلا يجب واحد منهما . وروى أبو داود والترمذي والنسائي عن أم هانئ موقوفا : الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر ، وفي كل من سنه ومته اختلاف . وتكلم عليه البيهقي رحمه الله . وقال الشافعي أيضا : صح « أنه عليه الصلاة والسلام خرج من المدينة حتى إذا كان بكرع الغميم وهو صائم رفع إناء فشرب والناس ينظرون » وفي لفظ : « كان ذلك بعد العصر » زاد مسلم « عام الفتح » وفيه دلالة التأخير . قال الشافعي : فلما كان له قبل أن يدخل في صوم الفرض أن لا يدخل فيه لاسفر كان له إذا دخل فيه أن يفطر كما فعل عليه الصلاة والسلام ، فالتطوع أولى . وحاصله استدلال بفطره في الفرض بعد الشروع الذي لم يكن واجبا عليه على إباحة فطره في الفل بعد الشروع الذي لم يكن واجبا عليه ، وهو استدلال حسن جدا . ولنا الكتاب والسنة والقياس ، أما الكتاب فقوله تعالى : ولا تبطلوا أعمالكم - وقال تعالى : ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها - الآية سبقت في معرض ذمهم على عدم رعاية ما التزموه من القرب التي لم تكن عليهم ، والقدر المؤدى عمل كذلك فوجب صيانته عن الإبطال بهذين النصين . فإذا أفطر وجب قضاؤه تفاديا عن الإبطال ، وأما السنة فما أخرج أبو داود والترمذي والنسائي عن عروة عن عائشة قالت : كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتبهنا فأكلنا منه ، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرني إليه حفصة وكانت ابنة أبيها فقالت : يا رسول الله إنانا صائمتين فعرض علينا طعام اشتبهنا فأكلنا منه . قال : اقضيا يوما آخر مكانه ، وأعله البخاري بأنه لا يعرف لزوميل سماع من عروة . ولا ليزيد سماع من عروة ، وأعله الترمذي بأن الزهري لم يسمع من عروة ، فقال : روى هذا الحديث صالح بن أبي الأخضر ومحمد ابن أبي حفصة عن الزهري عن عروة عن عائشة رضى الله عنها . وروى مالك بن أنس ومعه بن عبيد الله بن عمرو بن زياد بن سعد وغير واحد من الحفاظ عن الزهري عن عائشة رضى الله عنها ، ولم يذكرها فيه عروة ، وهذا أصح ، ثم أسند إلى ابن جريج قال : سألت الزهري أحدك عروة عن عائشة رضى الله عنها ؟ قال : لم أسمع من عروة في هذا شيئا . ولكن معناه في خلافة سليمان بن عبد الملك من ناس عن بعض من سأل عائشة رضى الله عنها عن هذا الحديث اه . قلنا : قول البخاري مبني على اشتراط العلم بذلك ، والمختار الاكتفاء بالعلم بالمعاصرة على ما مر غير مرة ، ولو سلم لإلحاله وإلحال الترمذي فهو قاصر على هذا الطريق فلما يلزم لو لم يكن له طريق آخر ، لكن قد رواه ابن حبان في صحيحه من غيرها عن جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عمره عن

بالإفطار جانيا فيأمره القضاء . وإذا كان مباحا لم يكن جانيا فلا يلزمه القضاء . وقوله (والضيافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) على الأظهر ، وروى الحسن عن أبي حنيفة أنها ليست بعن لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إذا دعى أحدكم فليجب ، فإن كان مفطرا فليأكل ، وإن كان صائما فليصل » : أي فليدع لم . . ووجه الظاهر ما روى عنه عليه الصلاة والسلام « أنه كان في ضيافة رجل من الأنصار ، فامتنع رجل من الأكل وقال لئي صائم ، فقال عليه الصلاة والسلام : إنما دعاك أخوك لتكرمه فأفطر واقض يوما مكانه » ومن المشايخ من قال

(١) قول صاحب الفتح (ابن عمرو بن زياد) هكذا في بعض النسخ . وفي بعضها ابن عمر ، وابن زياد مقبوطا بالقلم بضم من عمر ثم واو العطف بعدها ويجوز اد مسحه .

عائشة قالت : أصبحت أنا وحفصة صائمتين مطوعتين » الحديث . ورواه ابن أبي شيبة من طريق آخر غيرهما عن خصفيف عن سعيد بن جبير : « أن عائشة وحفصة » الحديث . ورواه الطبراني في معجمه من حديث خصفيف عن عكرمة عن ابن عباس « أن عائشة وحفصة » ورواه البزار من طريق غيرهما عن حماد بن الوليد عن عبيد الله بن عمرو رضى الله عنهما عن نافع عن ابن عمر قال « أصبحت عائشة وحفصة رضى الله عنهما » وحماد بن الوليد ابن الحديث ، وأخرجه الطبراني من غير الكل في الوسط . حدثنا موسى بن هرون . حدثنا محمد بن مهران الجبال قال : ذكره محمد بن أبي سلمة المكي عن محمد بن عمرو به عن أم سلمة^١ عن أبي هريرة قال « أهديت لعائشة وحفصة رضى الله عنهما حلبة وهما صائمتان فأكلتا منها فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : اقضيا يوما مكانه ولا تعودا » فقد ثبت هذا الحديث بثبوت لا مرد له لو كان كل طريق من هذه ضعيفا لتعدها وكثرة مجيئها ، وثبت في ضمن ذلك أن ذلك المجهول في قول الزهري فيما أسند الترمذى إليه عن بعض من سأل عائشة رضى الله عنها عن هذا الحديث ثقة . أخبر بالواقع . فكيف وبعض طرقه مما يحتاج به . وحمله على أنه أمر ندب خروج عن مقتضاه بغير موجب . بل هو مخوف بما يوجب مقتضاه ويؤكد . وهو ما قدمناه من قوله تعالى . ولا تبطلوا أعمالكم - كلام المفسرين فيها على أن المراد لا تحبطوا الطاعات بالكبائر . كقوله تعالى . لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي - إلى أن قال - أن تحبط أعمالكم - وكلام ابن عمر رضى الله عنه ظاهر في أن هذا قول الصحابة ، أولا تبطلوها بمصحبتهما : أى مصيبة الله ورسوله . أو الإبطال بالرياء والنسعة . وهو قول ابن عباس رضى الله عنه . وعنه بالشك والتناق أو بالجب . والكل يفيد أن المراد بالإبطال إخراجها عن أن ترتب عليها فائدة أصلا كأنها لم توجد . وهذا غير الإبطال الموجب للقضاء فلا تكون الآية باعتبار المراد دليلا على منع هذا الإبطال ، بل دليلا على منعه بدون قضاء . فتكون دليل رواية المنتقى على ما قدمناه من أنها إباحة القطر مع إيجاب القضاء ، ولهذا اخترناها لأن الآية لا تدل باعتبار المراد منها على سوى ذلك . والأحاديث المذكورة لا تنفي سوى إيجاب القضاء إلا ما كان من الزيادة التى في رواية الطبراني وهى قوله « ولا تعودا » وهى مع كونها منفردا بها لا تقوى قوة حديث مسلم المتقدم الاستدلال به للشافعى ، فيبعد تسليم ثبوت الحجية بحمل على الندب ، وكذا حديث البخارى « أن النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء ، فرار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة فقال لها : ما شأنك ؟ قالت : أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا ، فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاما فقال كل ، قال : فإني صائم ، قال : ما آكل حتى تأكل فأكل . فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم ، فقال له سلمان قم فنام ، ثم ذهب يقوم فقال نعم ، فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الآن ، قال : فصليا فقال له سلمان : « إن لربك عليك حقا ولنفسك عليك حقا ولأهلك عليك حقا فأعط كل ذى حق حقه ، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له ، فقال عليه الصلاة والسلام : صدق سلمان » وهذا مما استدله به القائلون بأن الضيافة عنبر ، وكذا ما أسند الدارقطنى إلى جابر قال « صنع رجل من أصحاب رسول الله صلى الله

إن كان صاحب الدعوة يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الأكل لا يفطر : ، وإن كان يتأذى يفطر ويقضى . وقال في النخبة : هذا كله إذا كان الإفطار قبل الزوال ، فأما إذا كان بعد الزوال فلا ينبغي له أن يفطر إلا إذا

(١) وقول صاحب المنتخ (عن أم سلمة) في بعض النسخ ، عن أبي سلمة وحرره مصححه .

(وإذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر في رمضان أمسكا ببقية يومهما) فضاء لحق الوقت بالتشبه

عليه وسلم طعاما فدعا النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه . فلما أتى بالطعام تنحى رجل منهم ، فقال عليه الصلاة والسلام : مالك ؟ قال : إني صائم ، فقال عليه الصلاة والسلام : تكلف أخوك وصنع طعاما ثم تقول إني صائم ، كل وصم يوما مكانه . فإن كلا منهما يدل على عدم كون الفطر ممنوعا إذ لا يعهد للضيافة أثر في إسقاط الواجبات ، ولذا منع المحققون كونها علنا كالكرخي وأبي بكر الرازي . واستدل بما روى عنه عليه الصلاة والسلام « إذا دعى أحدكم إلى طعام فليجب ، فإن كان منطرا فليأكل ، وإن كان صائما فليصل » : أي فليدع لهم « والله أعلم بحال هذا الحديث . وقول بعضهم : ثبت موقف على إبداء ثبت ، ثم لا يقوى قوة حديث سلمان . والحاصل أن على رواية المتن تنظر الأدلة ولا يعارض ما استدلل به الشافعي رحمه الله ما يثبتها على ما لا يخفى . وأما القياس فعلى الحج والعمرة الفلين حيث يجب قضاءهما إذا أفلسا (قوله وإذا بلغ الصبي النخ) كل من تحقق بصفة أثناء النهار أو قارب ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فإنه يجب عليه الإمساك تشبها بالحائض والنفساء يطهران بعد الفجر أو معه . والمجنون يفتي ، والمريض يبرأ . والمسافر يقدم بعد الزوال أو قبله بعد الأكل ، أما إذا قدم قبل الزوال والأكل فيجب عليه الصوم لما في الكتاب ، وكذا لو كان نوى الفطر ولم يفطر حتى قدم في وقت النية وجب عليه نية الصوم ، والذي أنظر غدا أو خطأ أو مكرها أو أكل يوم الشك ثم استبان أنه من رمضان أو أفطر على ظن غروب الشمس ، أو تسحر قبل الفجر . وقيل الإمساك مستحب لا واجب ، لقول أبي حنيفة رحمه الله في الحائض تطهر نهارا : لا يحسن أن تأكل وتشرب والناس صيام . والصحيح الوجوب لأن محمدا قال فليصم ، وقال في الحائض فلتدع . وقول الإمام لا يحسن تعليل للوجوب : أي لا يحسن بل يقيح ، وقد صرح به في بعضها فقال في المسافر : إذا أقام بعد الزوال إني أستقيح أن يأكل ويشرب والناس صيام وهو مقيم . فبين مراده بعدم الاستحسان ، ولأنه الموافق للدليل ، وهو ما ثبت من أمره عليه الصلاة والسلام بالإمساك لمن أكل في يوم عاشوراء حين كان واجبا ، ولا يخفى على متأمل فوائد

كان في ترك الإفطار عقوق الوالدين أو أحدهما . وقوله (وإذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر) الأصل في هذا أن كل من صار في آخر النهار بصفة لو كان عليها في أوله لزمه الصوم فعليه الإمساك كالحائض والنفساء يطهران بعد طلوع الفجر أو معه ، والمجنون يفتي والمريض يبرأ . والمسافر يقدم بعد الزوال أو الأكل . والمفطر عمدا أو خطأ أو مكرها ، أو أكل يوم الشك ثم تبين أنه من رمضان أو أفطر على ظن غروب الشمس أو تسحر على ظن عدم طلوع الفجر والأمر بخلافه ، ومن لم يكن كذلك لم يجب عليه الإمساك كما في حالة الحيض والنفساء . ثم وجوب الإمساك إنما هو على قول بعض المشايخ وهو اختيار المصنف على ما يذكره عند قوله : إذا قدم المسافر ، أو طهرت الحائض . وقال الشيخ الإمام الصفار : الصحيح أنه على الإيجاب لأن محمدا رحمه الله ذكر في كتاب الصوم « فليصم ببقية يومه » والأمر للوجوب . وقال في الحائض : إذا طهرت في بعض النهار فلتدع الأكل والشرب وهذا أمر أيضا . وقال بعضهم : هو على الاستحباب ذكره محمد بن شعاع ، لأنه مفطر فكيف يجب عليه الكف عن المفطرات . وقال أبو حنيفة رحمه الله في الحائض : طهرت في بعض النهار ولا يحسن لها أن تأكل وتشرب والناس صيام . وأجيب عن الثاني : بأن هذا الإمساك ليس على جهة الصوم حتى ينافي الإفطار المتقدم ، وإنما هو قضاء لحق الوقت بالتشبه ، ومعنى قول أبي حنيفة لا يحسن لها بقبح منها ، وترك القبيح شرعا من الواجبات .

(ولو أفطرا فيه لاقضاء عليهما) لأن الصوم غير واجب فيه (وصاما ما بعده) لتحقيق السبب والأهلية (ولم يقضيا يومهما ولا ماضى) لعدم الخطاب. وهذا بخلاف الصلاة لأن السبب فيها الجزء المتصل بالأداء فوجدت الأهلية عنده. وفي الصوم الجزء الأول والأهلية متعلمة عنده. وعن أبي يوسف رحمه الله أنه إذا زال الكفر أو الصبا قبل الزوال فعليه القضاء، لأنه أدرك وقت الية. وجه الظاهر أن الصوم لا يتجزأ وجوبا وأهلية الوجوب متعلمة في أوله إلا أن للصبي أن ينوى التطوع في هذه الصورة دون الكافر على ما قالوا، لأن الكافر ليس من

قيود الضابط. وقلنا: كل من تحقق أو قارن ولم تقل من صار بصفة الخ ليشمل من أكل عمدا في نهار رمضان لأن الصيرورة لا تتحول. ولو لا امتناع ما يابيه ولا يتحقق المقاد بها فيه (قوله لأن الصوم غير واجب فيه عليهما) وقال زفر في الكافر إذا أسلم: يجب عليه قضاء ذلك اليوم لأن إدراك جزء من الوقت بعد الأهلية موجب كما في الصلاة، وينبئ أن يكون جوابه في الصبي إذا بلغ كذلك. ونحن نفرق بأن السبب في الصلاة الجزء القائم عند الأهلية أى جزء كان. فتحقق الموجب في حقهما. وفي الصوم الجزء الأول ولم يصادفه أهلا. وعلى هذا فقولهم في الأصول الواجب المؤقت قد يكون الوقت فيه سببا للمؤدى وظرفا له كوقت الصلاة أو سببا ومعيارا وهو ما ينفع فيه مقداره به كوقت الصوم تساهل إذ يقتضى أن السبب تمام الوقت فيها وقد بان خلافه. ثم على ما بان من تحقيق المراد قد يقال: يازم أن لا يجب الإمساك في نفس الجزء الأول من اليوم لأنه ذو السبب للوجوب. وإلا لزم سبق الوجوب على السبب لزوم تقدم السبب، فالإيجاب فيه يندعى سببا سابقا. والقرض خلافه. ولو لم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكره في وقت الصلاة من أن السببية تضاف إلى الجزء الأول. فإن لم يؤدّ عتيبه انتقلت إلى ما يلي ابتداء الشروع، فإن لم يشرع إلى الجزء الأخير تفررت السببية فيه. واعتبر حال المكاف عنده تكافا مستغنى عنه إذ لداعى لجعله ما يليه دون ما وقع فيه (قوله على ما قالوا) إشارة إلى الخلاف. وأكثر

وقوله (ولو أفطرا فيه) أى فيما بقي من يومهما (لا قضاء عليهما لأن الصوم غير واجب فيه): بل الإمساك هو الواجب ولا قضاء إلا للصوم (وصاما ما بعده) من الأيام (لتحقق السبب) وهو شهود الشهر (والأهلية) بالإسلام والبالغ (ولم يقضيا يومهما) يعنى إذا أمسكا بقية النهار، وإنما قلت هذا لتلا يتكرر مع قواه لا قضاء عليهما. وقوله (ولا ماضى) أى لم يقضيا ماضى من الأيام قبل البلوغ والإسلام (لعدم الخطاب) لأنه إنما يكون عند الأهلية وكانت متفتية قبلها: فإن قيل: انتفاء الأهلية في أول النهار لا يمنع وجوب القضاء فإن المجنون إذا أفاق في يوم رمضان قبل الزوال والأكل ونوى الصوم يقع عن القرض، ولو أفطر وجب عليه القضاء مع أن الصوم لم يكن واجبا عليه وقت طلوع الفجر. أجيب: بأننا أنسلم أن الوجوب لم يكن ثابتا عليه في ذلك الوقت: بل الوجوب في حقه كان ثابتا إلا أنه لم يظهر أثره عند الاستغراق. فإذا لم يستغرق ظهر أثر الوجوب. وقوله (وهذا) أى ما ذكرنا من عدم وجوب قضاء صوم ذلك اليوم الذى بلغ فيه الصبي أو أسلم فيه الكافر (بخلاف الصلاة) حيث يجب قضاؤها إذا بلغ أو أسلم لما ذكره في الكتاب. وهو واضح (و) روى ابن سبابة (عن أبي يوسف أنه إذا زال الكفر أو الصبا قبل الزوال فعليه القضاء) لما ذكره في الكتاب. وهو نظير من أصبح ناولا لفطر ثم نوى قبل الزوال أن يصوم أجزاءه. ولا شك أن نية الفطر منافية للصوم لكنها منافية حكما لا حقيقة، فلا تمنع نية الصوم قبل الزوال وكذا الكفر مناف للصوم حكما لا حقيقة، وخلله ظاهر لأن فيه مساواة الأهل لغير الأهل. وجه الظاهر ما ذكره في الكتاب ومبناه كما ترى على التفرقة بين من له الأهلية وفاقدها. وأكثر المشايخ على التفرقة بينهما في النفل أيضا

أهل التطوع أيضا ، والصبي أهل له (وإذا نوى المسافر الإفطار ثم قدم المصر قبل الزوال فنوى الصوم أجزأه) لأن السفر لا ينافي أهلية الوجوب ولا صحة الشروع (وإن كان في رمضان فعليه أن يصوم) لزوال المرحص في وقت النية ، ألا ترى أنه لو كان مقيا في أول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحاً بل جانب الإقامة فهذا أولى ،

المشايع على هذا الفرق ، وهو أن الصبي كان أهلاً فتتوقف إمساكاته في حق الصوم في أول النهار على وجود النية في وقتها ، والكافر ليس أهلاً أصلاً فلا تتوقف فيقع فطره فلا يعود صوماً ، ومنهم من تمسك في التسوية بينهما بما في الجامع الصغير في الصبي يبلغ والكافر يسلم . قال : هما سواء . فإنه يدل على صحة نية كل منهما للتطوع (قوله وإذا نوى المسافر الإفطار) أي في غير رمضان بدليل قوله (وإن كان في رمضان . ثم نية الإفطار ليس بشرط ، بل إذا قدم قبل الزوال والأكل وجب عليه صوم ذلك اليوم بنية ينشئها) قوله (ألا ترى النسخ) يعني أن المرحص السفر ، فلما لم يتحقق في أول اليوم كان الخطاب متوجهاً عليه بتعين الصوم فلا يجوز له الفطر فيه بحدوث إنشائه . وقد يشكل عليه ما أصبح عنه عليه الصلاة والسلام مما قدمنا ، أنه خرج من المدينة عام الفتح حتى إذا كان بكرع الغيم وهو صائم رفع يده فشرّب « اللهم إلا أن يدفع بتجويز كون خروجه كان قبل الفجر وفيه بعد . وأيضاً قولهم : ما لم يحقق المرحص ، فالخطاب بالصوم عينا ممنوع ، لم لا يجوز أن يكون الخطاب بتعينه إن لم يحدث سفر في أثناء اليوم فيجب الشروع قبله ، فإذا سافر في أثناء اليوم زال التحين لأنه كان بشرط عدمه ، وهذا البحث مذهب بعض الفقهاء حكاه بعض شارحي كتاب مسلم ، والجمهور على تعيين صومه . واعلم أن إباحة الفطر للمسافر إذا لم ينو الصوم ، فإذا نواه ليلاً وأصبح من غير أن ينقضي عزيمته قبل الفجر أصبح صائماً فلا يحل فطره في ذلك اليوم . لكن لو أفطر فيه لا كفارة عليه لأن السبب المبيع من حيث الصورة وهو السفر قائم فأورث شبهة وبها تندفع الكفارة . ويشكل عليه حديث كراع الغميم بناء على أن الصحيح أن فطره عنده ليس في اليوم الذي خرج فيه من المدينة لأنه مسافة بعيدة لا يصل إليها في يوم واحد . بل معنى قول الراوي حتى إذا كان بكرع الغميم وهو

فالصبي إذا بلغ قبل انزوال ونوى صوم النفل صح . والكافر إذا أسلم ونوى ذلك لم يصح . وذكر في الجامع الصغير أنها في صحة نية التطوع سواء . فكان الاختلاف في النفل كالاختلاف في القرض . وقوله (وإذا نوى المسافر الإفطار ثم قدم المصر قبل الزوال فنوى الصوم أجزأه لأن السفر لا ينافي أهلية الوجوب) لأنها بالذمة الصالحة للوجوب وهو ثابت في حقه (ولا صحة الشروع) لأنه لو صام صح (وإن كان في رمضان) يعني المسافر الذي نوى الإفطار (فعليه أن يصوم لزوال المرحص) وهو السفر (في وقت النية) لأن فرض المسألة فيما إذا قدم قبل انقضاء النهار ، قيل : في كلام المصنف تكرار لأن المسألين كليهما في مسافر قدم المصر قبل الزوال في رمضان . وأجيب بأن المسألة الأولى في غير رمضان . ورد بأن قوله لا ينافي أهلية الوجوب بأباه لأنه لا يستعمل في غير القرض . وأجيب بأن معناه لا ينافي أهلية الثبوت وفيه بعد ، وبأن معناه المعنى المصطلح : والصوم هو أن يكون نذراً معيناً . وصورته : نوى المسافر الإفطار ثم قدم المصر قبل انقضاء النهار فنذر أن يصوم ذلك اليوم ونواه أجزأه . فكانت الأولى في غير رمضان ، والثانية فيه فلا تكرار . وقوله (فهذا أولى) قيل في وجه الأولوية إن

(قال المصنف : وإذا نوى المسافر الإفطار) أقول : أي في غير رمضان بدليل قوله (وإن كان في رمضان) وقوله (وبأن معناه المعنى المصطلح) أقول : معطوف على قوله بأن المسألة الأولى في قوله وأجيب بأن المسألة الأولى في غير رمضان

إلا أنه إذا أفطر في المسألتين لانتزمه الكفارة لقيام شبهة المييج (ومن أغمى عليه في رمضان لم يقض اليوم الذي حدث فيه الإغماء) لوجود الصوم فيه وهو الإمساك المقرون بالنية إذ الظاهر وجودها منه (وقضى ما بعده) لانتعدام النية (وإن أغمى عليه أول ليلة منه قضاه كله غير يوم تلك الليلة) لما قلنا . وقال مالك : لا يقضى ما بعده لأن صوم رمضان عنده يتأدى بنية واحدة بمزلة الاعتكاف ، وعندنا لابد من النية لكل يوم لأنها عبادات متفرقة ، لأنه يتخلل بين كل يومين مانيس بزمان هذه العبادة . بخلاف الاعتكاف (ومن أغمى عليه في رمضان كله قضاه) لأنه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجا فيصير عنرا في التأخير لا في الإسقاط (ومن جن رمضان كله لم يقضه) خلافا لمالك

صائم أنه كان صائما حين وصل إليه ، ولا شك أنه صوم يوم لم يكن في أوله مقيا غير أنه شرع في صوم الفرض وهو مسافر ثم أفطر ، وتبين بهذا اندفاع الإشكال عن تعيين الصوم في اليوم الذي أنشأ فيه السفر وتقريره على تعيين صوم اليوم الذي شرع في صومه عن الفرض وهو مسافر . والحاصل أنه إن كان بلوغه كراع الذم في اليوم الذي خرج فيه أشكل على الأول . وإن كان فيما بعد أشكل على ما بعده ولا مخلص إلا بتجوز كونه عليه الصلاة والسلام علم من نفسه بلوغ الجهد المييج لفطر المقيم ونحوه من تعيين عليه الصوم وخشى المالك . والله أعلم (قوله في المسألتين) هما إذا أنشأ السفر بعد الصوم وإذا صام مسافرا ثم أقام (قوله لأنه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجا) أي العقل ولهذا ابتلى به من هو معصوم من زوال العقل صلى الله عليه وسلم على ما قد أسلفناه في باب الإمامة من كتاب الصلاة (قوله ومن جن رمضان كله) قال الحلواني : المراد فيما يمكنه إنشاء الصوم فيه ، حتى لو أفاق بعد الزوال من اليوم الأخير لا يلزمه القضاء لأن الصوم لا يصح فيه كالليل ، والذي يعطيه الوجه الآتي ذكره خلافه (قوله فيكون عنرا في التأخير لا في الإسقاط) رتبته بالفاء على كونه لا يزيل العقل بل يضعفه نتيجة له ، فحاصله لما كان غير مزيل لم يسقط فيتبادر منه أنه لو أزاله كان مسقطا وليس كذلك ، فإن الجنون مزيل له ولا يسقط به من حيث هو مزيل له بل من حيث هو ملزم للحرج . فكان الأولى في التعليل التعليل بعدم لزوم الحرج في إلزام قضاء الشهر بالإغماء فيه كله بخلاف جنون الشهر كله . فإن ترتيب قضاء الشهر عليه موجب للحرج . وهذا لأن امتداد الإغماء شهرا من النوازل لا يكاد يوجد وإلا كان ربما يموت . فإنه لا يأكل ولا يشرب ولا جرج في ترتيب الحكم على ما هو من النوازل . بخلاف الجنون فإن امتداده شهرا غالب فترتيب القضاء معه موجب للحرج . وقد سلك المصنف سلك التحقيق في تعليل عدم إلزام القضاء بجنون الشهر . حيث قال : ولنا أن المسقط هو الحرج . ثم قال : والإغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج . فأفاد تعليل وجوب قضاء الشهر إذا أغمى عليه فيه كاه بعدم الحرج . وهو في الحقيقة تعليل بعدم المانع لأن الحرج مانع . لكن المراد أن انتفاء

المرخص وهو السفر قائم وقت الإفطار في تلك المسألة ومع ذلك لم ينجح له الإفطار . فلأن لا يباح في هذه المسألة وهو ليس بقائم فيه أولى . وقوله (في المسألتين) يعني مسافرا أقام ومقيا سافرا . قال (ومن أغمى عليه في رمضان) الإغماء إما أن يكون مستغرقا أولا . والثاني إما أن يحدث في أول ليلة أو في غيرها . فإن كان في غيرها سواء كان ليلا أو نهرا لا يقضى صوم ذلك التار الذي حصل فيه أو في ليلته الإغماء . وكذا إذا كان في أول ليلة لأن الإمساك موجود لعمالة ، وكذا النية ظاهرا ، لأن ظاهر حال المسلم في ليالي رمضان عدم الخلو عن النية ، والأول يقضيه كله لما ذكره من قوله (لأنه نوع مرض الخ) وكلامه واضح . وقوله (ومن جن رمضان كله) قال شمس الأئمة

هو يعتبره بالإغماء . ولنا أن المسقط هو الحرج والإغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج ، والجئون يستوعبه فيتحقق الحرج (وإن أفاق الجئون في بعضه قضى ماضى) خلافا لزرق والشافعى رحمهما الله . هما يقولان لم يجب عليه الأداء لانعدام الأهلية ، والقضاء مرتب عليه . وصار كالمستوعب . ولنا أن السبب قد وجد وهو الشهر

الوجوب إنما يكون لما منع الحرج ولا حرج للنسبة امتداد الإغماء شهرا . وبسط مبنى هذا أن الوجوب الذى ثبت جبرا بالسبب أعنى أصل الوجوب لا يسقط بعدم القدرة على استعمال العقل لعدمه أو ضعفه ، بل ينظر فإن كان المقصود من متعلقه مجرد إبطال المال لجهة كالتفقه والدين ثبت الوجوب مع هذا العجز ، لأن هذا المقصود يحصل بفعل النائب فيطالب به عليه ، وإن كان من العبادات والمقصود منها نفس الفعل ليظهر مقصود الابتلاء من اختيار الطاعة أو المعصية فلا يخلو من كون هذا العجز الكائن بسبب عدم القدرة على استعمال العقل بما يلزمه الامتداد أو لا يمتد عادة أو قد وقد . فى الأول لا يثبت الوجوب كالصبا لأنه يستتبع فائدته ، وهى إما فى الأداء وهو منتف إذ لا يتوجه عليه الخطأ بالأداء فى حالة الصبا أو فى القضاء وهو مستلزم للحرج البين فائتى ، وفى الثانى لا يسقط الوجوب معه . بل يثبت شرعا ليظهر أثره فى الخلف وهو القضاء فيصل بذلك إلى مصلحته من غير حرج رحمة عليه كالنوم ، فلو نام تمام وقت الصلاة وجب قضاؤها شرعا ، فعلمنا أن الشرع اعتبر هذا العارض بسبب أنه لا يمتد غالبا عندما لا حرج فى ثبوت الوجوب معه ليظهر حكمه فى الخلف . ثم لو نام يومين أو ثلاثة أيام وجب القضاء أيضا لأنه نادر لا يكاد يتحقق فلا يوجب ذلك تغير الاعتبار الذى ثبت فيه شرعا ، أعنى اعتباره عندما لا حرج فى النادر . وفى الثالث أدرنا ثبوت الوجوب وعدمه على ثبوت الحرج إلحاقا له إذا ثبت بما يلزمه الامتداد ، وإذا لم يثبت بما لم يمتد عادة فقلنا فى الإغماء يلحق فى حق الصوم بما لا يمتد وهو النوم ، فلا

الخواص : المراد بقوله جن رمضان كله ما يمكنه الصوم فيه ابتداء ، حتى لو أفاق بعد الزوال من اليوم الأخير من شهر رمضان لم يلزمه القضاء لأن الصوم لا يصح فيه كالأليل هو الصحيح . وقوله (هو يعتبره بالإغماء) يعنى من حيث إن الجئون مرض يخل العقل فيكون عنرا فى التأخير إلى زواله لافى الإسقاط كما فى الإغماء . وقوله (ولنا) ظاهر . وقوله (هما يقولان لم يجب عليه الأداء) أى أداء ذلك البعض (لانعدام الأهلية) وكل من لم يجب عليه الأداء لم يجب عليه القضاء ، لأن القضاء مرتب عليه (وصار كالمستوعب) فإن المستوعب منه منع القضاء فى الكل ، فإذا وجد فى البعض منع بقدره اعتبارا لبعض بالكل (ولنا أن السبب قد وجد وهو الشهر) أى بعضه . لأن السبب لو كان كله لوقع الصوم فى شوال فكان تقدير الآية والله أعلم : فن شهد منكم بعض الشهر فليصم الشهر كله ، لأن الضمير يرجع إلى المذكور دون المضممر والمجئون الذى لم يستغرق جنونه الشهر قد شهد بعد الشهر فيصوم كله . فإن قيل : يجوز أن يمنع من ذلك مانع وهو عدم الأهلية فيما مضى . أجاب بأن الأهلية للوجوب بالذمة وهى كونه أهلا للإيجاب والاستيجاب وهى موجودة لأنها بالآدمية . فإن قيل : لو كان ما ذكرتم صحيحا

(قوله لأن السبب لو كان كله لوقع الصوم فى شوال) أقول : لأن السبب يقتضى على السبب (قوله والمجئون الذى لم يستغرق جنونه الشهر) قد شهد بعض الشهر فيصوم كله) أقول : يلزم على ظاهره أن يجب على الكافر الذى أسلم فى بعض الشهر صوم كله ، وكذا الصبي الذى بلغ فى بعضه فليصم الشهر كله . قوله أجاب بأن الأهلية للوجوب بالذمة وهى كونه أهلا للإيجاب والاستيجاب كما مرح به فى باب المحكوم به من الطلوع ، وفى كلام الشارح تاسع كما لا يخفى

والأهلية بالذمة . وفي الوجوب فائدة وهو صيرورته مطلوباً على وجه لا يخرج في أدائه . بخلاف المستوعب لأنه يخرج في الأداء فلا فائدة

يسقط معه الوجوب . إذا امتد تمام الشهر بل ثبت ليظهر حكمه في القضاء لعدم الحرج إذ لا حرج في النادر لأن النادر إنما يفرض فرضاً . وربما لم يتحقق قط وامتداد الإنعاء شهراً كذلك . وفي حق الصلاة بما يمتد إذا زاد على يوم وليلة لثبوت الحرج بثبوت الكثرة بالدخول في حد التكرار فلا يقضى شيئاً وبما لا يمتد وهو التوم إذا لم يزد عليها لعدم الحرج . وقلنا في الجنون في حق الصلاة كذلك على ما قدمناه في باب صلاة المريض لاتحاد اللازم فيها . وفي حق الصوم إن استوعب الشهر ألحق بما يلزمه الامتداد لأن امتداد الجنون شهراً كثير غير نادر . فلو ثبت الوجوب مع استيعابه لزم الحرج . وإذا لم يستوعبه بما لا يمتد لأن صوم مادون الشهر في سنة لا يقع في الحرج . وأيضاً أنه يؤدي إلى عدم وجوب القضاء إذا كان الجنون في الغالب يستمر شهراً وأكثر . وهذا التقرير يوجب أن لا فرق بين الأصلي والعارضى وبين أن يقيم المجنون في وقت النية من آخر يوم أو بعده خلافاً لما قاله الحلواني وإن اختاره بعضهم ، ثم نقل المصنف عن محمد أنه فرق بينهما على ما هو في الكتاب . وقدمنا في الزكاة الخلاف في نقل هذا الخلاف فجعل هذا التفصيل قول أبي يوسف ، وقول محمد عدم التفصيل . وقيل الخلاف على عكسه وهو ما نقله المصنف . ومنهم من أيد التفصيل بثبوت التفصيل شرعاً في العدة بالأشهر والحيض بناء على أصلية امتداد الطهر وعارضيته . فإن الطهر إذا امتد امتداداً أصلياً بأن بلغت الصغيرة بالسن ولم ترد ما فإنها تعتد بالأشهر بعد البلوغ ، ولو بلغت بالحيض ثم امتد طهرها اعتدت بالحيض فلا تخرج من العدة إلى أن تدخل سن الإياس . فتعتد بالأشهر . ولا يخفى على متأمل عدم لزومه فإن المدار فيما نحن فيه لزوم الحرج وعدمه وفي العدة المتبع النص وهو يوجب ذلك التفصيل . والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وفي الوجوب فائدة) جواب عما قد يقال قولك الأهلية بالذمة ومرجع الذمة إلى الآدمية يستلزم ثبوت أصل الوجوب على الصبي فقال : هو دائر مع الذمة لكن بشرط الفائدة لأنه يتلو الفائدة . ولا فائدة في تحققه في حق الصبي لما ذكرنا من أنه عند العجز عن الأداء إنما يثبت ليظهر أثره في القضاء لتحصل مصلحة القرض رحمة ومنه . وإنما يكون ذلك فائدة إذا لم يستلزم إيجاب القضاء حرجاً لأنه حينئذ فتح باب تحصيل المصلحة . أما إذا استلزمه فهو معدوم الفائدة ظاهراً لأنه مقترن بطريق التفويت وهو الحرج . وذلك باب العذاب لا الفائدة وإن كان قد ثبت له الأفراد من العباد فإن الفوائد الشرعية التي تستتبعها التكاليف إنما تراعى في حق المصوم رحمة وفضلاً بالنسبة إلى أحاد من الناس . بخلاف ثبوته مع

لوجب على المستغرق أيضاً . أجاب بقوله (وفي الوجوب فائدة وهو) أي الفائدة بتأويل المذكور (صيرورته مطلوباً على وجه لا يخرج في أدائه . والمستوعب ليس كذلك لأنه يخرج في الأداء فلا فائدة) في الوجوب لأنه لو وجب لسقط بسبب الحرج بعد الوجوب فصار كالصبي لأن الصبي لما كان ممتداً كان في الإيجاب عليه حرج وهو مسقط فلا فائدة فيه . والحاصل أن الوجوب في الذمة لا ينعدم بسبب الإنعاء والصبي والجنون ، إلا أن الإنعاء لا يطول عادة فلا يسقط القضاء والصبي يطول فيسقط دفعا للحرج والجنون يطول ويقتصر ، فإذا طال التحق بالصبي . وإذا لم يطول التحق بالإنعاء . والطويل في الصوم أن يستوعب الشهر كله . وفي الصلاة أن يزيد على يوم

(قوله والحاصل أن الوجوب في الذمة لا ينعدم الخ) أقول : يخالف ظاهره لما تقدم أنقأ من قوله لو وجب لسقط

وتحمله في الخلافات ، ثم لافرق بين الأصلي والعارضى ، قيل هذا في ظاهر الرواية . وعن محمد رحمه الله أنه فرق بينهما لأنه إذا بلغ مجتونا التحق بالصبي فانهدم الخطاب بخلاف ما إذا بلغ عاقلا ثم جن . وهذا مختار بعض المتأخرين (ومن لم ينو في رمضان كله لا صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه)

الجنون لأنه يستتبع الفائدة أو نقول : لا فائدة لأنها في القضاء ولا يجب القضاء للخرج . فلو ثبت الوجوب لم يكن لفائدة (قوله وتحمله في الخلافات) إذا حققت ما قدمناه آنفا تحققت تحمله (قوله فعليه قضاؤه) قيل : لا بد من التأويل . لأن دلالة حال المسلم كافية في وجود النية ، ألا ترى أن من أغمى عليه في ليلة من رمضان يكون صائما يومها ، وإنما يقضى ما بعده بناء على أن الظاهر وجود النية منه فيها : فلذا أول بأن يكون مريضا أو مسافرا أو متهنكا اعتاد الأكل في رمضان ، ومن حقق تركيب الكتاب وهو قوله : ومن لم ينو في رمضان كله لا صوما ولا فطرا فعليه القضاء جزم بأن هذا التأويل تكلف مستغنى عنه ، بخلاف من أغمى عليه فإن الإنعاش قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد الإفاقة فيبني الأمر فيه على الظاهر من حاله وهو وجود النية ، إلا أن يكون متهنكا يعتاد الأكل فيفتى بلزوم صومه ذلك اليوم أيضا لأن حاله لا يصلح دليلا على قيام النية ، أما ههنا فلإنما علق وجوب القضاء بنفس عدم النية ابتداء بأمر يوجب النسيان ولا شك أنه أدرى بحالته . نعم لو قال : ومن شك أنه كان نوى أولا أمكن أن يجاب بهذه المسألة بالناء على ظاهر حاله كما ذكرنا

وليلة (ثم لافرق بين الجنون (الأصلى) وهو أن يبلغ مجتونا (والعارضى) وهو أن يبلغ عاقلا ثم يجن (قيل هذا) أى عدم الفرق بين الجنونين (ظاهر الرواية . وعن محمد أنه فرق بينهما) فقال : إن بلغ مجتونا ثم أفاق في بعض الشهر ليس عليه قضاء ماضى ، لأن ابتداء الخطاب يتوجه إليه الآن فصار كصبي بلغ . وروى هشام عن أبي يوسف أنه قال في القياس لا قضاء عليه ولكنى أستحسن فأوجب عليه قضاء ماضى من الشهر ، لأن الجنون الأصلى لا يفارق العارضى في شيء من الأحكام ، وليس فيه رواية عن أبي حنيفة . واختاف فيه المتأخرون على قياس مذهبه ، والأصح أنه ليس عليه قضاء ماضى ، كذا في المبسوط وإليه أشار بقوله (وهذا) أى المروى عن محمد (مختار بعض المتأخرين) منهم الإمام أبو عبد الله الجرجاني ، والإمام الرستغنى ، والزاهد الصفار رحمهم الله . وقوله (ومن لم ينو في رمضان) يعنى أمسك عن المفطرات لكنه لم ينو (صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه) قالوا : هذه المسألة من خواص الجامع الصغير ولا بد لها من تأويل ، لأن دلالة حال المسلم فيه كافية لوجود النية كالمغمى عليه في رمضان يجعل صائما يوم أغمى عليه ، لأن ظاهر حاله عدم الخلط عن انية وإن لم يعرف منه ، وأولوا بأن يكون مريضا أو مسافرا أو متهنكا اعتاد الأكل في رمضان ، فلم يصلح حاله دليلا على نية الصوم . كذا ذكره فخر الإسلام ، وأرى أنه ليس بمحتاج إلى التأويل لأن حال المسلم دليل إذا لم يعرف منه كما في المغمى عليه . والفرض في هذه المسألة العلم بأنه لم يتوشئا بإخباره بذلك . والدلالة إنما تعتبر إذا لم يخالفها صريح

(قوله وإليه أشار بقوله وهذا : أى المروى الخ) أقول : تأمل في وجه الإشارة (قوله وأولوا بأن يكون مريضا أو مسافرا أو متهنكا اعتاد الأكل في رمضان الخ) أقول : لا يستقيم خلاف ذكر على هذا التأويل

وقال زفر رحمه الله : يتأدى صوم رمضان بدون النية في حق الصحيح المقيم لأن الإمساك مستحق عليه . فعل أي وجه يؤديه يقع عنه . كما إذا وهب كل النصاب من الفقير . ولنا أن المستحق الإمساك بجهة العبادة ولا عبادة إلا بالنية . وفي هبة النصاب وجد نية القربة على مامر في الزكاة (ومن أصبح غير ناو للصوم فأكل لا كفارة عليه) عند أبي حنيفة رحمه الله . وقال زفر : عليه الكفارة لأنه يتأدى بغير النية عنده . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : إذا أكل قبل الزوال تجب الكفارة لأنه فوت إمكان التحصيل فصار كفاصب الغاصب . ولأبي حنيفة رحمه الله : أن الكفارة تعلقت بالإفساد وهذا امتناع إذ لا صوم إلا بالنية

(قوله في حق الصحيح المقيم) قيد بهما لأن المسافر والمريض لا بد لهما من النية اتفاقا لعدم التعين في حقهما (قوله كما إذا وهب النصاب من الفقير) أي على مذهبيكم فهو الزاوي من زفر . فإن إعطاء النصاب فقيرا واحدا عنده لا يقع به عن الزكاة . وثمرة الخلاف تظهر أيضا في لزوم الكفارة بالأكل فيه عند زفر تجب مطلقا . وعند أبي حنيفة لا تجب مطلقا . وعندما التفصيل بين أن يأكل قبل الزوال فتجب أو بعده فلا . وهي المسألة التي تلي هذه . ومنهم من جعل محمدا مع أبي حنيفة (قوله ولأبي حنيفة رحمه الله أن الكفارة تعلقت بالإفساد وهذا امتناع) عنه لا إفساد لأنه يستدعي سابقة الشرع إلا أن

(وقال زفر : يكون صائما ولا قضاء عليه لأن صوم رمضان يتأدى بدون النية في حق الصحيح المقيم لأن الإمساك مستحق عليه : فعل أي وجه أداه يقع عنه كما إذا وهب كل النصاب من الفقير) وهكذا روى عن عطاء . وأنكر الكرخي أن يكون هذا مذهبا لزفر . وقال المذهب عنده أن صوم الشهر كله يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك ، وقال أبو اليسر : هذا قول لزفر في صغره ثم رجع عنه . وإنما قيد بالصحيح المقيم نفي لما يجوز به صرف الإمساك إلى غيره لتعين الجهة . واعترض بأن هبة النصاب فقيرا واحدا لا يجوز عنده على مامر فآ وجه ما في الكتاب ؟ وأجيب بأن معناه على قول مذهبيكم . وبأن تأويله أن يكون الفقير مدبونا فإن دفع النصاب إليه جائز بالاتفاق . ويجوز أن يقال أراد بالفقير الخفس فكان الدفع متفرقا (ولنا أن المستحق هو الإمساك عبادة ولا إمساك عبادة بالنية وفي هبة النصاب قد وجدت النية كما مر في الزكاة ، ومن أصبح غير ناو للصوم فأفطر) قبل الزوال أو بعده (فلا كفارة عليه عند أبي حنيفة . وقال زفر : عليه الكفارة لأنه يتأدى عنده بغير النية) وقد أفسد المستحق عليه شرعا فتجب الكفارة كما لو نوى (وقال أبو يوسف ومحمد) وفخر الإسلام جعل هذا قول أبي يوسف خاصة (إذا أكل قبل الزوال تجب الكفارة لأنه فوت إمكان التحصيل) لكونه وقت النية (فصار كفاصب الغاصب) فإن المالك إذا ضمنه فلما يضمته لتفويت الإمكان وتفويت إمكان الشيء كتفويته . لا يقال : لانسلم أن التضمين لتفويت الإمكان لم لا يكون للاستهلاك أو للغصب نفسه من الغاصب : لأن الاستهلاك شرط التفويت . ولا يضاف الحكم إلى الشرط مع قيام صاحب العاة . ولم يتحقق الغصب لأنه ما زال يدا بمقعة فلم يكن إلا للتفويت . ووجه قول أبي حنيفة ظاهر مكشوف . وأما مقالا من تفويت الإمكان فهو مستقيم في غير

(قال المصنف : ومن أصبح غير ناو للصوم) أقول : قال في الكافي : وإن أصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم أكل فلكفارة عليه . وعن أبي يوسف أنها تلزمه لأن شروعه في الصوم صح فكذلك جانيته بالفطر . ولها أن ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم : لا صيام لمن لم يميز الصيام من الليل ، ينز كونه صائما بهذه النية ، فالحديث وإن ترك العمل بظاهره يبي شبهة في دهر ما يسقط بالشبهات كن وطى جارية ابته مع العلم بالحرمة لا يبعد لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم : أنت وماك لا ييك . اهـ فيحتاج أبو يوسف على ظاهر الرواية عنه ومحمد إلى الفرق بين مسألة الكتاب وهذه المسئلة (قوله لأن الاستهلاك شرط التفويت ، إل قوله ، فلم يكن إلا التفويت) أقول : يخالف لقوله : وتفويت إمكان الشيء كتفويته تأمل

(وإذا حاضت المرأة أو نفست أفطرت وقضت) بخلاف الصلاة لأنها تخرج في قضائها وتندبر في الصلاة (وإذا قدم المسافر أو طهرت الحائض في بعض النهار أمسكا ببقية يومهما) وقال الشافعي رحمه الله : لا يجب الإمساك وعلى هذا الخلاف كل من صار أهلا لازوم ولم يكن كذلك في أول اليوم . هو يقول : التشبه خالف فلا يجب إلا على من يتحقق الأصل في حقه كالمفطر متممدا أو مخطئا . ولنا أنه وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا لأنه وقت معظم .

لأن يوسف أن يقول : الثابت في الشرع ترتيبها على الفطر في رمضان إذ اسم الفطر لا يستدعي سابقة الصوم . يقال : أفطرت اليوم وكان من عادتي صومه إذا أصبح غير ناو ثم أكل . سلمناه لكن الإمساكات الكائنة في وقت الية من النهار ليس لما حكم الفطر . كما أن ليس لما حكم الصوم فيتحقق الفطر بالأكل إذا ورد عليها . إلا أن هذا يقتصر على ما إذا أكل قبل نصف النهار . والتي أظنه أن الملاحظ لكل من أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله واقعة الأعرابي المروية في الكفارة لما كانت في فطر بما هي مشبهة حال قيام الصوم هل يفهم ثبوته في فطر كذلك قبل الشروع . ففهمه أبو يوسف رحمه الله ، وفهم أبو حنيفة عدمه إذ لا شك في أن جنابة الإفطار حال قيام الصوم أقبح منها حال عدمه . فلزام الكفارة في صورة الجنابة التي هي أعظم لا يوجب فهم ثبوته فيها هو دون ذلك خصوصا مع الاتفاق على عدم إلغاء كل ما زاد على كونه فطرا جنابة في صورة الواقعة للاتفاق على عدم الكفارة مع قيام الفطر لعدم الجنابة في ابتلاع الحصى ونحوه . وروى الحسن عن أبي حنيفة فيمن أصبح لا ينوي الصوم ثم نواه قبل الزوال ثم جامع في بقية يومه لا كفارة فيه ، وروى عن أبي يوسف أن عليه الكفارة . وجه النبي شبهة الخلاف في صحة الصوم بنية من النهار . وفي المتن فيمن أصبح ينوي الفطر ثم عزم على الصوم ثم أكل عمدا لا كفارة فيه عند أبي حنيفة خلافا لأبي يوسف . والكلام فيهما واحد (قوله وعلى هذا الخلاف كل من صار أهلا) تقدم الكلام في هذا والمقصود هنا ذكر الخلاف . والمراد بالمخطئ من فسد صومه بفعله المقصود دون قصد الإفساد كما نرى تحسر على ظن عدم الفجر أو أكل يوم الشك ثم ظهر أنه الفجر ورمضان (قوله لأنه وقت معظم) وتعظيمه بعدم الأكل فيه إذا لم يكن المرخص قائما وأصل ذلك حديث عائشة على ما ذكرناه

ما يندرى بالشبهات في باب العنوان . وقوله (وإذا حاضت المرأة أو نفست) بفتح النون أي صارت نفسا وكلامه واضح . وقوله (وإذا قدم المسافر) قد قدمنا الأصل الجامع لهذه الفروع ، وكلامه كما ترى يشير إلى اختياره وجوب الإمساك ، إذ لو لم يكن كذلك لارتفع الخلاف . فإن الشافعي رحمه الله يقول : بعدم الوجوب بناء على أن التشبه خلف والخلف لا يجب إلا على من يجب الأصل في حقه كالمفطر متممدا . والمخطئ ، يعني الذي أكل يوم الشك ثم ظهر أنه من رمضان أو تحسر على ظن أنه ليل وكان الفجر طالعا لا الذي أخطأ في المضمضة ونزل الماء في جوفه فإنه لا يفطر عنده . قلنا : لانسأ أن التشبه خلف لأن بعض الشيء لا يكون خلفا عن الكل بل وجب قضاء لحق الوقت أصلا لأن هذا الوقت معظم ، ولهذا وجبت الكفارة على الفطر فيه عمدا . قلنا : لانسأ أن التشبه خلف لأن بعض الشيء لا يكون خلفا عن الكل بل وجب قضاء لحق الوقت أصلا لأن هذا الوقت معظم ، ولهذا وجبت الكفارة على الفطر فيه عمدا دون غيره وقد قال

(قوله لا الذي أخطأ في المضمضة الخ) أقول : يجوز أن يكون مراد المخطئ على ما ذهبكم (قوله لأن هذا الوقت معظم) ولهذا وجبت الكفارة على المفطر فيه عمدا) أقول : الغرض في قوله فيه راجع إلى الوقت (قال المصنف : كالمفطر متممدا أو مخطئا) أقول فيه : إن المخطئ كالنامس عنده وجوبه ظاهرا

بخلاف الحائض والنفساء والمرضى والمسافر حيث لا يجب عليهم حال قيام هذه الأعذار لتحقيق المانع عن التشبه حسب تحققه عن الصوم . قال (وإذا تسحر وهو يظن أن التسحر لم يطلع فإذا هو قد طلع . أو أفطر وهو يرى أن الشمس قد غربت فإذا هي لم تقرب أسك بقية يومه) قضاء حتى الوقت بالقدر الممكن أو تنقيا للهمة (وعليه القضاء) لأنه حق مضمون بالثلث . كما في المريض والمسافر (ولا كفارة عليه) لأن الجناية قاصرة لعدم قصد .

قريباً فثبت به وجوب التشبه أصلاً ابتداء لاختلاف الصوم (قوله وهو يرى) على البناء للمفعول من الرأى بمعنى الظن لا الرؤية بمعنى اليقين كقوله « رأيت الله أكبر كل شيء » أى علمته ، ولو صيغ منه للفاعل مراد به الظن لم يمتنع في القياس لكنه لم يسمع بمعناه إلا مبنيًا للمفعول . قال :

وكنت أرى زيداً كما قيل سيداً إذا أنه عبد القفا واللهازم

فأريت بمعنى أظننت : أى دفع إلى الظن (قوله لأن الجناية قاصرة) ليس هنا جناية أصلاً لأنه لم يقصد وقد صرحوا بعدم الإثم عليه . اللهم إلا أن يراد أن عدم تشبهه إلى أن يستيقن جناية فيكون المراد جناية عدم التثبت لاجنبية الإفطار كما قالوا في القتل الخطأ لا إثم عليه فيه . والمراد إثم القتل . وصرح بأن فيه إثم ترك الزعامة والمبالغة في التثبت حال الرأى . قال المصنف في الجنابات : شرع الكفارة يؤذن باعتبار هذا المعنى ، اللهم إلا أن يدفع بأن ترك التثبت إلى الاستيقان في القتل ليس كتركه إلى الاستيقان في الفطر . وأيضاً : المعنى الموجب للقول بشوئه في القتل بترك التثبت إلى تلك الغاية شرع الكفارة ، وهذا الدليل مفقود هنا إذ لا كفارة . ولولا هو لم نجسر على القول بذلك هناك . وحديث عمر رضى الله عنه رواه أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي قال : أفطر عمر رضى الله عنه وأصحابه في يوم غيم ظنوا أن الشمس غابت . قال : فطلعت فقال عمر : مات عرضنا بخنث ثم هذا اليوم ثم نقضى يوماً بمكانه . وأخرجه ابن أبي شيبة من طريق أقرها إلى لفظ الكتاب باعناً على بن حفظة عن أبيه قال : شهدت عمر بن الخطاب رضى الله عنه في رمضان وقرب إليه شراب فشرب بعض القوم وهم يرون الشمس قد

صلى الله عليه وسلم من تقرب فيه بمخضلة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة ، ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة فيما سواه وإذا كان معظماً وجب عليه قضاء حقه بالصوم إن كان أهلاً ، وبالإمساك إن لم يكن وإذا لم يكن خلفاً لا يكون وجوبه مبنيًا على وجوب الأصل (بخلاف الحائض والنفساء والمرضى والمسافر حيث لا يجب عليهم) الإمساك لتحقيق المانع عنه وهو قيام هذه الأعذار . فلها كما تمتنع عن الصوم تمتنع عن التشبه به ، أما في الحائض والنفساء فلأن الصوم عليهم حرام والتشبه بالحرام حرام . وأما في المريض والمسافر فلأن الرخصة في حقتها باعتبار الخرج قارأ الزمان التشبه عاد على موضوعه بالتقضى . قال : (وإذا تسحر وهو يظن أن التسحر لم يطلع) ومن أخطأ في الفطر بناء على ظنه قد صومه ولزمه إمساك بقية يومه . ويجب عليه القضاء ولا تجب عليه الكفارة . ولا يأثم به . أما فساد صومه فلا تنفاه ركنه بخلط يمكن الاحتراز عنه في الجملة بخلاف النسيان . وأما إمساك البقية فلقضاء حتى الوقت بالقدر الممكن كما ذكرنا آنفاً أو لئى التهمة . فإنه إذا أكل ولا عذر به اتهمه الناس بالفسق . والتحرز عن مواضع التهم واجب بالحديث . وأما القضاء فلأنه حق مضمون بالثلث شرعاً فإذا فوته قضاء كالمرضى والمسافر . وأما عدم الكفارة فلأن الجناية قاصرة لعدم قصد . وبعضه ما روى عن عمر رضى الله عنه : أنه كان جالساً مع أصحابه في رجة مسجد الكوفة عند الغروب في شهر رمضان ، فأتى بعض من لبن فشرب منه هو وأصحابه . وأمر المؤذن أن يؤذن . فلما رقى المئذنة رأى الشمس لم تغب فقال : الشمس

وفيه قال عمر رضي الله تعالى عنه : ما تجانفنا لإثم ، قضاء يوم علينا يسير . والمراد بالفجر الفجر الثاني . وقد بيناه في الصلاة (ثم التمسح مستحب) لقوله عليه الصلاة والسلام « تسحروا فإن في السحور بركة » (والمستحب تأخير) لقوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث من أخلاق المرسلين : تعجيل الإفطار . وتأخير السحور . والسواك »

غربت . ثم ارتقى المؤذن فقال : يا أمير المؤمنين والله إن الشمس طالعة لم تغرب ، فقال عمر رضي الله عنه : من كان أفطر فليصم يوما مكانه ، ومن لم يكن أفطر فليصم حتى تغرب الشمس . وأعادته من طريق آخر . وزاد فقال له : بعثناك داعيا ولم نبعثك راعيا . وقد اجتهدنا . وقضاء يوم يسير . وإنما قال له ذلك لأن خطابه له من أعلى المئذنة رافعا صوته ليس من الأدب . بل كان حقه أن ينزل فيخبره متأديا . وحديث « تسحروا فإن في السحور بركة » رواه الجماعة إلا أبا داود عن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « تسحروا فإن في السحور بركة » قيل : المراد بالبركة حصول التقوى به على صوم الغد ، بدليل ما روى عنه عليه الصلاة والسلام « استعينوا بقناعة النهار على قيام الليل . وبأكل السحر على صيام النهار » . أو المراد زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين . قال عابا للصلاة والسلام « فرق ما بين صومنا وصوم أهل الكتاب أكلة السحر » ولا منافاة فبينك المراد بالبركة كلا من

يا أمير المؤمنين ، فقال عمر : بعثناك داعيا ولم نبعثك راعيا (ما تجانفنا لإثم . قضاء يوم علينا يسير) فيه دلالة على لزوم القضاء وعدم الإثم . وإن جعلت الموضوع موضع بيان ما يجب في مثله دل على عدم الكفارة أيضا ، لأن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان . والجنف الميل . فإن قيل : ما يدل عليه عبارة الكتاب هو ما يكون ظنا فما حكم الشك في ذلك ؟ فالجواب أنه إذا شك في طلوع الفجر لا يجب عليه الكفارة ، وإذا شك في غروب الشمس وجبت . والفرق أنه متى شك في غروب الشمس فأفطر فقد كمل القطر على سبيل الحمى ، لأنه كان متيقنا بالنهار شاكا بالليل . واليقين لا يزول بالشك وفي طلوع الفجر بالعكس . وفي كلام المصنف تصريح بذلك ولكنه قال : ينبغي أن تجب الكفارة لأن فيه اختلاف المشايخ . وقوله (والمراد بالفجر) ظاهر . وقوله (ثم التمسح) السحر آخر الليل . عن الألبان قالوا : هو السدس الأخير . والسحور اسم لما يؤكل في ذلك الوقت وقوله عليه الصلاة والسلام (فإن في السحور بركة) أي في أكله . والمراد بالبركة زيادة القوة على أداء الصوم . ويجوز أن يكون المراد نيل زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين ، ثم تأخير أكل السحور مستحب في مستحب ، فإن نفس التمسح مستحب . وتأخيره مستحب أيضا ، فكان التأخير مستحبا في مستحب . قال عليه الصلاة والسلام « ثلاث من أخلاق المرسلين : تعجيل الإفطار . وتأخير السحور . والسواك » فإن قيل : ما وجه جعل تأخير السحور من أخلاق المرسلين وهو مخصوص بأهل الإسلام وبأتمه عليه الصلاة والسلام . فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال « فرق ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكل السحور » . أجيب : بأن المراد به الأكلة الثانية فلها كانت تجري مجرى السحور في حقهم . ويجوز أن يقال : لا منافاة بين الحديثين ، فإن الأول يدل على أنه من

(قوله فيه دلالة على لزوم القضاء وعدم الإثم الخ) أقول : ولكن قول المصنف لأن الجنابة قاصرة يؤذن بوجوده فأنزل ، فإنه لا يبعد أن يقال المنى هو جنابة الإفطار ، والله أثبت المصنف هو جنابة ترك التيمم كما سيأتي تغليظه في القتل الخطأ من الجنابات ، أو يكون كلام المصنف مبني على النزول (قوله وإذا شك في غروب الشمس وجبت) أقول : يخفى في رواية (قوله لأنه كان متيقنا بالنهار شاكا بالليل . واليقين لا يزول بالشك) أقول : قوله سيقنا بالنهار : أي أولا ، وقوله بالليل : أي ثانيا ، وقوله واليقين لا يزول : أي حكم اليقين .

(إلا أنه إذا شك في الفجر) ومعناه تباوى الظنن (الأفضل أن يدع الأكل) تحوزا عن الحرّم . ولا يجب عليه ذلك . ولو أكل فصومه تام لأن الأصل هو الليل . وعن أبي حنيفة رحمه الله : إذا كان في موضع لا يثبتن الفجر ، أو كانت الآية مقمرة أو متغيمّة . أو كان يبصره علة وهو يشك لا يأكل . ولو أكل فقد أساء لقوله عليه الصلاة والسلام « دع ما يريك إلى ما لا يريك » وإن كان أكبر رأيه أنه أكل والفجر طالع فعليه قضاءه عملا بغالب الرأى . وفيه الاحتياط . وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه لأن اليقين لا يزال إلا بمثله . ولو ظهر أن الفجر طالع لا كفارة عليه لأنه بنى الأمر على الأصل فلا تتحقق العبدية (ولو شك في غروب الشمس لا يحل له الفطر)

الأمريّن . والصور ما يؤكل في السحر وهو السدس الأخير من الليل . وقوله في النهاية : هو على حذف مضاف تقديره في أكل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر ١ فأدا على فتحها وهو الأعرف في الرواية فهو اسم للأكل في السحر . كالوضوء بالفتح ما يتوضأ به . وقيل : يتعين الفهم لأن البركة ونيل الثواب إنما يحصل بالفعل لا بنفس الأكل . وحديث « ثلاث من أخلاق المرسلين » على الوجه الذي ذكره المصنف الله أعلم به . والذي في معجم الطبراني حدثنا جعفر بن محمد بن حرب العباداني حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد بن زيد عن علي بن أبي العالية عن مورك العجلي عن أبي الدرداء قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ثلاث من أخلاق المرسلين : تعجيل الإفطار . وتأخير السحور . ووضع اليمين على الشك في الصلاة » . ورواه ابن أبي شبة في مصنفه موقوفا . وذكر أن الدارقطني في الأفراد رواه من حديث حذيفة مرفوعا بنحو حديث أبي الدرداء . وما يدل على المطلوب مما في الصحيح حديث البخاري عن مهمل بن سعد قال « كنت ألتسحر ثم يكون لي سرعة أن أدرك صلاة الفجر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم » وفي الصحيحين عن زيد بن ثابت قال « تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا إلى الصلاة » قلت : كم كان قدر ما بينهما ؟ قال : قدر خمسين آية « (قوله إلا أنه إذا شك) استثناء من قوله ثم قمنا إلى الصلاة . وأخذ الظن في تفسير الشك بناء على استعمال لفظ الظن في الإدراك مطلقا (قوله فصومه تام) أي مالم يتيقن أنه أكل بعد الفجر فيقفى حينئذ (قوله وعن أبي حنيفة الخ) يفيد المغايرة بين هذه وبين تلك الرواية . فإن استحباب الترك لا يستلزم ثبوت الإساءة إن لم يترك يستلزم كون ذلك مفضولا ، وفعل المفضول لا يستلزم الإساءة . ثم استدلل على هذه الرواية بقوله عليه الصلاة والسلام « دع ما يريك إلى ما لا يريك » رواه النسائي والترمذي . وزاد « فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة » قال الترمذي : حديث حسن صحيح . فنقول : المروي لفظ الأمر ، فإن كان على ظاهره كان مقتضاه الوجوب فيلزم بتركه الإثم لا الإساءة . وإن صرف عنه بصارف كان ندبا ولا إساءة بترك المنسوب . بل إن فعله نال ثوابه ولألم ينل شيئا فهو دائر بين كونه داليل الوجوب أو التنب فلا يصلح جعله دليلا على هذه إلا أن يراد إساءة معها إثم . والله أعلم (قوله فعليه قضاءه) ولا كفارة (قوله وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه لأن اليقين لا يزال بالشك) والليل أصل ثابت يبين فلا ينقل عنه إلا بيقين . وصححه في الإيضاح . واعلم أن التحقيق هو أن المتيقن

أخلاق المرسلين . والثاني يدل على أن أهل الكتاب ما كان لهم سحر . وهذا غير الأول لجواز أن يكون أنبياءهم يتسحرون . وقوله (إلا أنه إذا شك في الفجر) ظاهر . وقوله (وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه) هو الصحيح .

(١) (قوله جمع سحر) هكذا في النسخ . والمشهور الموجود في كتب اللغة أن جمع سحر أسحار . والسحور بالفهم : الأكل في السحر

لأن الأصل هو النهار (ولو أكل فعليه القضاء) عملا بالأصل . وإن كان أكبر رأي أنه أكل قبل الغروب فعليه القضاء رواية واحدة لأن النهار هو الأصل . ولو كان شاكا فيه وتبين أنها لم تغرب ينبغي أن تجب الكفارة نظرا إلى ما هو الأصل وهو النهار (ومن أكل في رمضان ناسيا وظن أن ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متعمدا عليه القضاء دون الكفارة) لأن الاشتباه استند إلى القياس فتتحقق الشبهة . وإن بلغه الحديث وعلمه فكذلك في ظاهر

إنما هو دخول الليل في الوجود لا امتداده إلى وقت تحقق ظن طلوع الفجر لاستحالة تعارض اليقين مع الظن لأن العلم بمعنى اليقين لا يحتمل التقيض . فضلا أن يثبت ظن التقيض . فإذا فرض تحقق ظن طلوع الفجر في وقت ذلبي ذلك الوقت محل تعارض الظن به . واليقين ببقاء الليل . بل التحقيق أنه محل تعارض دليلين ظنين في بقاء الليل وعدمه . وهما الاستصحاب والأمانة التي بحيث توجب ظن عدمه لاتعارض ظنين في ذلك أصلا إذ ذاك لا يمكن . لأن الظن هو الطرف الراجح من الاعتقاد فإذا فرض تعلقه بأن الشيء كذا استحالة تعلق آخر بأنه لا كذا من شخص واحد في وقت واحد . إذ ليس له إلا طرف واحد راجح . فإذا عرف هذا فالثابت تعارض ظنين في قيام الليل وعدمه فيئاران . لأن موجب تعارضهما الشك لا ظن واحد فضلا عن ظنين . وإذا هاترا عمل بالأصل وهو الليل فحقق هذا وأجره في مواطن كثيرة كقولهم : في شك الحدث بعدي يقين الطهارة اليقين لا يزال بالشك ونحوه (قوله ولو أكل فعليه القضاء) وفي الكفارة روايتان . ومختار الفقيه أبي جعفر لزومها لأن الثابت حال غلبة ظن الغروب شبهة الإباحة لاحتمالها . ففي حال الشك دون ذلك وهو شبهة الشبهة وهي لا تفسد العقود . هنا إذا لم يبين الحال . فإن ظهر أنه أكل قبل الغروب فعليه الكفارة لا أعلم فيه خلافا . والله سبحانه وتعالى أعلم . وهو الذي ذكره بقوله ولو كان شاكا إلى قوله ينبغي أن تجب الكفارة (قوله فعليه القضاء رواية واحدة) أي إذا لم يستثن شيء أو تبين أنه أكل قبل الغروب لأن النهار كان ثابتا بيقين وقد انضم إليه أكبر رأي . وأورد لو شهد اثنان بأنها غربت واثنان بأن لا فأفطر ثم تبين عدم الغروب لا كفارة مع أن تعارضهما يوجب الشك . أجيب بمنع الشك فإن الشهادة بعدمه على النفي فبقيت الشهادة بالغروب بلا معارض فتوجب ظنه . وفي النفس منه شيء يظهر بأدنى تأمل (قوله ومن أكل في رمضان ناسيا) أو جامع ناسيا فظن أنه أفطر فأكل أو جامع عامدا لا كفارة عليه . وعلى هذا لو أصبح مسافرا فنوى الإقامة فأكل لا كفارة عليه (قوله وإن بلغه الحديث) يعني قوله صلى الله عليه وسلم « من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإذا أطعمه الله وسقاه » وتقدم تخريجه . ففيه روايتان عن أبي حنيفة في رواية لا تجب وحسبه قاضيه خان . وفي رواية تجب وكذا عنهما . ومرجع وجهيهما إلى أن انتفاء الشبهة لازم انتفاء الاشتباه أو لا . فقوله بناء على ثبوت اللزوم والمختار بناء على ثبوت الانفكاك . لأن ثبوت الشبهة الحكمية بثبوت دليل الفطر وهو القياس القوي وهو ثابت لم ينتف . حتى قال بعض الأئمة بالفطر . وصرف قوله عليه الصلاة والسلام « فليتم صومه » إلى الصوم القوي وهو الإمساك . وقال

لأن الليل هو الأصل فلا يتخل عنه إلا بيقين . وأكبر الرأي ليس كذلك . وقوله (رواية واحدة) قال في النهاية : أي فعليه القضاء والكفارة . لأن النهار كان ثابتا وقد انضم إليه أكبر الرأي فصار بمنزلة اليقين . وقد أشرنا إليه في الجواب المذكور . وإنما قال : رواية واحدة احترازا عما إذا كان أكبر رأي أن الفجر طالع . لأن فيه روايتين كما ذكرنا آنفا . وقوله (ومن أكل في رمضان ناسيا) ظاهر (لأن الاشتباه استند إلى القياس) لأن القياس الصحيح يقتضي أن لا يبق الصوم بانتفاء ركنه بالأكل ناسيا . فإذا أكل بعلمه عامدا لم يلاق فعله الصوم

الرواية . وعن أبي حنيفة رحمه الله أنها تجب . وكذا عنهما لأنه لا اشتباه فلا شبهة . وجه الأول قيام الشبهة الحكمية بالنظر إلى القياس فلا يفتى بالعلم كوطء الأب جارية ابنه (ولو احتجهم وظن أن ذلك يطره ثم أكل متعمدا عليه القضاء والكفارة) لأن الظن ما استند إلى دليل شرعي

أبو حنيفة : لولا بالنص لقلت يطره . وصار كوطء الأب جارية ابنه لا يحد وإن علم بحرمها عليه نظرا إلى قيام شبهة الملك الثابتة بقوله عليه الصلاة والسلام « أنت ومالك لأبيك » فإنها ثابتة بثبوت هذا الدليل . وإن قام الدليل الرابع على تباين المالين (قوله لأن الظن ما استند إلى دليل شرعي) يعني : فيما إذا لم يباغض الحديث لأن القياس لا يقتضي ثبوت النظر مما خرج . بخلاف ما لو ذرعه التي فظن أنه أفطر فأكل عمدا فإنه كالأول لا كفارة عليه . فإن التي يوجب غالبا عود شيء إلى الحلق لتردده فيه فيستند ظن النظر إلى دليل . أما الحجامة فلا تطرق فيها إلى الدخول بعد الخروج فيكون تعدد أكله بعده موجبا للكفارة إلا إذا أفتاه مفت بالقصد . كما هو قول المالكية . وبعض أهل الحديث فأكل بعده لا كفارة لأن الحكم في حق العاصي فتوى مفتيه (وإن بلغه الحديث واعتمده) على ظاهره غير عالم بتأويله وهو عاصي (فكذلك عند محمد) أي لا كفارة عليه . لأن تولي المفتي يورث الشبهة المسبقة . فقول

فلا تجب عليه الكفارة . وقوله (لأنه لا اشتباه) يعني إذا علم الحديث علم أن القياس مترك . والمترك لا يورث شبهة فلا شبهة . وقوله (وجه الأول) يعني عدم وجوب الكفارة (قيام الشبهة الحكمية بالنظر إلى القياس) وهذا لأن الشبهة الحكمية هي الشبهة في الحل . وهي التي يتحقق بقيام الدليل النافي للحرمة في ذاته ولا تتوقف على ظن الجاني واعتقاده كما سيحییء في كتاب الحدود . والقياس دليل قائم ينفي حرمة الأكل الثاني سواء علم ذلك أو لم يعلم (كوطء الأب جارية ابنه) فإنه لا يجنب به الحد سواء كان الأب عالما بالحرمة أولا . وقوله (ولو احتجهم) صورته ظاهرة . وقوله (لأن الظن ما استند إلى دليل شرعي) فإن الحجامة كالتقصيد في خروج الدم من العروق والتقصيد لا يفسد . فكذا الحجامة . لا يقال : لا يجوز أن يكون كدم الحيض والنفاس فإنه ليس فيه وصول شيء إلى باطنه ولا قضاء شهوة . ومع ذلك يفسد الصوم لأن ذلك ثابت بالنص على خلاف القياس كالاستقاء . فإن قيل : فليكن الحجامة كذلك بقوله صلى الله عليه وسلم « أفطر الحاجم والمحجوم » . أجيب بأنه صلى الله عليه وسلم احتجهم وهو صائم رواه ابن عباس رضي الله عنهما . وروى أيضا « أنه عليه الصلاة والسلام احتجهم وهو محرم صائم بين مكة والمدينة » فكان الحديث معارضا به فلا يثبت به شيء . لا يقال : ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما حكاية فعل والقول راجع . لأن القول إنما يكون راجعا إذا لم يكن مؤولا وهذا مؤول على ما يذكر .

(قوله وهي التي يتحقق بقيام الدليل النافي للحرمة في ذاته) أقول : الباء في قوله بقيام الدليل السببية (قوله والفصد لا يفسد فكذا الحجامة) أقول : ممنوع . قال الشيخ أبو الحسن علي بن النعماني في كتابه التبيين على مشكلات الهداية : والقاتلون بأن الحجامة تطهر اختلطوا في الفصد ونحوه ، والأصح أن ذلك مثل الحجامة (قوله أجييب بأنه صلى الله عليه وسلم احتجهم وهو صائم الخ) أقول : القائلون بإنظار الحجامة يقولون حديث ابن عباس رضي الله عنهما منسوخ مستلزم بما روى عن ابن عباس أيضا « أنه احتجهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم صائم » . فوجدنا ذلك ضعيفا ضعيفا . فنهى عن أن يحتجهم بالصائم . وبأن ابن عباس رضي الله عنهما وهو راوي حديثنا كان يمد الحجام والحائض . فإذا غلبت الشمس احتجهم بالليل على ما رواه أبو إسحق الجوزجاني : فإنه يدل على أنه علم نسخ الحديث ، وتام التفسير في معنى ابن قدامة : فراجعهم .

إلا إذا أفتاه فقيه بالفساد لأن الفتوى دليل شرعى فى حقه . ولو بلغه الحديث واعتمده فكذلك عند محمد رحمه الله تعالى . لأن قول الرسول عليه الصلاة والسلام لا ينزل عن قول المفتى . وعن أبى يوسف رحمه الله تعالى خلاف ذلك . لأن على العالى الاقتداء بالفقهاء لعدم الاحتذاء فى حقه إلى معرفة الأحاديث . وإن عرف تأويله تجب الكفارة لانتفاء الشبهة . وقول الأوزاعى رحمه الله لا يورث الشبهة لمخالفته القياس

الرسول عليه الصلاة والسلام أولى . وعن أبى يوسف لا يسقطها (لأن على العالى الاقتداء بالفقهاء لعدم الاحتذاء فى حقه إلى معرفة الأحاديث) فإذا اعتمده كان تاركاً للأوجب عليه . وترك الواجب لا يقوم شبهة مسقطه لها (وإن عرف تأويله) ثم أكل (تجب الكفارة لانتفاء الشبهة . وقول الأوزاعى) إنه يفطر (لا يورث شبهة لمخالفته القياس) مع فرض علم الأكل كون الحديث على غير ظاهره . ثم تأويله أنهما كانا يفتانان . أو أنه منسوخ . ولا بأس بسوق نبذة تتعلق بذلك . روى أبو داود والسنائى وابن ماجه من حديث ثوبان « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى على رجل يحتجم فى رمضان فقال : أفطر الحاجم والمحجم » ورواه الحاكم وابن حبان وصححه . ونقل فى المستدرک عن الإمام أحمد أنه قال : هو أصح ما روى فى الباب . وروى أبو داود والسنائى وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث شداد بن أوس « أنه مر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الفتح على رجل يحتجم بالبيع لثمان عشرة خلت من رمضان فقال « أفطر الحاجم والمحجم » وصححه . ونقل الترمذى فى علاه الكبرى عن البخارى أنه قال : كلاهما عنى صحيح . حديثى ثوبان وشداد . وعن ابن المدينى أنه قال : حديث ثوبان وحديث شداد صحيحان . ورواه الترمذى من حديث رافع بن خديج عنه عليه الصلاة والسلام قال « أفطر الحاجم والمحجم » وصححه . قال : وذكر عن أحمد أنه قال : إنه أصح شئ فى هذا الباب . وله طرق كثيرة غير هذا . وبلغ أحمد أن ابن معين ضعفه . وقال : إنه حديث مضطرب وليس فيه حديث يثبت . فقال : إن هذا مجازفة . وقال إسحاق بن راهويه : ثابت من خمسة أوجه . وقال بعض الحفاظ : متواتر . قال بعضهم : ليس ما قاله بعيد . ومن أراد ذلك فليظفر بسند أحمد . ومعجم الطبرانى والسنن الكبرى للسنائى . وأجاب القائلون بأن الحجة لا تنظر بأمرين : أحدهما : ادعاء النسخ . وذكرنا فيه ما رواه البخارى فى صحيحه من حديث عكرمة

وقوله (إلا إذا أفتاه فقيه) يعنى حينئذ لا تجب الكفارة . والمراد به فقيه يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فى البلب . هكذا روى الحسن عن أبى حنيفة وبشر بن الوليد عن أبى يوسف وابن رستم عن محمد رحمه الله (لأن الفتوى دليل شرعى فى حقه) فتصير شبهة (وإن بلغه الحديث) وهو قوله صلى الله عليه وسلم « أفطر الحاجم والمحجم » روى بالواو ويغتره بنصب المحجم (واعتمده فكذلك عند محمد) لا تجب عليه الكفارة (لأن قول الرسول لا ينزل عن قول المفتى . وعن أبى يوسف خلاف ذلك) يعنى لا تسقط الكفارة (لأن على العالى الاقتداء بالفقهاء لعدم الاحتذاء فى حقه إلى معرفة الأحاديث) لجواز أن يكون مصرّفاً عن ظاهره أو منسوخاً (وإن عرف تأويله) وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ بهما وهما معقل بن سنان مع حاجيه وهما يفتانان آخر فقال « أفطر الحاجم والمحجم » أى ذهب بثواب صومهما الغيبة . وقيل : إنه غشى على المحجم فصب الحاجم الماء فى جافه فقال عليه الصلاة والسلام « أفطر الحاجم والمحجم » أى فطره بما صنع به فوقع عند الراوى أنه قال : « أفطر الحاجم والمحجم » (تجب الكفارة لانتفاء الشبهة) لأنها نشأت من الاعتماد على الظاهر . وقد زال بعمرة الأنابيل . فلن قيل : لا نعلم

(قوله وإن بلغه الحديث . إل قوله : واعتمده) أقول : الضمير فى قوله واعتمده راجع إلى الحديث (قوله وقيل إنه غشى . إل قوله : فقال النبي صلى الله عليه وسلم « أفطر الحاجم والمحجم » أى فطره) أقول : قيه نظر .

(ولو أكل بعد ما اغتاب متعمدا فعليه القضاء والكفارة كيفما كان)

عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم » ورواه الدارقطني عن ثابت عن أنس قال « أول ما كرهت الحجامة للصائم أن جعفر بن أبي طالب احتجم وهو صائم فربه النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أفطر هذان ثم رخص النبي صلى الله عليه وسلم بعد في الحجامة للصائم ، وكان أنس يحتجم وهو صائم ، ثم قال الدارقطني : كلهم ثقات : ولا أعلم له علة ، وما روى النسائي في سننه عن إسحاق بن راهويه حدثنا معتمر بن سليمان سمعت حميدا الطويل يحدثه عن أبي المتوكل الناجي عن أبي سعيد الخدري « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في القبالة للصائم ورخص في الحجامة للصائم » ثم أخرجه عن إسحاق بن يوسف الأزرق عن سفيان بسند الطبراني وسند الطبراني : حدثنا محمود بن محمد الواسطي حدثنا يحيى بن داود الواسطي حدثنا إسحاق بن يوسف الأزرق عن سفيان عن خالد الحذاء عن أبي المتوكل عن أبي سعيد الخدري من قوله ولم يرعه ، ولا يخفى أن كونه روى موقوفا لا يقدح في الرفع بعد ثقة رجاله . والحق في تعارض الوقف والرفع تقدم الرفع لأنه زيادة وهي من الثقة العدل مقبولة ، ثم ذلك حديث الدارقطني على أنه كان فعله عليه الصلاة والسلام المروى بعد النهي : وإلا لزم تكرير النسخ إذ كان الحاصل الآن بحديث الدارقطني الإطلاق وعدمه أولى فيجب الحمل عليه ، ولقد رخص أيضا ظاهر في تقدم المنع . بئى أن يقال : الناسخ أدنى حاله أن يكون في قوة المنسوخ وليس هنا هذا ، أما حديث الدارقطني فهو وإن كان سنده يحتج به ، لكن أهله صاحب التفتيح بأنه لم يورده أحد من أصحاب السنن والمسانيد والصحاح ، ولم يوجد له أثر في كتاب من الكتب الأهميات كسند أحمد . ومعجم الطبراني ، ومصنف ابن أبي شيبة وغيرهما مع شدة حاجتهم إليه . فلو كان لأحد من الأئمة به رواية لذكرها في مصنفه ، فكان حديثا متكررا ، لكن ما روى الطبراني : حدثنا محمود بن المروزي حدثنا محمد بن علي بن الحسن بن شقيق حدثنا أبي حدثنا أبو حمزة السكري عن أبي سفيان عن أبي قلابة عن أنس « أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم بعد ما قال : أفطر الحاجم والمحجوم » ولا معنى لقوله بعدما قال الخ إلا إذا كان المراد احتجم وهو صائم ، وكذا في مسند أبي حنيفة عن أبي سفيان طلحة بن نافع عن أنس بن مالك قال « احتجم النبي صلى الله عليه وسلم بعدما قال » الحديث وهو صحيح ، وطلحة هذا احتج به مسلم وغيره ، وكذا ما تقدم من ظاهر حديث النسائي يدفع ما ذكره صاحب التفتيح ، ولا تسلم تواتر المنسوخ ، وكذا حديث البخاري عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما « أنه عليه الصلاة والسلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم » وحديث الترمذي من حديث الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضى الله عنهما « أنه احتجم وهو صائم » وهو صحيح . فإن أعلا بإتكار أحمد أن يكون سوى احتجم وهو محرم ، وقال : ليس فيه صائم . قال مهنا : قلت له من ذكره ؟ قال : سفيان بن عيينة عن عمرو ابن دينار عن عطاء وطلوس عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : « احتجم عليه الصلاة والسلام وهو محرم »

أن منشأ الشبهة ذلك وحده بل قول الأوزاعي بذلك منشأ لها أيضا . أجاب : بأن قول الأوزاعي لا يورث الشبهة لخالفته القياس ، فإن الفطر مما يدخل لا مما يخرج . بخلاف قول مالك في أكل الناسي . لا يقال في عبارته تناقض لأنه قال : إلا إذا أفناه فقيهه ، وفناه لا تكون إلا بقوله . ثم قال : وقول الأوزاعي : لا يورث الشبهة : وأيضا الفتوى في هذا الباب لا تكون إلا مخالفة للقياس فكيف تكون شبهة من غير الأوزاعي دونه . لأننا نقول : ذلك بالنسبة إلى المأى ودنا بالنسبة إلى من عرف التأويل (ولو أكل بعدما اغتاب متعمدا فعليه القضاء والكفارة كيفما كان)

وكذلك رواه روح عن زكريا بن إسحاق عن عمرو عن طاوس عن ابن عباس رضى الله عنه مثله ، ورواه عبد الرزاق عن معتمر عن ابن خثيم^١ عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس رضى الله عنه مثله. قال أحمد : فهو لأصحاب ابن عباس لا يدكرون صائماً فليس بلازم إذ قد رواه عن غير هؤلاء من أصحاب ابن عباس عكرمة ومقسم . ويجوز كون ما وقع في تلك الطرق عن أولئك اقتصاراً منهم على بعض الحديث يجب الحمل عليه لصحة ذكر صائم ، أو من ابن عباس رضى الله عنه ما حين حدث به ليكون غرضه إذ ذاك كان متعلقاً بذلك فقط نفياً لتوهم كون الحجامة من محظورات الإحرام ، ولذا لم يكن ابن عباس رضى الله عنه يرى بالحجامة بأساً على ما سلكه . وقول شعبه : لم يسمع الحكم من مقسم حديث الحجامة للصائم بمنعه المثلث . وأما رواية احتجم وهو محرم صائم وبني التي أخرجه ابن حبان وغيره عن ابن عباس فأضعف سنداً وأظهر تأويلاً ، إما بأنه لم يكن قط محرم إلا وهو مسافر ، والمسافر يباح له الإفطار بعد الشروع كما اعترف به الشافعي رحمه الله فيما قدمناه ، وهو جواب ابن خزيمة ، أو أن الحجامة كانت مع الغروب كما قال ابن حبان : إنه روى من حديث أبي الزبير عن جابر « أنه عليه الصلاة والسلام أمر أبا طيبة أن يأتيه مع غيوبة الشمس فأمره أن يضع الحاجم مع إفطار الصائم فحججه ثم سأله : كم خراجك ؟ قال : صاعان فوضع عنه صاعاً اه . فلم ينهض شيء مما ذكرنا سخا لقوة ذلك . الثاني : التأويل بأن المراد ذهاب ثواب الصوم بسبب أنهما كانا يفتانان ذكره البرز ، فإنه بعد ما روى حديث ثوبان « أفطر الحاجم والمحجوم » أسند إلى ثوبان أنه قال : إنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أفطر الحاجم والمحجوم » لأنهما كانا غائبين . وروى العقيلي في ضعفائه : حدثنا أحمد بن داود بن موسى بصري حدثنا معاوية بن عطاء حدثنا سفيان الثوري عن منصور عن إبراهيم عن الأسود عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : « مر النبي صلى الله عليه وسلم على رجلين يحجم أحدهما الآخر فاغتاب أحدهما ولم ينكر عليه الآخر فقال : أفطر الحاجم والمحجوم » قال عبد الله : لا للحجامة ولكن للغيبة لكن أعل بالاضطراب ، فإن في بعضها إماماً منع إبقاء على أصحابه خشية الضعف فالمعول عليه الأول ، فهذا يحصل الجمع وإعمال كل من الأحاديث الصحيحة من احتجامة وترخيصه ومنعه . ويدل على ذلك أن المروي عن جماعة من الصحابة الذين يبعد عدم اطلاعهم على حقيقة الحال من رسول الله صلى الله عليه وسلم ملازمهم إياه ، وحفظ ما يصدر عنه منهم أبو هريرة رضى الله عنه فيما أخرجه النسائي عنه من طريق ابن المبارك : أخبرنا معمر عن خلاد عن شقيق بن ثور عن أبيه عن أبي هريرة أنه قال : قال : « أفطر الحاجم والمحجوم » وأما أنا فلو احتجمت ما باليت . وما أخرج أيضاً عن الضمحاك عن ابن عباس رضى الله عنه « أنه لم يكن يرى بالحجامة بأساً » وما قدمناه عن أنس رضى الله عنه أيضاً « أنه كان يخجم وهو صائم » والحق أنه يجب أحد الاعتبارين لابعينه من النسخ في الواقع أو التأويل (قوله والحديث مؤول بالإجماع) بذهاب الثواب

أى سواء بلغه الحديث أو لم يبلغه ، عرف تأويله أو لم يعرف : أفناه مفت أو لم يفت (لأن القطر بها يخالف القياس والحديث) وهو قوله عليه الصلاة والسلام « الغيبة تنطهر الصائم » (مؤول بالإجماع) بأن المراد به ذهاب الثواب فلم يوجد الدليل الثاني للحرمة في ذاته فلا يكون شبهة . بخلاف حديث الحجامة فإن بعض العلماء أخذ

(١) (قوله مستبر عن ابن خثيم) مذكراً في بعض النسخ ، وفي بعضها : معتمر بن خثيم يكون من وليهم له صحبة .

(وإذا جومت النأمة أو المجنونة وهى صأمة عليها القضاء دون الكفارة) وقال زفر والشافعى رحمهما الله تعالى : لا قضاء عليهما اعتبارا بالناسى . والعذر هنا أبلغ لعدم القصد . ولنا أن النسيان يغلب وجوده وهذا نادر ، ولا تجب الكفارة لانعدام الجنابة .

فصير كمن لم يصم ، وحكاية الإجماع بناء على عدم اعتبار خلاف الظاهرية فى هذا فإنه حادث بعد مامضى السلف على أن معناه ما قلنا ، ويريد بالحديث قوله عليه الصلاة والسلام « ما صام من ظل يأكل لحوم الناس » رواه ابن أبى شبة وإسحاق فى مسنده وزاد « إذا اغتاب الرجل فقد أفطر » وروى البيهقى فى شعب الإيمان عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن رجلين صليا صلاة الظهر والعصر وكانا صائمين فلما قضى النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة قال : أعيدا وضوءكما وصلاتكما وأمضيا فى صومكما واقضيا يوما آخر . قالا : لم يارسول الله ؟ قال : اغتبتما فلانا » وفيه أحاديث أخرى . والكل مدخول . ولو لمس أو قبل امرأة بشهوة أو ضاجعها ولم ينزل فظن أنه أفطر فأكل عدا كان عليه الكفارة إلا إذا تأول حديثا أو استغنى ققيا . فأفطر فلا كفارة عليه وإن أخطأ الفقيه . ولم يثبت الحديث لأن ظاهر القولى والحديث يصير شبهة . كذا فى البدائع . وفيه : لو دهن شاربه فظن أنه أفطر فأكل عدا فعليه الكفارة ، وإن استغنى ققيا أو تأول حديثا لما قلنا . يعنى : ما ذكره فيمن اغتاب فظن أنه أفطر فأكل عدا من قومه فعليه الكفارة . وإن استغنى ققيا أو تأول حديثا لأنه لا يعتد بفتوى الفقيه ولا بتأويله الحديث هنا لأن هذا لما لا يشبهه على من له سمة من الفقه . ولا يخفى على أحد أن ليس المراد من المروى « الغيبة تنظر الصائم » حقيقة الإفطار . فلم يصر ذلك شبهة (قوله أو المجنونة) قيل : كانت فى الأصل المجبورة فصحبها الكتاب إلى المجنونة . وعن الجوزجاني قلت لحمد : كيف تكون صأمة وهى مجنونة ؟ فقال لى : دع هذا فإنه انتشر فى الأفق . وعن عيسى بن أبان قلت لحمد : هذه المجنونة فقال : لا بل المجبورة أى المكروهة . قلت : ألا يجعلها مجبورة ؟ فقال لى ، ثم قال : كيف وقد سارت بها الركاب ؟ دعوها ، فهذان يؤيدان كونه كان فى الأصل المجبورة فصحب . ثم لما انتشر فى البلاد لم يعد للغير والإصلاح فى نسخة واحدة فتركها لإمكان توجيهها أيضا . ودو بأن تكون عاقلة نوت الصوم فشرعت ثم جنت فى باقى النهار ، فإن الجنون لا ينافى الصوم إنما ينافى شرطه ، أعنى النية . وقد وجد فى حال الإفاقة . فلا يجب قضاء ذلك اليوم إذا أفاقت كمن أنعمى عليه فى رمضان لا يقضى اليوم الذى حدث فيه الإغماء وقضى ما بعده لعدم النية فيما بعده . بخلاف اليوم الذى حدث فيه على ما تقدم ، فإذا جومت هذه التى جنت صأمة تقضى ذلك اليوم لطرؤ المفسد على صوم صحيح ، والوجه من الجانبين ظاهر من الكتاب . وقدمنا أول باب ما يوجب القضاء والكفارة فى الفرق بين المكروه والناسى ما يخفى عن الإعادة هنا .

بظاھرهم من غير تأويل . وقوله (وإذا جومت النأمة أو المجنونة) أما صوم النأمة فظاهر ، وأما المجنونة فقد تكلموا فى صحة صومها لأنها لا تجامع الجنون ، وحكى عن أبى سليمان الجوزجاني رحمه الله قال : لما قرأت على محمد رحمه الله هذه المسألة قلت له : كيف تكون صأمة وهى مجنونة ؟ فقال لى : دع هذا فإنه انتشر فى الأفق . فمن المشايخ من قال : كأنه كتب فى الأصل مجبورة فظن الكاتب مجنونة . ولها قال : دع فإنه انتشر فى الأفق . وأكثرهم قالوا : تأويله أنها كانت عاقلة بالغة فى أول النهار ثم جنت فجاءها زوجها ثم أفاقت وعلمت بما فعل بها الزوج (وقال زفر والشافعى : لا قضاء عليهما إلحاقا بالناسى . لأن العذر فيهما أبلغ لعدم القصد) ولنا أن الإلحاق إنما يباح أن لو كانا فى معناه من كل وجه وليس كذلك ، لأن النسيان يغلب وجوده فيفضى إلى الحرج (وهذا) جماع المجنونة والنأمة (نادر) فالتقضاء لا يفيض إلى الحرج (ولا تجب الكفارة لانعدام الجنابة) لعدم القصد .

(فصل فيما يوجبه على نفسه)

(وإذا قال : لله على صوم يوم النحر أفطر وقضى) فهذا النذر صحيح عندنا خلافا لزرر والشافعي زحهما الله . هما يقولان : إنه نذر بما هو معصية لورود النهي عن صوم هذه الأيام . ولنا أنه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره . وهو ترك إجابة دعوة الله تعالى . فيصح نذره لكنه يقطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضى إسقاطا للواجب . وإن صام فيه يخرج عن المهلة لأنه آداه كما التزمه

(فصل فيما يوجبه على نفسه)

وجه تقديم بيان أحكام الواجب بإيجاب الله تعالى ابتداء على الواجب عند إيجاب العبد ظاهر (قوله فهذا النذر صحيح) رتبة بالفاء لأنه نتيجة قوله : فنبهى : أى لما لزم القضاء كان النذر صحيحا (قوله لورود النهي عن صوم هذه الأيام) وفي بعض النسخ : عن صوم يوم النحر وهو الأنسب بوضع المسألة فإنه قال : لله على صوم يوم النحر . واسم الإشارة في النسخة الأخرى مشار به إلى معهود في الذهن بناء على شهرة الأيام المنهى عن صياها . وهى أيام التشريق والعيدين . ويناسب النسخة الأولى الاستدلال بما روى في الصحيحين عن الخلدري « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيام يوم الأضحى وصيام يوم الفطر » وفي لفظ لهما بمعته يقول « لا يصح الصيام في يومين يوم الأضحى ويوم الفطر من رمضان » ويناسب النسخة الأخرى الاستدلال بما

(فصل فيما يوجبه على نفسه)

لما فرغ من بيان ما أوجب الله تعالى على العباد . شرع في بيان ما يوجبه العبد على نفسه . لأنه فرغ على الأول . ولهذا شرط أن يكون من جنس ما أوجبه الله . وأن لا يكون واجبا بإيجاب الله (وإذا قال : لله على صوم يوم النحر . أفطر وقضى) وقال زرر وناشافي : لا يصح نذره . وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة . لأن هذا نذر بالمعصية (لورود النهي عن صوم هذه الأيام) قال صلى الله عليه وسلم « ألا تصوموا في هذه الأيام » الحديث . والنذر بالمعصية غير صحيح لقوله عليه الصلاة والسلام « لا نذر في معصية الله » (ولنا أن هذا نذر بصوم مشروع) لأن الدليل الدال على مشروعيته وهو كونه كفيا للنفس التي هى علو الله عن شوائبها لا يفصل بين يوم ويوم . فكان من حيث حقيقة حسنا مشروعا . والنذر بما هو مشروع جائز ، وما ذكرتم من النهي فلما هو لغيره المجاور (وهو ترك إجابة دعوة الله تعالى) لأن الناس أضياف الله في هذه الأيام . وإذا كان لغيره لا يمنع صحت من حيث ذاته . ولقلنا أن يقول الإمساك في هذه الأيام يستلزم ترك إجابة الدعوة البتة ، وترك الإجابة منى عنه قبيح فما يستلزمه كذلك ؟ والجواب : أنا لانسلم ذلك فإنه لو أمسك حمية أو لضعف أو لعدم ما يأكله لا يكون تاركا للإجابة . فإن قيل : الإمساك عبادة تستلزمه . قلنا : كان ذلك قولاً بالوجه والاعتبار . وعلى تقدير تسليم صحت قلنا أن نقول هذا الصوم من حيث أنه ترك إجابة دعوة الله قبيح . ومن حيث أنه قهر للنفس الأمانة بالسوء على وجه التقرب إلى الله حسن . (فيصح النذر لكنه يقطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضى إسقاطا للواجب . وإن صام فيه يخرج عن المهلة لأنه آداه كما التزمه) فإن ما وجب ناقصا يجوز أن يتأدى ناقصا . فإن قلت :

(فصل فيما يوجبه على نفسه)

(وإن نوى يمينا فعليه كفارة يمين) يعنى : إذا أفطر . وهذه المسألة على وجه ستة : إن لم ينو شيئا أو نوى النذر لاغير ، أو نوى النذر ونوى أن لا يكون يمينا يكون نذرا لأنه نذر بصيغته . كيف وقد قرره بعزمته ؟ وإن نوى اليمين ونوى أن لا يكون نذرا يكون يمينا ، لأن اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونى غيره . وإن نواها يكون نذرا ويمينا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله . وعند أبي يوسف رحمه الله يكون نذرا ، ولو نوى اليمين فكل ذلك عندهما وعند أبي حنيفة . لأنى وصف أن النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الأول على النية . ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما . ثم المجاز يتعين بنية . وعند أبيهما ترجيح الحقيقة .

سيأتى من قوله عليه الصلاة والسلام « ألا اتصوموا في هذه الأيام » الخ . والجواب : أن الاتفاق على أن النهى المجرد عن الصوارف ليس موجبه بعد طلب الترك سوى كون مباشرة المنهى عنه معصية سببا للعقاب لا الفساد . أما لغة فظاهر لظهور حدوث معنى الفساد . وأما شرعا : فكل ذلك بل لا يستلزم في العبادات ولا المعاملات لتحقيق موجبه في كثير منها : أعنى المنع المنهض سببا للعقاب مع الصحة . كما في البيع وقت النداء . والصلاة في الأرض المخصوة . ومع العبث الذى لا يصل إلى إفساد الصلاة . وكثير . فعمل أن يثبت الفساد ليس من مقتضاه بل إنما يثبت لأمر آخر هو كونه لأمر في ذاته ، فالأمر يعقل فيه ذلك بل كان لأمر خارج عن نفس الفعل متصل به لا يوجب فيه الفساد . وإلا لكان إيجابا بغير موجب فإنما يثبت حينئذ مجرد موجبه وهو التحريم أو كراهة التحريم بحسب حاله من الظنية وللقطع . إذا عرف هذا فقد أثبتنا في المتنازع : فيه تمام موجب النهى حتى قلنا إنه يصلح سببا للعقاب ، ولم يثبت الفساد لو فعل لعدم موجبه لعقلية أنه لأمر خارج فتكون المعصية لاعتباره لا لنفس الفعل أو لما في نفسه فيصح النذر أثره لتصور الصحة . ويجب أن لا يفعل المعصية فيظهر أثره في القضاء لأن الصحة بالانتهاض سببا للأثار الشرعية ومنها هذا ، وكما موضع يثبت فيه الوجوب ليطهر أثره في القضاء لا الأداء لحرمته كصوم رمضان في حق الحائض والنفساء . والاستبراء يوجب لكثيرا من ذلك . فلم يخرج بذلك عن شيء من القواعد التحقيقية ، وغاية ما بقى بيان أن النهى فيه لأمر خارج . ولا يكاد يخفى على ذى لب أن الصوم الذى هو منع النفس مشهاها لا يعقل في نفسه سببا للمنع ، بل كونه في هذه الأيام يستلزم الإعراض عن ضيافة الله تعالى على ما ورد في الآثار أن المؤمنين أضياف الله تعالى في هذه الأيام . بقى أن يقال : نذر بما هو معصية وهو

سمى المصنف هذا النوع من القبح مجاورا وهو على خلاف ما فى كتب أصحابنا فى أصول الفقه قاطبة ، فإنهم سموه بالمتصل وصفا ، وأما المجاور جمعاً فمثل البيع عند أذان الجمعة . قلت : سؤال حسن . والتفصلى عن عهدة جوابه مشكل . وتقريرنا كاف لتقريره . فليطاب ثم فإنه من مباحث الأصول . قال (وإن نوى يمينا فعليه كفارة يمين) هذه المسألة على ستة أوجه . والجميع مذكور فى الكتاب . فى الثلاثة الأول وحى : ما إذا لم ينو شيئا أو نوى النذر لاغير . أو نوى النذر ونوى أن لا يكون يمينا . يكون نذرا بالإجماع . وفى الواحد يكون يمينا بالإجماع . وهو ما إذا نوى اليمين ونوى أن لا يكون نذرا . وفى الاثنين وهو أن ينويها أو نوى اليمين لاغير يكون نذرا ويمينا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله . وعند أبي يوسف فى الأول نذر وفى اليمين يمين . ثم الوجوه الأربعة المتفق عليها ظاهرة . وكفى بعدم المتنازع دليلا . وأما وجه الباقيين فلا يوجب (أن النذر فيه) أى فى هذا الكلام (حقيقة) لعدم توقفه على النية (واليمين مجاز) لتوقفه عليها . واللفظ الواحد لا ينتظم الحقيقة والمجاز . فإذا نواها

(قوله والتفصلى عن عهدة جوابه مشكل) أقول : يتفصلى عنه بارتكاب المجاز فى قوله مجاور (قوله وتقريرنا كاف) أقول : يعنى شرعه لأصول البيهقي .

ولهما أنه لاتأني بين الجهتين لأتتهما يقتضيان الوجوب إلا أن التذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره،

منى شرعا فلا وجود له فلا يتعقد . أما الأولى : فظاهرة . وأما الثانية فلما في سنن الثلاثة عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام « لا تذر في معصية وكفارتك كفارة يمين » قلنا : المراد نفي جواز الإبقاء به نفسه لانتقائعه ، لما صرح به في حديث الترمذي عن عمران بن الحصين : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « التذر نذران . فمن كان نذر في طاعة الله فذلك لله ففيه الوفاء . ومن كان نذر في معصية الله فذلك للشيطان فلا وفاء ويكفره ، ما يكفر اليمين » فليحجب الكفارة في النص فينبغي أنه انعقد ولم يلف . وأن المنى الوفاء به بعينه ، فكذا في حديث عائشة رضي الله عنها فكان وزن قوله عليه الصلاة والسلام « لا يمين في قطيعة رحم » مع أنها تنعقد للكفارة غير أن الانعقاد فيما نحن فيه يكون لأمرين : للقضاء فيما إذا كان جنس المنذور مما يخلو بعض أفرادها عن المعصية كما نحن فيه . فإن الصوم وهو الجنس كذلك فيجب القطر والقضاء في يوم لا كراهة فيه . وللکفارة إن كان لا يخلو شيء من أفرادها عنها كالنذر بالزنا وبالسكر إذا قصد اليمين فينبغي أن ينعقد للكفارة . وهو عمل الحديث وإلا فيلغو ضرورة أنه لا فائدة في انعقاده . ومقتضى الظاهر أن ينعقد مطلقا للكفارة إذا تعذر الفعل ، وعليه مثنى المشايخ . قال الطحاوي رحمه الله : لو أضاف التذر إلى سائر المعاصي كقوله : « لا يمين في الكفارة » قال : « لا يمين في الكفارة » . وإنما لا يلزم اليمين بلفظ التذر إلا بالنية في نذر الطاعة كالحج والصلاة والصدقة على ما هو مقتضى الدليل . فلا تجزئ الكفارة عن الفعل . وبه أفق السعدي . وهو الظاهر عن أبي حنيفة رضي الله عنه ، وعن أبي حنيفة أنه رجع عنه قبل موته بسبعة أيام . وقال : تجب فيه الكفارة . قال السرخسي : وهذا اختياري لكثرة البلوى به في هذا الزمان . قال : وهو اختيار الصبر الشدید في فتاواه الصغرى . وبه يفتي . وعلى صحة التذر يصوم يوم النحر لكنه مخصوص بما ذكر الدليل عندهم يذكر في موضعه إن شاء الله تعالى . وعلى هذا فما ذكرنا من أن شرط التذر كونه بما ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك شيء من أفراد الجنس عنها . وإذا صح التذر فلو فعل نفس المنذور عصي وانحل التذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة . فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقط وأثم (قوله ولهما أنه لاتأني بين الجهتين) الكائنتين لهذا اللفظ . وهو لله على كذا جهة اليمين وجهة التذر (لأنها) أي اليمين والتذر يقتضيان الوجوب (أي وجوب ما تعلقا به ، لافرق سوى (أن التذر يقتضيه لعينه) وهو وفاء المنذور لقوله تعالى ولو لوفوا نذورهم - (واليمين لغيره) وهو صيانة اسمه تعالى .

والحقيقة مرادة فلا يكون المجاز مرادا . وإذا نوى اليمين تعين المجاز بنبته فلا تكون الحقيقة مرادة (ولهما أنه لاتأني بين الجهتين) يعنى : أنه ليس من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز ، لأن قوله : « لا يمين في الكفارة » هو موضوع للوجوب ومستعمل في الوجوب ، وليس بمستعمل في غير الوجوب أيضا حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز . غير أنه مستعمل فيه من جهتين لاتأني بينهما . نشأت إحداها من التذر لأنه يقتضيه لعينه . ولهذا يجب القضاء إذا تركه ، والأخرى من اليمين لأنه يقتضيه لعينه وهو صيانة اسم الله تعالى عن المنك . ولهذا لا يجب القضاء بل الكفارة وكل واحد من المنشأين دليل شرعي يجب العمل به إذا أمكن . والعمل بهما ممكن لعدم التناقض بينهما

(قوله لأنه يقتضيه لعينه) أقول : لأنه موضوع له

فجمعنا بينهما عملاً بالدليالين ، كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العرض (ولو قال : لله على صوم هذه السنة

ولا تنافي لجواز كون الشيء واجبا لعينه ولغيره ، كما إذا حلف ليصلين ظهر هذا اليوم (فجمعنا بينهما كما جمعنا بين جزئي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العرض) حيث اعتبرت الأحكام الثلاثة لجهة التبرع . البطلان بالشريعة وعدم جواز تصرف المأذون فيها . واشترط التقابض : والثلاثة لجهة المعاوضة الرد بخيار العيب . والرؤية . واستحقاق الشفعة على ما سيأتي إن شاء الله تعالى . بقي أن يقال : يازم التنافي من جهة أخرى . وهو أد . الوحوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة . والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك . وتنافي الوازم أقل ما يقتضيه التباين فلا بد أن لا يراد باللفظ واحد . ونجبة ما قرر به كلام فخر الإسلام هنا أن تحريم المباح وهو معنى اليمين لازم لموجب صيغة النذر . وهو إيجاب المباح فيثبت مدلولاً التزامياً للصيغة من غير أن يراد هو بها ويستعمل فيه . ولزوم الجمع بين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد إنما هو باستعمال اللفظ فيها . والاستعمال ليس بلازم في ثبوت المدلول الالتزامي . وحينئذ فقد أزيد باللفظ موجب فقط . وبلازم موجب الثابت دون استعمال فيه اليمين . فلاجع في الإرادة باللفظ إلا أن هذا يترامى مغلفة . إذ معنى ثبوت الالتزامي غير مراد ليس إلا خطوره عند فهم ملزومه الذي هو مدلول اللفظ محكوماً بنفي إرادته للمتكلم . والحكم بذلك بتنافيه إرادة اليمين به . لأن إرادة اليمين التي هي إرادة تحريم المباح هي إرادة المدلول الالتزامي على وجه أخص منه حال كونه مدلولاً التزامياً . فإنه أريد على وجه تلزم الكفارة بخلفه . وعدم إرادة الأعم تنافيه إرادة الأخص . أعني تحريمه على ذلك الوجه . فلم يخرج عن كونه أريد باللفظ معنى . نعم إنما يصح إذا فرض عدم قصد المتكلم عند التلفظ سوى النذر . ثم بعد التلفظ عرض له إرادة ضم الآخر على فوره . لكن الحكم وهو لزومهما لا يخص هذه الصورة . فلذا والله أعلم عدل . صاحب البدائع عن هذه الطريقة فقال : النذر مستفاد من الصيغة واليمين من الموجب . قال : فإن إيجاب المباح يمين كتحريره الثابت بالنص يعني قوله تعالى - لم تحرم ما أحل الله لك - إلى أن قال - قد فرض الله لكم نحلة إيمانكم - لما حرم عليه الصلاة والسلام على نفسه ما ربه رضى الله عنها أو العمل . فأفاد أنه إنما أريد باللفظ موجه وهو إيجاب المباح . وأريد بنفس إيجاب المباح الذي هو نفس الموجب كونه يميناً قال : ومع الاختلاف فيما أريد به لاجع . يعني حيث أريد باللفظ إيجاب المباح من غير زيادة . وبالإيجاب نفسه كونه يميناً لاجع في الإرادة باللفظ بخلاف ما تقدم . فإنه متى أريد الالتزامي ليراد به اليمين لزم الجمع في الإرادة باللفظ . إذ ليس معنى الجمع إلا أنه أريد عند إطلاق اللفظ . ثم لا يخال أنه قياس لتسمية الاسم للمتأمل . وفيه أيضاً نظر لأن إرادة الإيجاب على أنه يمين إرادته على وجه هو أن يستعقب الكفارة بالخلف وإرادته من اللفظ نذراً لإرادته بعينه على أن لا يستعقبها بل القضاء وذلك تناف . فيلزم إذا أريد يميناً وثبت حكمها شرعاً وهو لزوم الكفارة بالخلف أنه لم يصح نذراً إلا أنه لذلك فيه . (قوله ولو قال لله على صوم هذه السنة) سواء أراده أو أراد أن يقول صوم يوم فجرى على لسانه سنة ، وكذلك إذا أراد أن يقول كلاماً فجرى

(فجمعنا بينهما عملاً بالدليالين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العرض) هذا الذي ظهر من كلامه في هذا الموضع . وللتاس في تحقيق هذه المسألة على مذهبي أنواع من التوجيهات . فمن تشوف إليها طالع التقرير . وقوله (ولو قال : لله على) يعني أن من نذر صوم سنة فلا يخلو : إما أن عينها بقوله : هذه السنة . أو أطلقها بأن

أفطر يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق وقضاها (لأن النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الأيام . وكذا إذا لم يعين لكنه شرط التتابع ، لأن المتابعة لا تعرى عنها لكن يقضيها في هذا الفصل موصولة بتحقيق التتابع بقدر الإمكان ،

على لسانه النذر لزمه لأن هذا النذر جدد كالطلاق (أفطر يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق وقضاها) ولو كانت المرأة قاتله قضت مع هذه الأيام أيام حيضها . لأن تلك السنة قد تخلو عن الحيض فصح الإيجاب . ويمكن أن يجري فيه خلاف زفر فإنه متصوص عنه في قولها أن أصوم غدا فوافق حيضها لا تقضى . وعند أبي يوسف تقضيه لأنها لم تصفه نذرا إلى يوم حيضها . بل إلى المحل غير أنه اتفق عروض المانع . فلا يقدح في صحة الإيجاب حال صدوره فتقضى . وكذا إذا نذرت صوم الغد وهي حائض . بخلاف ما لو قالت : يوم حيضى لأقضاء لعدم صحته لإضافته إلى غير محله . فصار كالإضافة إلى الليل ، ثم عبارة الكتاب تعيد الوجوب لما عرف . وقوله في النهاية الأفضل فطرها ، حتى لو صامها خرج عن المهلة تساهل . بل الفطر واجب لاستمرار صومها المعصية . ولتعليق المصنف فيما تقدم الفطر بها ، فإن صامها أتم ولا قضاء عليه لأنه أدأها كما ألزمها . ناقصة . لكن قارن هذا الالتزام واجبا آخر وهو لزوم الفطر تركه فتحمل إثم ثم . هذا إذا قال ذلك قبل يوم الفطر فإن قاله في شوال فليس عليه قضاء يوم الفطر . وكذا لو قال : لله على صيام هذه السنة بعد أيام التشريق لا يلزمه قضاء يومين بعد أيام التشريق . بل صيام ما بقى من هذه السنة ذكره في الغاية . وقال في شرح الكنز : هذا سهو ، لأن قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا من وقت النذر إلى وقت النذر ، وهذه المدة لا تخلو عن هذه الأيام فيكون نذرا بها اه وهذا سهو . بل المسألة كما هي في الغاية منقولة في الخلاصة ، وفي فتاوى قاضيخان في هذه السنة وهذا الشهر . ولأن كل سنة عربية معينة عبارة عن مدة معينة لها مبدأ ونحتم خاصان عند العرب ، مبدأها الحرم وآخرها ذو الحجة . فإذا قال : هذه فإنما يفيد الإشارة إلى التي هو فيها ، فحقيقة كلامه أنه نذر بالمدة المستقبلية إلى آخر ذى الحجة ، والمدة الماضية التي مبدأها الحرم إلى وقت التكلم نيلو في حق الماضي كما يلغو في قوله لله على صوم أسس ، وهذا فرع يناسب هذا لو قال : لله على صوم أسس اليوم أو اليوم أمس لزم صوم اليوم . ولو قال : غدا هذا اليوم أو هذا اليوم غدا لزمه صوم أول الوقتين تقو به ، ولو قال : شهرا لزمه شهر كامل . ولو قال : الشهر وجبت بقية الشهر الذي هو فيه ، لأنه ذكر الشهر معينا فينصرف إلى المهود بالحضور ، فإن نوى شهرا فهو على ما نوى لأنه محتمل كلامه ذكره في التجنيس . وفيه تأييد لما في الغاية أيضا ، ولو قال : صوم يومين في هذا اليوم ليس عليه إلا صوم يومه ، بخلاف عشر حجات في هذه السنة على ما سنبينه في الحج إن شاء الله تعالى (قوله في هذا الفصل) احتراز من الفصل الذي قبله . وهو ما إذا عين السنة فإنه لا تجب موصولة لأن التتابع هناك غير متصو ص على ولا ملتزم قصدا ، بل إنما يلزم ضرورة فعل صومها ، فإذا قطعها بإذن الشرع انتفى التتابع التبروري بخلاف التتابع هنا ، فإنه ألزمه قصدا ، فإذا وجب القطع شرعا وجب توفيره بالقدر الممكن ولهذا إذا أقصد يوما من الواجب المتتابع قصدا كصوم الكفارات والمننور متتابعاً لزمه الاستقبال ، وفي المتتابع ضرورة كما إذا نذر صوم هذه السنة أو رجب لا يلزمه سوى ما أقصد . غير أنه يأثم بذلك الإفساد ، كما إذا أقصد يوما من رمضان وهو واجب التتابع ضرورة لا يلزمه قضاء غيره مع المأثم . ولا يجب عليه قضاء شهر

قال : سنة . فإن كان الأول لزمه صوم السنة إلا أنه أفطر الأيام الخمسة وقضاها (لأن النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الأيام) ولم يجب عليه قضاء رمضان لأن صومه لم يجب بهذا النذر . ولو صام الأيام الخمسة جاز لما تقدم .

ويتأتى في هذا خلاف زفر والشافعي رحمهما الله انتهى عن الصوم فيها ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « ألا لاتصوموا في هذه الأيام فلأنها أيام أكل وشرب وبعل » وقد بينا الوجه فيه والعذر عنه ، ولو لم يشترط التابع

ومضان في الفصلين . أي هذه السنة أو سنة متتابعة . لأن هذه السنة والسنة المتتابعة لا تحالو عنه ، فلما يجب إيجابه وغيره ، فيصح في غيره وبطل فيه لو تجو به بإيجاب الله تعالى ابتداء (قوله وهو قوله صلى الله عليه وسلم) روى الطبراني بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل أيام مني صائحا يصيح : أن لاتصوموا هذه الأيام فلأنها أيام أكل وشرب وبعل » أي وقاع . ورواه الدارقطني من حديث أبي هريرة رضي الله عنه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث هذيل بن ورقاء الخزاعي على جبل أورق يصيح في فجاج مني : ألا إن الذكاة في الحاق واللبة ، ولا تعجلوا الأنفس أن تزهق . وأيام مني أيام أكل وشرب وبعل » وفي مسنده سعيد بن سلام كذبه أحمد . وأخرج أيضا عن عبد الله بن حنافة السهمي قال « بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحة أيام مني أنادي : أيها الناس إنها أيام أكل وشرب وبعل » وضعفه بالواقدي . وفي الواقدي ما قدمناه أول الكتاب في مباحث المياه . وأخرج ابن أبي شيبة في الحج وإسحاق بن راهويه في مسنده قال : حدثنا وكيع عن موسى بن عبيدة عن منذر بن جهم عن عمر بن خلدة عن أمه قالت « بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا بنادي : أيام مني أيام أكل وشرب وبعل » وفي صحيح مسلم عنه عليه الصلاة والسلام قال « أيام التشريق أيام أكل وشرب وبعل » زاد في طريق آخر « وذكر الله تعالى » (قوله ولو لم يشترط التابع) أي في غير المعينة بأن قال : لله على صوم سنة فعليه صوم سنة بالأهله ولم يجره صوم هذه الأيام . لأن المنكرة اسم لاثني عشر شهرا لا يقيدكون رمضان وشوال وفي الحجة منها . فلم يكن النذر بها نذرا بها فيجب عليه أن يقضي خمسة وثلاثين يوما . ثلاثين لرمضان . ويوم العيد وأيام التشريق . وهل يجب وصلها بما مضى ؟ قيل نعم . قال المصنف رحمه الله في التجنيس : هذا غلط بل ينبغي أن يجزيه . ولو قال : شهرا لزمه كاملا أو رجب لزمه هو بهلاله ، ولو قال : جمعة إن أراد أيامها لزمه سبعة أيام أو يوما لزمه يوم الجمعة فقط . وإن لم يكن له نية تلزمه سبعة أيام لأنها تذكر لكل من الأمرين ، وفي الأيام السبعة أغلب في الاستعمال فينصرف المطلق إليه . وفي كل موضع عين كما قدمنا ، ولو قال : كل يوم خيس أو اثنين فلم يصمه وجب عليه قضاءه ، فإن نوى العيمن فقط وجب عليه الكفارة أو العيمن والنذر وجب عليه القضاء والكفارة في إفطار الخميس الأول أو الاثنين ، وما أفطر منهما بعد ففيه القضاء ليس غير لا لتحلل العيمن بالحنث الأول ، وبقاء النذر على الخلاف ، ولو أخر القضاء حتى صار شيئا فانيا أو كان نذرا بصيام الأبد فعجز لذلك أو باشتغاله بالمعيشة لكون صناعته شاقة له أن يفطر ويظم لكل يوم مسكينا على ما تقدم ، وإذا لم يقدر على ذلك لعسره يستغفر الله إنه هو الغفور الرحيم الغني الكريم ، ولو لم يقدر لشدة الزمان كالحر له أن يفطر وينظر الشتاء فيقضي ، هذا . ويصح تعليق النذر كأن يقول : إذا جاء زيد أو شئ فعلى صوم شهر ، فلو صام شهرا عن ذلك قبل الشرط لا يجوز عنه ، ولو أضافه إلى وقت جاز تقديمه على ذلك الوقت ، لأن

وإن كان الثاني فلما أن يشترط التابع أو لا ، فإن شرطه فخكه حكم المعينة ، وإن لم يشترط لم يجزه صوم هذه الأيام ويقضي خمسة وثلاثين يوما خمسة للأيام الخمسة وثلاثين يوما لرمضان ، وكلامه واضح ، ومبنى جواز صوم هذه

لم يميزه صوم هذه الأيام، لأن الأصل فيها يلزمه الكمال . والمؤدى ناقص لمكان التهيؤ . بخلاف ما إذا عنيها لأنه التزم بوصف نقصان فيكون الأداء بالوصف الملتزم . قال (وعليه كفارة يمين إن أراد به يميناً) وتلد سبقت وجوهه (ومن أصبح يوم النحر صائماً ثم أفطر لاشئ عليه . وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله في النواذر أن عليه القضاء) لأن الشروع ملزم كالنذر . وصار كالشروع في الصلاة في الوقت المكروه . والفرق لأبي حنيفة رحمه الله . وهو ظاهر الرواية أن بنفس الشروع في الصوم يسمى صائماً حتى يحنث به الخالف على

المعلق لا ينعقد سبباً في الحال بل عند الشرط فالصوم قبله صوم قبل السبب فلا يجوز . والمضاف ينعقد في الحال . فالصوم قبل الوقت صوم بعد السبب فيجوز . ومنه : أن يقول : لله على صوم رجب تمام قبله عنه خرج عن عهدة نذره . وأصل هذا ماقدنا في أول الصوم أن التعجيل بعد السبب جائز أصاه الزكاة خلافاً لمحمد وزفر رحمهما الله . غير أن زفر لم يميزه فإذا كان الزمان المعجل فيه أقل فضيلة من المنذور . ومحمد رحمه الله للتعجيل . وعندنا يجوز ذلك بناء على أن لزوم المنذور بما هو قرينة فقط ، وجواز التعجيل بعد السبب لبديل الزكاة فابتنى على هذا إلغاء تعيين الزمان والمكان والمتصدق والمصدق عليه ، فلو نذر أن يصوم رجباً فصام عنه قبله شهراً أحط فضيلة منه جاز خلافاً لهما ، وكذا إذا نذر صلاة في زمان فضيل فصلها قبله في أحط منه جاز ، أو نذر ركعتين بمكة فصلاهما في غيرها جاز ، أو أن يتصدق بهذا الدرهم غداً على فلان الفقير فتصدق بغيره في اليوم على غيره أجزأه . خلافاً لزفر في الكل ، ولوقال : لله على صوم اليوم الذى يقدم فيه فلان تقدم فلان يعد ما أكل أو بعد ما حاضت لا يجب عليه شيء عند محمد ، وعند أبي يوسف يلزمه القضاء ، ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شيء عند محمد ولا رواية فيه عن غيره . ولوقال : لله على أن أصوم اليوم الذى يقدم فيه فلان شكر الله تعالى . وأراد به اليمين فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة يمين . ولا قضاء عليه لأنه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بذية الشكر ، ولو قدم قبل أن ينوي فتوى به الشكر لا عن رمضان برّ بالنية وأجزأه عن رمضان ولا قضاء عليه ، وإذا نذر المريض صوم شهر فمات قبل الصحة لاشئ عليه . وإن صح يوماً ، تقدمت هذه المسألة وتحققها ومن نذر صوم هذا اليوم أو يوم كذا شهراً أو سنة لزمه ما تكرر منه في الشهر والسنة . ولو نذر صوم الاثنين والخميس فصام ذلك مرة كفاه إلا أن ينوي الأبد . ولوقال : لله على صوم يومين متتابعين من أول الشهر وآخره لزمه صيام الخامس عشر والسادس عشر . وكل صوم أوجه ونص على تفريقه فصامه متتابعاً خرج عن عهده وعلى القلب لا يميزه ، ولو قال : بضعة عشر يوماً فهو على ثلاثة عشر . أو دهنياً فعلى ستة أشهر . أو الدهر فعلى العمر . ولو قال : لله على صوم مثل شهر رمضان إن أراد مثله في الوجوب له أن يفرق أو في النتائج فعليه أن يتابع ، وإن لم تكن له نية فله أن يفرق . رجل قال : لله على صوم عشرة أيام متتابعات فصام خمسة عشر يوماً وقد أفطر يوماً ولا يدرى أى يوم هو قضى خمسة أيام . ووجهه ظاهر بتأمل سير (قوله من أصبح يوم النحر الخ) المقصود أن الشروع في صوم يوم من الأيام المنبهة كيومى العيدين والتشريع ليس موجبا للقضاء بالإفساد . بخلاف نذرها فإنه يوجب في غيرها . وبخلاف الصلاة في الأوقات المكروهة فإن إفسادها

الأيام وعدم جوازها أن ما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً . وما وجب ناقصاً لجواز أن يتأدى ناقصاً . وقوله (والفرق لأبي حنيفة وهو ظاهر الرواية) يخفى عنهما بين النذر والشروع في الصوم وبين الشروع في الصوم ، والشروع في الصلاة في الأوقات المكروهة ، فإن في النذر يلزم القضاء وفي الشروع في الصوم لا يلزم . وفي الصلاة يلزمه

الصوم فيصير مرتكبا للنبى . فيجب إبطاله فلا تجب صيانه ووجوب القضاء يفتى عليه . ولا يصير مرتكبا للنبى بنفس النذر وهو الموجب . ولا بنفس الشروع فى الصلاة حتى يتم ركعة . ولهذا لا يفتى به الخالف على الصلاة فتجب صيانة المودى ويكون مضمونا بالقضاء . وعن أبى حنيفة رحمه الله : أنه لا يجب القضاء فى فصل الصلاة أيضا . والأظهر هو الأول . والله أعلم بالصواب .

موجب للقضاء فى وقت غير مكروه هذا ظاهر الرواية . وعن أبى يوسف ومحمد أن الشروع فى صوم هذه الأيام كالشروع فى الصلاة فى الأوقات المكروهة . وعن أبى حنيفة رحمه الله أن الشروع فى الأوقات المكروهة ليس موجبا للقضاء كالشروع فى صوم هذه الأيام . وجه الظاهر وهو التفصيل أن وجوب القضاء ينبنى على وجوب الإتمام فإذا فوته وجب جبره بالقضاء . ووجوب الإتمام بالشروع فى الصوم فى هذه الأيام منتف . بل المطلوب بمجرد الشروع قطعه لأنه بمجرد مرتكب للنبى لصدق اسم الصوم الشرعى والصيام على مجرد الإساءة بنية . ولذا حثت به فى يمينه لا يصوم . وإن لم يفتى به فى يمينه لا يصوم صوما . ولا يصير بمجرد التلفظ بلفظ النذر ولا بمجرد الشروع فى الصلاة مرتكبا للنبى حتى يتوجه عليه طلب القطع . لأن المنهى الصلاة . والصلاة عبارة عن مجموع أركان معلومة فإلم بفعلها لا يتحقق . لأن وجود الشيء بوجود جميع حقيقته . فإذا قطعها فقد قطع المالم يطلب منه بعد قطعه فيكون مبطلا للعمل قبل الأمر بالإبطال فيلزم به القضاء إلا أن هذا يقتضى أنه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها . والجواب مطلق فى الوجوب .

إذا أقسدها . وحاصل الفرق بين النذر والشروع فى الصوم أن الشروع إحداث الفعل فى الخارج وهو لا يتركب عن ارتكاب المنهى عنه . وهو ترك إجابة الدعوة فيجب إبطاله فلا تجب صيانه . ووجوب القضاء ينبنى على وجوب الصيانة . وأما النذر فلإنما هو إيجاب فى الذمة وهو أمر عقلى وجاز للعقل أن يجرّد الأصل عن الوصف فلم يكن مرتكبا للمنهى عنه . وأما الشروع فى الصلاة فى الأوقات المكروهة فلإنما صار موجبا للقضاء . لأن ما شرع فيه لا يكون صلاة حتى يتم ركعة ، ولهذا لا يفتى به الخالف على الصلاة . فلم يكن الشروع فى الابتداء إحداثا لفعل الصلاة فى الخارج فكان كالنذر فى الانفصال عن ارتكاب المنهى عنه . فتجب الصيانة والقضاء بتركها ، هذا ما سمعنى فى توجيه كلامه . والله تعالى أعلم .

(قال المصنف : ولا يصير مرتكبا للنبى بنفس النذر) أقول : ألزم على المنهى عنه منهى عنه فكيف لا يكون مرتكبا للنبى (قوله لأن ما شرع فيه لا يكون صلاة حتى يتم ركعة ، إلى قوله : فتجب الصيانة والقضاء بتركها) أقول : قال العلامة ابن الممام : هذا يقتضى أنه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها ، والجواب مطلق فى الوجوب أنه قاطل .

(باب الاعتكاف)

قال . (الاعتكاف مستحب) والصحيح أنه سنة مؤكدة . لأن النبي عليه الصلاة والسلام واظب عليه

(باب الاعتكاف)

قال القدوري (الاعتكاف مستحب) قال المصنف (والصحيح أنه سنة مؤكدة) والحق خلاف كل من الطريقتين . بل الحق أن يقال : الاعتكاف ينقسم إلى واجب وهو المنذور تنجيذاً أو تعليقاً . وإلى سنة مؤكدة وهو اعتكاف العشر الأواخر من رمضان . وإلى مستحب وهو ما سواهما . ودليل السنة حديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين وغيرهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى . ثم اعتكف أزواجه بعده » فهذه المواظبة المقررة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الإنكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنية . وإلا كانت تكون دليل الوجوب . أو نقول : اللفظ وإن دل على عدم الترك ظاهراً لكن وجدنا صريحاً ما يدل على الترك وهو ما في الصحيحين وغيرهما « كان عليه الصلاة والسلام يعتكف في كل رمضان . فإذا صلى الغداة جاء إلى مكانه الذي اعتكف فيه . فاستأذنت عائشة رضي الله عنها أن تعتكف فأذن لها فضربت فيه قبة . فسمعت بها حفصة فضربت فيه قبة أخرى . فسمعت زينب فضربت فيه قبة أخرى . فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغداة أبصر أربع قباب فقال : ما هذا ؟ فأخبر خبرهن . فقال : ما حملن على هذا البر ، انزعوها فلا أراها فزعت . فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في آخر العشر من شوال » وفي رواية « فأمر بنجائه فقوض وترك الاعتكاف في شهر رمضان حتى اعتكف العشر الأول من شوال » هذا . وأما اعتكاف العشر الأوسط فقد ورد « أنه عليه الصلاة والسلام اعتكفه ، فلما فرغ أتاه جبريل عليه السلام فقال : إن الذي تطلب أمامك يعني ليلة القدر فاعتكف العشر الآخر » وعن هذا ذهب الأكثر إلى أنها في العشر الآخر من رمضان . ففهم من قال : في ليلة إحدى وعشرين . ومنهم من قال : في ليلة سبع وعشرين وقيل : غير ذلك . وورد في الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام قال « التمسوها في العشر الأواخر . واتمسوها في كل وتر » وعن أبي حنيفة : أنها في رمضان فلا يدرى أية ليلة هي . وقد تقدم وقد تأخر ، وعندهما كذلك إلا

(باب الاعتكاف)

وجه تقديم الصوم على الاعتكاف وجه تقديم الوضوء على الصلاة ، وبين صفته قبل بيان تفسيره لأنها أهم من حيث علم الفقه . فإن قيل : المواظبة ثابتة من غير ترك . قالت عائشة رضي الله عنها « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعتكف في العشر الأخير من رمضان حين قدم المدينة إلى أن توفاه الله » . أجيب : بأنه عليه الصلاة والسلام لم ينكر على من تركه ، ولو كان واجبا لأنكر . فكانت المواظبة بلا ترك معارضا بترك الإنكار ،

(باب الاعتكاف)

(قوله أجيب بأنه صلى الله عليه وسلم لم ينكر على من تركه الخ) أقول : فإن قيل ينتقض تعريف السنة به إذ الترك أحياناً مأخوذ فيه : قلنا : لما لم ينكر على التارك كان في حكم التارك ، إذ الترك كان لتعليم الجواز وعدم الإنكار على التارك يفيد تعليم الجواز فيكون المراد مع الترك أحياناً حقيقة أو حكماً غلباً

العشر الأواخر من رمضان والمواظبة دليل السنة (وهو البت في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف) أما البت فركنه لأنه ينبغي عنه فكان وجوده به ، والصوم من شرطه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله . والنية شرط في سائر العبادات . هو يقول : إن الصوم عبادة وهو أصل بنفسه فلا يكون شرطاً لغيره . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « لا اعتكاف إلا بالصوم » والقياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول .

أنها معينة لا تتقدم ولا تأخر . هكذا النقل عنهم في المنظومة والشرح . وفي فتاوى قاضيخان قال : وفي المشهور عنه أنها تلور في السنة تكون في رمضان وتكون في غيره فجعل ذلك رواية . وثمرة الاختلاف تظهر فيمن قال : أنت حر أو أنت طالق ليلة القدر . فإن قال : قبل دخول رمضان عتق وطلقت إذا انسلخ . وإن قال بعد ليلة منه فصاعدا لم يعتق حتى ينسلخ رمضان العام القابل عنه . وعندهما إذا جاء مثل تلك الليلة من رمضان الآتي وليس ذكر هذه المسألة لازماً من التقرير . وإنما ذكرناها لأنها مما أغفلها المصنف رحمه الله . ولا ينبغي إغفالها من مثل هذا الكتاب لشهرتها فأوردناها على وجه الاختصار تنمياً لأمر الكتاب . وفيها أقوال آخر : قبل هي أول ليلة من رمضان . وقال الحسن رحمه الله : ليلة سبعة عشر . وقيل تسعة عشر . وعن زيد بن ثابت ليلة أربع وعشرين . وقال عكرمة : ليلة خمس وعشرين . وأجاب أبو حنيفة رحمه الله عن الأدلة المفيدة لكونها في العشر الأواخر : بأن المراد في ذلك رمضان الذي كان عليه الصلاة والسلام التمسها فيه . والسيقات تدل عليه لمن تأمل طرق الأحاديث وألفاظها كقوله « إن الذي تطلب أمامك » وإنما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة ، وغير ذلك مما يطلع عليه الاستقراء . ومن علاماتها أنها بلجة ساكنة ، لا حارة ولا قارة ، تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كأنها طست . كذا قالوا . وإنما أخفيت ليجهد في طلبها فينال بذلك أجر المجتهدين في العبادة . كما أخفى الله سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة ، والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وهو البت في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف) هذا مفهومه عندنا ، وفيه معنى الثقة إذ هو لغة مطلق الإقامة في أي مكان على أي غرض كان . قال تعالى - ما هذه الغائبات التي أنتم لها عاكفون - . ثم بين أن ركنه البت بشرط الصوم والنية . وكذا المسجد من الشروط أي كونه فيه . وهذا التعريف على رواية اشتراط الصوم له مطلقاً لا على اشتراطه للواجب منه فقط . مع أن ظاهر الرواية أنه ليس بشرط لانفعل منه . وعلى هذا أيضاً إطلاق قوله : والصوم من شرطه عندنا خلافا للشافعي . وإنما هو على تلك الرواية وهي رواية الحسن . وليس هو على ما ينبغي لأنه إذا ادعى انتهاض دليله على الشافعي لزمه ترجيح هذه على ظاهر الرواية وليس كذلك (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام الخ) روى الدارقطني والبيهقي عن سويد ابن عبد العزيز عن سفيان بن الحسين عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا اعتكاف إلا بصوم » قال البيهقي : هذا وهم من سفيان بن حسين ، أو من سويد . وضعف

وتفسيره لغة الاحتباس . لأنه من العكوف وهو الحبس . ومنه قوله تعالى - والمسلم مكمواً - وأما تفسيره شريعة فما ذكره أنه البت في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف . وهو مركب من ركنه وهو البت لأنه ينبغي عنه لغة كما ذكرنا ، وبعض شرائطه وهو الصوم والنية . أما النية فهي شرط في جميع العبادات ، وأما الصوم فهو شرط عندنا . خلافاً للشافعي . هو يقول : الصوم عبادة وهو أصل بنفسه ، وهو ظاهر وكل ما كان كذلك لا يكون شرطاً لغيره وإلا لا يكون أصلاً بنفسه ، فما فرضناه أصلاً لا يكون أصلاً . هذا خلف باطل . (ولنا قوله صلى الله عليه وسلم « لا اعتكاف إلا بالصوم ») روته عائشة رضي الله عنها (والقياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول) وفيه بحث من وجهين :

ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة، ولصحة التطوع فيها روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى

سويدا . لكن قال في الإكمال : قال علي بن حجر : سألت هشبا عنه فأنشأ عليه خيرا ، فقد اختلف فيه . وأخرج أبو داود عن عبد الرحمن بن إسحاق عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت « السنة على المعتكف أن لا يعود مريضا ، ولا يشهد جنازة ، ولا يسأ امرأة ولا يباشرها ، ولا يخرج لحاجة إلا لما لابد منه ، ولا اعتكاف إلا بصوم ، ولا اعتكاف إلا في مسجد جامع » قال أبو داود : غير عبد الرحمن بن إسحاق لا يقول فيه قالت : السنة . وعبد الرحمن بن إسحاق وإن تكلم فيه بعضهم فقد أخرج له مسلم ، ووثقه ابن معين ، وأثنى عليه غيره . وأخرج أبو داود والسنائي عن عبد الله بن بديل عن عمرو بن دينار عن ابن عمر « أن عمر رضي الله عنه جعل عليه أن يعتكف في الجاهلية ليلة أو يوماً عند الكعبة فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : اعتكف وصم » وفي لفظ للسنائي « فأمره أن يعتكف ويصوم » قال الدارقطني : تفرد به عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي عن عمرو ، وهو ضعيف الحديث . والفتاوى من أصحاب عمرو لم يذكرها الصوم منهم ابن جريج ، وابن عيينة ، وحماد بن سلمة . وحماد بن زيد وغيرهم . والحديث في الصحيحين ليس فيه ذكر الصوم . بل « إنى نذرت في الجاهلية أن أعتكف في المسجد الحرام ليلة فقال عليه الصلاة والسلام : أوف بنترك » وفيها أيضا عن عمر رضي الله عنه « أنه جعل على نفسه أن يعتكف يوما فقال : أوف بنترك » والجمع بينهما أن المراد الليلة مع يومها أو اليوم مع ليلته ، وغاية ما فيه أنه سكت عن ذكر الصوم في هذه الرواية . وقد رويت برواية الثقة وتأيدت بمؤيد فيجب قبولها فانظر ابن بديل قال فيه ابن معين : صالح . وذكره ابن حبان في الفتاوى . والمؤيد ما تقدم من حديث عائشة رضي الله عنها الصحيح السند ، فإن رفعه زيادة ثقة . وما أخرجه البيهقي عن أسيد عن عاصم : حدثنا الحسين بن حفص عن سفيان عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم أنهما قالا : المعتكف يصوم » فقول ابن عمر رضي الله عنه بلزومه مع أنه راوى واقعة أبيه يقوي ظن صحة تلك الزيادة في حديث أبيه . وما رواه الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه » وصححه لم يتم له ذلك ، ففيه عبد الله بن محمد الرمل وهو مجهول ، ومع جهالة لم يرفعه غيره ، بل يقفونه على ابن عباس رضي الله عنهما . ويؤيد الوقف ما ذكره البيهقي بعد ذكره تفرد الرمل حيث قال : وقد

أحدهما أن الله تعالى شرع الاعتكاف مطلقا بقوله تعالى - ولا تباشرهن - وأنهم عاكفون في المساجد - فاشترط الصوم زيادة عليه بخبر الواحد وهو نسخ لا يجوز . والثاني : أن الاعتكاف يتحقق في الليل والصوم فيها غير مشروع ، وفي ذلك تحقق الشروط بدون الشرط وهو باطل ، فدل على أنه ليس بشرط . وأوجب عن الأول : بأن الإمساك عن الجماع ثبت شرطا لصحة الاعتكاف بهذا النص القطعي وهو أحد ركني الصوم فألحق به الركن الآخر وهو الإمساك عن شهوة البطن بالدلالة لاستوائهما في الحظر والإباحة ، كما ألحق الجماع بالأكل والشرب ناسيا في حق بقاء الصوم بالدلالة لهذا المعنى . ثم لما ثبت وجوب الإمساك على المعتكف عن الشهوتين لله تعالى كان صوما . وعن الثاني : بأن الشروط إنما تثبت بحسب الإمكان ، فإن من عليها صوم شهر متتابع لم يقطع التتابع بعذر الحيض ، والصوم في الليل غير ممكن . وقوله (ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة)

(قوله وأوجب عن الأول بأن الإمساك الخ) أقول : لم يصح ما ذكره لكان الإمساك من شهوة البطن في الليل شرطا للاعتكاف كالإمساك عن شهوة الفرج فيه ، وكان الصوم شرطا لصحة الإحرام لما ذكره إذ لا وثق فيه بالنس فظلم

لظاهر ما روينا . وعلى هذه الرواية لا يكون أقل من يوم .

رواه أبو بكر الحميدى عن عبد العزيز بن محمد عن أبي سهيل بن مالك قال : اجتمعت أنا وابن شهاب عند عمر بن عبد العزيز وكان على أمراته اعتكاف نذر في المسجد الحرام فقال ابن شهاب : لا يكون اعتكاف إلا بسموم . فقال عمر بن عبد العزيز : أمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال لا . قال : فمن أبي بكر ؟ قال لا . قال : فمن عمر ؟ قال لا . قال أبو سهيل : فانتصرفت فوجدت طاوسا وعطاء . فأسألها عن ذلك . فقال طاوس : كان ابن عباس رضى الله عنهما لا يرى على المعتكف صياما إلا أن ينعله على نفسه . وقال عطاء : ذلك رأى صحيح اه . فلو كان ابن عباس رضى الله عنهما يرفعه لم يقصره طاوس عليه إذ لم يكن يخف عليه خصر صا في مثل هذه التهمة . وقول عطاء بخضوره ذلك رأى صحيح فمن ذلك . اعترف البيهقي بأن رفعه وهم ثم لم يسلم الموقف عن المعارض . إذ قد ذكرنا رواية البيهقي عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما أنهما قالوا : المعتكف يصوم . فتعارض عن عباس . وقال عبد الرزاق : أخبرنا الثوري عن ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : من اعتكف فعليه الصوم . ودفع المعارض عنه بأن يجعل مرجع الضمير في قوله « إلا أن ينعله الاعتكاف » فيكون دليل اشتراط الصوم في الاعتكاف المنذور دون النفل . ويخص حديث عبد الرزاق عنه به . وكذا حديث عمر إنما هو دليل على اشتراطه في المنذور والمعم لا اشتراطه حديث عائشة المتقدم المرفوع . وما أخرج عبد الرزاق عنها موقونا قالت : من اعتكف فعليه الصوم . وأخرج أيضا عن الزهري وعروة قالوا : لا اعتكاف إلا بالصوم . وفي موطأ مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد ونافع مولى ابن عمر رضى الله عنهما قالوا : لا اعتكاف إلا بالصوم لقوله تعالى « ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد » فذكر الله تعالى الاعتكاف مع الصيام . قال يحيى : قال مالك : والأمر على ذلك عندنا أنه لا اعتكاف إلا بصيام . وكذا حديث عائشة المتقدم أولا من رواية سويد . فهذه كلها تؤيد إطلاق الاشتراط . وهو رواية الحسن . وفي رواية الأصول وهو قول محمد أقل الاعتكاف النفل ساعة فيكون من غير صوم . وجعل رواية عدم اشتراطه في النفل ظاهرا لرواية جماعة . ولا يخضرنى متمسك لذلك في السنة سوى حديث القباب المتقدم أول الباب في الرواية الثالثة « حتى اعتكف العشر الأول من شوال » فإنه ظاهر في اعتكاف يوم الفطر ولا صوم فيه . وفرعوا على هذه الرواية أنه إذا شرع ساعة ثم تركه لا يكون إبطالا للاعتكاف بل لإنهاء له فلا يلزمه القضاء . وعلى رواية الحسن يلزمه . وحقق بعضهم أن لزوم القضاء على رواية الحسن إنما هو لزوم القضاء في شرطه الصوم لأن يكون الاعتكاف التطوع لا زما في نفسه . وأنه يجوز ليلا فقط . وعلى تلك الرواية لا يجوز إلا أن يكون الليل تبعا للنهار فيجوز حينئذ . واعلم أن المنقول من مستند إثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الأصل : إذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له إذا خرج وفيه نظر . إذ لا يمتنع عند العقل القول بصحته ساعة مع اشتراط الصوم له وإن كان الصوم لا يكون أقل من يوم . وحاصله أن من أراد أن يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه . ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطة . ومن ادعاه فهو بلا دليل . فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب . إذ الاعتكاف لم يقدر شرعا بكيفية لا يصح دونها كالصوم . بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة إلى

أبي ليس فيه اختلاف الروايات . فقناع في جميع الروايات . وقوله (وعلى هذه الرواية لا يكون أقل من يوم) يشير إلى أنه لو صام رجل تطوعا ثم قال قبل انقضاء النهار : على اعتكاف هذا اليوم . لا يكون عليه شيء لأن صومه

وفي رواية الأهل ، وهو قول محمد رحمه الله تعالى أنه ساعة فيكون من غير صوم . لأن مبنى النفل على المساهلة : ألا ترى أنه يقعد في صلاة النفل مع القدرة على القيام . ولو شرع فيه ثم قطع ليلزمه القضاء في رواية الأصل لأنه غير مقدر فلم يكن القطع إبطالا . وفي رواية الحسن : يلزمه لأنه مقدر باليوم كالصوم ، ثم الاعتكاف لا يصح إلا في مسجد الجماعة لقول حذيفة رضي الله عنه « لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة » وعن أبي حنيفة رحمه الله : أنه لا يصح إلا في مسجد يصلي فيه

الجزء الآخر ولم يستأنم تقدير شرطه تقديره لما قلنا . وقول من حقق الوجه إنما ذلك لزوم القضاء في شرطه بعيد عن التحقيق بحسب ظاهره . فإن إفساد الاعتكاف لا يستأنم لإفساد الصوم ليلزم قضاءه لجواز كونه بما لا يفسد الصوم كالخروج من المسجد . وغاية ما يصحح بأن يراد أنه لما فسد وجب قضاءه فيجب لذلك استئناف صوم آخر ضرورة اشتراط الصوم له ، وهذا لا يقتضي أن لزوم القضاء لزومه في الصوم بل بالعكس ، فلا يلزم القضاء إلا في مندور أفسده قبل إتمامه ، ومقتضى النظر أنه لو شرع في المسنون أعنى العشر الأخير بنيت ثم أفسده أن يجب قضاءه تخريجا على قول أبي يوسف في الشروع في نفل الصلاة ناويا أربعة أرباعا على قولهما . ومن التفريعات أنه لو أصبح صائما متطوعا أو غير ناو للصوم ثم قال : الله على أن أعتكف هذا اليوم لا يصح . وإن كان في وقت يصبح منه نية الصوم لعدم استيعاب النهار ، وعند أبي يوسف رحمه الله : أقله أكثر النهار فإن كان قاله قبل نصف النهار لزمه فإن لم يعتكفه قضاء . وهذا أوجه فيجب التعويل عليه والمصير إليه لما ذكرنا بقليل . تأمل قوله وفي رواية الأصل (الخ) ذكر وجهه من المعنى وذكرنا آنفا وجهه من السنة . وحمل صاحب التنقيح إياه على أنه اعتكف من ثانی القطر دعوى بلا دليل ، وما تمسك به من أنه جاء مصرحا في حديث « فلما أفطر اعتكف » عليه لاله . لأن مدخول لما ملزوم لما بعده فاقضى أنه حين أفطر اعتكف بلا تراخ (قوله لقول حذيفة رضي الله عنه الخ) أسند الطبراني عن إبراهيم النخعي أن حذيفة قال لابن مسعود : ألا تعجب من قوم بين دارك ودار أبي موسى يزعمون أنهم عكوف ؟ قال : فاعلمهم أصابوا وأخطأت ، أو حفظوا وأنسيت . قال : أما أنا فقد علمت أنه لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة . وأخرج البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : إن أبغض الأمر إلى الله تعالى البدع ، وإن من البدع الاعتكاف في المساجد التي في الدور . وروى ابن أبي شبة وعبد الرزاق في مصنفهما : أخبرنا مغيان الثوري أن خبرني جابر عن سعيد بن عبيد عن أبي عبد الرحمن السلمي عن علي قال : « لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة » . وتقدم مرفوعا في رواية عائشة رضي الله عنها (قوله وعن أبي حنيفة رحمه الله : أنه لا يجوز إلا في مسجد يصلي فيه

انقصد تطوعا فتعذر جعله واجبا بنذر الاعتكاف . وقوله (وفي رواية الأصل) قالوا : هي ظاهر الرواية عن علمائنا الثلاثة . وقوله (لأنه غير مقدر فلم يكن القطع إبطالا) يفهم منه الفرق بين من شرع في الاعتكاف والصوم والصلاة متطوعا حيث لم يجب عليه شيء في الأول لكونه غير مقدر ، ووجب عليه في الآخرين ، لأن الصوم مقدر بيوم . والصلاة بركعتين . وقوله (ثم الاعتكاف لا يصح إلا في مسجد الجماعة) هذا أيضا من شروط جوازه . ومسجد الجماعة هو الذي يكون له إمام ومؤذن أدبت فيه الصلوات الخمس أولا (لقول حذيفة) بن الإيمان (لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة . و) روى الحسن (عن أبي حنيفة أنه لا يصح إلا في مسجد يصلي فيه

(قال المصنف : وفي رواية الأصل وهو قول محمد أنه ساعة فيكون من غير صوم) أقول : فيه بحث ، إذ لا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من شرطه

الصلوات الخمس . لأنه عبادة انتظار الصلاة فيختص بمكان تؤدي فيه . أما المرأة فتعتكف في مسجد بيتها لأنه غير الموضع لمصلاتها فيحتاج انتظارها فيه ^١ (ولا يخرج من المسجد إلا لحاجة الإنسان أو الجمعة) أما الحاجة فلحديث عائشة رضي الله عنها « كان النبي عليه الصلاة والسلام لا يخرج من معتكفه إلا لحاجة الإنسان » ولأنه معلوم وقوعها . ولابد من الخروج في تقضيها فيصير الخروج لها مستثنى . ولا يمكث بعد فراغه من الطهور لأن مائت بالضرورة يتقصر بقدرها . وأما الجمعة فلأنها من أهم حوائجها وهي معلوم وقوعها . وقال الشافعي رحمه الله : الخروج إليها مفسد لأنه يمكنه الاعتكاف في الجامع ، ونحن نقول : الاعتكاف في كل مسجد مشروع .

الصلوات الخمس) قيل : أراد به غير الجامع ، أما الجامع فيجوز وإن لم يصل فيه الخمس ، وعن أبي يوسف : أن الاعتكاف الواجب لا يجوز في غير مسجد الجماعة والثقل يجوز . وروى الحسن عن أبي حنيفة : أن كل مسجد له إمام ومؤذن معلوم وتصل فيه الخمس بالجماعة . ومحمده بعض المشايخ قال لقوله عليه الصلاة والسلام « لا اعتكاف إلا في مسجد له إمام وإقامة » ومعنى هذا ما رواه في الممارسة لابن الجوزي عن حديثه أنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « كل مسجد له إمام ومؤذن فالاعتكاف فيه يصح » ثم أفضل الاعتكاف في المسجد الحرام ، ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم مسجد الأقصى . ثم الجامع . قيل : إذا كان يصلي فيه الخمس بجماعة ، فإن لم يكن في مسجده أفضل لثلاث يحتاج إلى الخروج ، ثم كل ما كان أهله أكثر (قوله أما المرأة فتعتكف في مسجد بيتها) أي الأفضل ذلك . ولو اعتكفت في الجامع أو في مسجد بيتها وهو أفضل من الجامع في حقها جاز . وهو مكروه ذكر الكراهة قاضيهان . ولا يجوز أن يخرج من بيتها ولا إلى نفس البيت من مسجد بيتها إذا اعتكفت واجبا أو نفلا على رواية الحسن . ولا تعتكف إلا بإذن زوجها . فلن لم يأذن كان له أن يأتيها . وإذا أذن لم يكن له أن يأتيها ولا يمنعها . وفي الأمة يملك ذلك بعد الإذن مع الكراهة المؤتممة . قال محمد : أساء وأثم (قوله فلحديث عائشة رضي الله عنها) روى الستة في كتبهم عن عائشة رضي الله عنها قالت « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف يبنى إلى رأسه فأرجله ، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان » وتقدم في حديث عائشة رضي الله عنها أيضا (قوله الاعتكاف في كل مسجد مشروع) هذا على وجه الإلزام على عمومها ، فإن الشافعي يميزه في كل مسجد . وأما على رأينا فلا إذ لا يجوز إلا في مسجد يصلي فيه الخمس بجماعة

الصلوات الخمس) لما ذكر في الكتاب . وقال الإمام الأسيدي في شرح الطحاوي : أفضل الاعتكاف أن يكون في المسجد الحرام . ثم في مسجد المدينة ، وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم في مسجد بيت المقدس : ثم في المساجد العظام التي كثر أمائها . وقوله (أما المرأة فتعتكف في مسجد بيتها) هذا عندنا . وقال الشافعي رحمه الله : لا اعتكاف للرجال والنساء إلا في مسجد جماعة ، لأن المقصود من الاعتكاف تعظيم البقعة فيختص ببقعة معظمة شرعا وهو لا يوجد في مساجد البيوت . ولنا أن موضع الاعتكاف في حقها الموضح الذي تكون صلاتها فيه أفضل كما في حق الرجل ، وصلاتها في مسجد بيتها أفضل . فكان موضع الاعتكاف مسجد بيتها . قال : (ولا يخرج من المسجد إلا لحاجة الإنسان أو الجمعة) كلامه واضح إلى قوله لأنه يمكنه الاعتكاف في الجامع (فإنه إن كان اعتكافه دون سبعة أيام اعتكف في أي مسجد شاء ، وإن كان سبعة أيام فصاعدا اعتكف

(١) هنا زيادة في بعض النسخ التي بأيدينا ونعما : ولو لم يكن لها في البيت مسجد يجعل موقعا فيه فتعتكف فيه أدركه مصححه .

وإذا صبح الشروع فالضرورة المطلقة في الخروج . ويخرج حين تزول الشمس لأن الخطأ يتوجه بعده ، وإن كان منزله بعيدا عنه يخرج في وقت يمكنه إدراكها ويصلي فيها أربعاً ، وفي رواية ستاً ، الأربع ستة . والركعتان تحية المسجد . وبعدها أربعاً أو ستاً على حسب الاختلاف في سنة الجمعة ، وسنّها توابع لها فألحقت بها ، ولو أقام في مسجد الجامع أكثر من ذلك لا يفسد اعتكافه لأنه موضع اعتكاف إلا أنه لا يستحب لأنه أنزّم أداءه في مسجد واحد فلا يتم في مسجدين من غير ضرورة (ولو خرج من المسجد ساعة يغير عذر فسد اعتكافه) عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لوجود المنافي وهو اتقياس . وقالوا : لا يفسد حتى يكون أكثر من نصف يوم

أودونها إذا كان جامعا فلا يكون التمسك على العدم بقونه تعالى . ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد . كما فعله الشارحون صحيحا على المذهب . والحاصل أن الاعتكاف في غير الجامع جائز في الجملة بالاتفاق أو إلزاما بالدليل . فإذا صبح فبعد ذلك الضرورة المطلقة للخروج مع بقاء الاعتكاف وهي هنا متحققة نظرا إلى الأمر بالجمعة (قوله ويصلي قبلها أربعاً) ينبغي جعل هذه الجملة عطفا على إدراكها من باب « صافات ويقبضن » وقال في الإصباح وجعل الليل سكنا بمعنى قابضات وجاعل . فينحل إلى أن يخرج في وقت بحيث يمكنه إدراكها وصلاة أربع أو ست قبلها يحكم في ذلك رأيه . وهذا يستلزم أن يجتهد في خروجه على إدراك السماع للخطبة لأن السنة إنما تصلى قبل خروج الخطيب (قوله والركعتان تحية المسجد) صرسوا بأنه إذا شرع في القرية حين دخل المسجد أجزأه عن تحية المسجد ، لأن التحية تحصيل بذلك فلا حاجة إلى غيرها في تحققها وكذا السنة ، فهذه الرواية وهي رواية الحسن إما ضعيفة أو مبنية على أن كون الوقت مما يسع فيه السنة وأداء الفرض بعد قطع المسافة مما يعرف تخميناً لا قطعاً ، فقد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه أن يبداً بالسنة فيبدأ بالتحية فينبغي أن يتحرى على هذا التقدير ، لأنه قلما يصدق الحزر (قوله وبعدها أربعاً أو ستاً على حسب الاختلاف) منهم من جعل قول أبي حنيفة رضي الله عنه أن السنة بعدها أربع ، وقولهما ست ، ومنهم من اقتصر في الست على أنه قول أبي يوسف رحمه الله ، وقدمنا الوجه في باب صلاة الجمعة للفرقيين (قوله وسنّها توابع لها) يعني فتمتتحق الحاجة لما كما تحققت لنفس الجمعة فلا يكون بصلاتها في الجامع مخالفاً لما هو الأولى ، وهو أن لا يقعد في الجامع إلا قدر الحاجة التي جازت خروجه ، وإلا فلو استمره فيه بغير حاجة لم يبطل اعتكافه لأن خروجه كان لمحوّز فلم يبطله . ومقامه بعد الحاجة في محل الاعتكاف فلا يبطل إلا أن الأولى أن يتم في مكان الشروع لأن إتمام هذه العبادة في محل الشروع وهي عبادة تطول أجزأ على النفس منه في محال مختلفة ، فإن في هذا ترويحاً لها من كد التقيد بالعبادة في مكان واحد ، ولأن الظاهر أنه إذا شرع في عبادة في مكان تقيد به حتى يتمها فيكون كالإخلاف بعد الالتزام (قوله ولو خرج من المسجد ساعة من ليل أو نهار) وتقييده في الكتاب الفساد بما إذا كان الخروج

في مسجد الجامع ، فلم تتحقق الضرورة المطلقة للخروج . ولنا أن الدليل قد دل على أن الاعتكاف في كل مسجد مشروع ، وإذا صبح الشروع صحت الضرورة المطلقة للخروج إليها لأن تركها صيانة للاعتكاف لا يجوز لكونه دونها في الوجوب لكونها واجبة بإيجاب الله تعالى وهو واجب بإيجاب العبد وليس العبد إسقاطاً ما وجب بإيجاب الله بإيجابه . وقوله (فلا يتم في مسجدين من غير ضرورة) قيد بذلك لأنه إذا كان ثمة ضرورة مثل أن يعتكف في مسجد فينبغي له الخروج إلى مسجد آخر ، لأنه مضطر إلى الخروج فكان عفواً . وقوله (وهو القياس) لأن ركن الاعتكاف هو البث في المسجد والخروج مفوّت له . فكان القليل والكثير سواء كالأكل

وهو الاستحسان لأن في القليل ضرورة . قال (وأما الأكل والشرب والنوم يكون في معتكفه)

بغير عذر يفيد أنه إذا كان لعذر لا يفسد ، وعليه مثني بعضهم فيما إذا خرج لانهدم المسجد إلى مسجد آخر . أو أخرجه سلطان . أو خاف على متاعه فخرج ، وحكم بالفساد إذا خرج لجنائز وإن تعينت عليه . أو لنفير عام أو لأداء شهادة . والذي في فتاوى قاضيهان والخلاصة : أن الخروج عامدا أو ناسيا أو مكرها بأن أخرجه السلطان أو الغريم . أو خرج لبول فحسبه الغريم ساعة . أو خرج لعذر المرض فسد اعتكافه عند أبي حنيفة رحمه الله . وعلل قاضيهان في الخروج لا يرض بأنه لا يغيب وقوعه فلم يصر مستثنى عن الإيجاب . فأفاد هذا التعليل الفساد في الكل . وعن هذا فسد إذا عاد مريضا أو شهد جنازة ، وتقدم في حديث عائشة النهي عنه مطلقا . فأفاد أنه لو تعين عليه صلاة الجنائز أيضا يفسد إلا أنه لا يأنم به كالخروج للمرض . بل يجب عليه الخروج كما في الجمعة إلا أنه يفسد لأنه لم يصر مستثنى حيث لم يغلب وقوع تعين صلاة الجنائز على واحد معتكف بخلاف الجمعة . فإنه معلوم وقوعها فكانت مستثناة . وعلى هذا إذا خرج لإنقاذ غريق أو حريق أو وجهاد عمّ نفيه يفسد ولا يأنم . وهذا المعنى يفيد أيضا أنه إذا انهدم المسجد فخرج إلى آخر يفسد لأنه ليس غالب الوقوع . وصر على فساد بذلك قاضيهان وغيره . ونفرد أهله وانقطاع الجماعة منه مثل ذلك . ونص الحاكم أبو الفضل فقال في الكافي : وأما في قول أبي حنيفة فاعتكافه فسد إذا خرج ساعة لغير غائب أو بول أو جمعة فالظاهر أن العذر الذي لا يغيب مسقط للإثم لا للبطان وإلا نكان النسيان أولى بعدم الإفساد لأنه عذر ثبت شرعا اعتبار الصحة معه في بعض الأحكام ، ولا بأس أن يخرج رأسه من المسجد إلى بعض أهله ليفسده أو يرسله كما تقدم من فعله عليه الصلاة والسلام . وإن غسله في المسجد في إناة بحيث لا يلوث المسجد لا بأس به . وصعود المذبة إن كان بابها من خارج المسجد لا يفسد في ظاهر الرواية . وقال بعضهم : هذا في حق المؤذن لأن خروجه للأذان معام ف يكون مستثنى . أما غيره فيفسد اعتكافه . وصح قاضيهان أنه قول الكل في حق الكل . ولا شك أن ذلك القول أقبس بمذهب الإمام . وفي شرح الصوم للفقهاء أبي الليث : المعتكف يخرج لأداء الشهادة ، وتأويله أنه إذا لم يكن شاهد آخر فينوي حقه . ولو أحرم المعتكف بجمع لزمه إذ لا ينافيه . ولا يجوز له الخروج إلا إذا خاف فوت الحج فيخرج حينئذ ويستقبل الاعتكاف ، ولو احتمل لا يفسد اعتكافه ، فإن أمكنه أن يغتسل في المسجد من غير تلويث فعل ، وإلا خرج فاغتسل ثم يعود (قوله وهو الاستحسان) يقتضي ترجيحه لأنه ليس من المواضع الملعونة التي رجح فيها القياس على الاستحسان . ثم هو من قبيل الاستحسان بالضرورة كما ذكره المصنف . واستنباط من عدم أمره إذا خرج إلى الفائط أن يسرع المشي . بل يمشي على التؤدة وبقدر البطء تتخلل السككات بين الحركات على ما عرف في فن الطبيعة . وبذلك يثبت قدر من الخروج في غير محل الحاجة . فعلم أن القليل عفو فجعلنا الفاصل بينه وبين الكثير أقل من أكثر اليوم أو الليلة لأن مقابل الأكثر يكون قليلا بالنسبة إليه . وأنا لا أشك أن من خرج من المسجد إلى السوق لأعب واللهو أو القمار من بعد الفجر إلى ما قبل نصف النهار كما هو قولهما ، ثم قال « يارسول الله أنا معتكف . قال : ما أبعدك عن العاكفين » ولا يتم معنى هذا الاستحسان فإن الضرورة التي ينط

في الصوم ، والحديث في الطهارة ، وقوله (لأن في القليل ضرورة) بيانه أن المعتكف إذا خرج لحاجة الإنسان لا يؤمر بأن يسرع في المشي . وله أن يمشي على التؤدة فكان القليل عفوا والكثير ليس بعفو . فجعلنا الحد الفاصل بينهما الأكثر من نصف يوم اعتبارا بنية الصوم في رمضان . إذا وجدت في أكثر اليوم جعلت كأنها

لأن النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن له مأوى إلا المسجد، ولأنه يمكن قضاء هذه الحاجة في المسجد فلا ضرورة إلى الخروج (ولا بأس بأن يبيع ويتنازع في المسجد من غير أن يخضر السلعة) لأنه قد يحتاج إلى ذلك بأن لا يجد من يقوم بحاجة إلا أنهم قالوا: يكره إحضار السلعة للبيع والشراء، لأن المسجد محرم عن حقوق العباد، وفيه شغله بها. ويكره لغير المعتكف البيع والشراء فيه لقوله عليه الصلاة والسلام «جنبوا مساجدكم صبيانكم» إلى أن قال «وبيعكم وشراءكم» قال (ولا يتكلم إلا بخير

بها التخفيف هي الضرورة اللازمة أو الغالبة الوقوع. ومجرد عروض ما هو ملجئ ليس بذلك. ألا يرى أن من عرض له في الصلاة مدافعة الأخبثين على وجه عاجز عن دفعه حتى خرج منه لا يقال ببقاء صلاته كما يحكم به مع السلس مع تحقق الضرورة والإلحاح وسمى ذلك معنورا دون هذا مع أنها يخبر أنه لغیر ضرورة أصلا، إذ المسألة هي أن خروجه أقل من نصف يوم لا ينسد مطلقا سواء كان الحاجة أو لا بل للعاب. وأما عدم المطالبة بالإسراع فليس لإطلاق الخروج اليسير بل لأن الله تعالى يجب الأناة والرفق في كل شيء حتى طلبه في المشي إلى الصلاة. وإن كان ذلك يفوت بعضها معه بالجماعة، وكره الإسراع ونهى عنه وإن كان محصلا لها كلها في الجماعة تحصيلًا لفضيلة الخشوع إذ هو يذهب بالسرعة والعاكف أحوج إلينا في عموم أحواله لأنه سلم نفسه لله تعالى متقيدا بمقام العبودية من الذكر والصلاة والانتظار للصلاة. فهو في حال المشي المطلق له داخل في العبادة التي هي الانتظار. والمتنظر للصلاة في الصلاة حكما فكان محتاجا إلى تحصيل الخشوع في حال الخروج، فكانت تلك السكبات كذلك. وهي معدودة من نفس الاعتكاف لامن الخروج، ولو سلم أن القائل غير مفسد لم يلزم تقديره بما هو قليل بالنسبة إلى مقابله من بقية تمام يوم أو ليلة. بل بما يعد كثيرا في نظر العقلاء الذين فهموا معنى العكوف. وأن الخروج يتنافى (قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن له مأوى إلا المسجد) أي حاجته الأصلية من الأكل ونحوه. أما إذا باع أو اشترى فغير ذلك كالتجارة أو استكثار الأمتعة فلا يجوز لأن إباحته في المسجد للضرورة فلا يجاوز مواضعها (قوله لأن المسجد محرم عن حقوق العباد) فإنه أخلص لله سبحانه، وفي إحضار السلعة شغله بها من غير ضرورة (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم «جنبوا مساجدكم صبيانكم») روى ابن ماجه في سننه عن مكحول عن واثلة بن الأسقع «أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم. وشراءكم وبيعكم وخصوماتكم. ورفع أصواتكم، وإقامة حلودكم، وسل سبوفكم، واتخلوا على أبوابها المطاهر. وجرهوا في الجمع» اه. قال الترمذي في كتابه بعد روايته: حديث «لا تظهر الشاة بأخيك فيعافيه الله وبينليك» عن مكحول عن واثلة هذا حديث حسن، وقد سمع مكحول من واثلة وأنس. وأبي هند الداربي

وجدت في جميع اليوم. لأن القليل تابع للأكثر. وقوله (لم يكن له مأوى إلا المسجد) يعني في غالب أحواله، ويلزم من ذلك أن يكون أكله فيه حيتن. وقوله (ولا بأس بأن يبيع ويتنازع) يعني ما كان من حوائج الأصلية. وأما ما كان للتجارة فهو مكروه: ألا ترى إلى قوله (ويكره لغير المعتكف البيع والشراء فيه) فإذا كان لغير المعتكف مكروها فما ظنك بالمعتكف، وقوله (ولا يتكلم إلا بخير) يعني أن التكلم بالشر في المعتكف أشد حرمة منه في غيره. فكان من قبيل قوله تعالى - فلا تظلموا في أنفسكم - فإن الظلم وإن كان حراما مطلقا لكنه قيده

(قال المصنف: وفيه شبه بها) أنزل: أي من غير ضرورة (قال المصنف: إلى أن قال: وبيعكم وشراءكم) أنزل: فمثل كيف عسر

ويكره له الصمت) لأن صوم الصمت ليس بقربة شريعتنا لكنه يتجنب ما يكون مأثماً . (ويحرم على المعتكف الوطء)

ذكره في الزهد . ورواه عبد الرزاق : حدثنا محمد بن مسلم عن عبد ربه بن عبد الله عن مكحول عن معاذ بن جبل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره . وروى أصحاب السنن الأربعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الشراء والبيع في المسجد . وأن ينشد فيه ضالة . أو ينشد فيه شعر . ونهى عن التحلق قبل الصلاة يوم الجمعة » قال الترمذي : حديث حسن . والنسائي رواه في اليوم والليلة بتمامه . وفي السنن اختصره لم يذكر فيه البيع والشراء . وروى الترمذي في كتابه والنسائي في اليوم والليلة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : من رأى تمود يبيع أو يتناح في المسجد فقولوا : لا ربح الله نجاتك . ومن رأى تمود ينشد ضالة في المسجد فقولوا لا رد الله عليك » قال الترمذي حديث حسن غريب . ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وصححه . وروى ابن ماجه في سننه عنه عليه الصلاة والسلام « خصال لا ينبغي في المسجد : لا يتخذ طريقاً ، ولا يشترقه سلاح . ولا ينفس فيه بقوس . ولا ينثر فيه نبل . ولا يمر فيه بلحم فيء . ولا يضرب فيه حد . ولا يتخذ سوقاً » وأعلّ يزيد بن جبير . وقد قلدنا للمسجد أحكاماً في كتاب الصلاة ننظر هناك (قوله ويكره له الصمت) أي الصمت بالكلية تعبدية فإنه ليس في شريعتنا . وعن علي رضي الله عنه عن النبي عليه الصلاة والسلام قال « لا يتم بعد احتلام ولا صيات يوم إلى الليل » رواه أبو داود . وأسند أبو حنيفة عن أبي هريرة « أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال وعن صوم الصمت » ويلزم التلاوة والحديث والعلم وتدريبه . وسير النبي صلى الله عليه وسلم والأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأخبار

بالأنهر لأنه فيها أشد حرمة . وقوله (ويكره له الصمت) قيل : معناه أن ينثر أن لا يتكلم أصلاً كما كان في شريعة من قبلنا . وقيل : أن يصمت ولا يتكلم أصلاً من غير نثر سابق . وقيل : معناه أن ينوى الصوم المعهود وهو الإمساك عن المفطرات الثلاث مع زيادة نية أن لا يتكلم ، وهذا موافق للتعليل المذكور في الكتاب بقوله (لأن صوم الصمت ليس بقربة) فإنه روى عن أبي حنيفة عن علي بن ثابت عن أبي حازم عن أبي هريرة رضي الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت » فقال الراوى وهو زكريا بن أبي زائدة : قلت لأبي حنيفة : ما صوم الصمت ؟ قال : أن يصوم ولا يكلم أحداً في يوم الصوم . وقوله (يتجنب ما يكون مأثماً) أي إنما متصل بقوله يكره له الصمت . لا يقال في عبارته تسامح لأن قوله : ولا يتكلم إلا بغير . يقتضى حصر أن يكون الكلام بغير . وقوله (يتجنب ما يكون مأثماً) يقتضى جواز التكلم بما هو مباح . وذلك تناقض . لأننا نقول : ما ليس بمأثم فهو خير عند الحاجة إليه لأن الخير عبارة عن الشيء الحاصل لما من شأنه أن يكون حاصلًا له إذا كان مؤثراً . والتكلم بالمباح عند الحاجة إليه كذلك . وقوله (ويحرم على المعتكف الوطء) يحتاج إلى تأويل ، لأن المعتكف إنما يكون في المسجد فلا يتبها له الوطء . وأولوه بأنه جاز له الخروج للحاجة الإنسانية فعند ذلك يحرم عليه الوطء : لأن اسم المعتكف لا يزول عنه بذلك الخروج . وذكر في شرح التأويلات أنهم كانوا يخرجون ويقضون حاجتهم في الجماع ثم يغتسلون فيرجعون إلى معتكفهم . فنزل قوله تعالى

المعتكف من هذا العموم (قال المصنف : لكنه يتجنب ما يكون مأثماً) أقول : فائدة هذا الكلام هو الإعلام بتناول الخير للباحات أيضا

لقوله تعالى - ولا تبأشروهن وأنتم عاكفون في المساجد - (و) كنا (اللمس والقبلة) لأنه من دواعيه فيحرم عليه إذ هو محظوره كما في الإحرام بخلاف الصوم ، لأن الكف ركنه لا محظوره فلم يتعد إلى دواعيه (فإن جامع ليلاً أو نهاراً عامداً أو ناسياً بطل اعتكافه) لأن الليل محل الاعتكاف بخلاف الصوم ،

الصالحين ، وكتابة أمور الدين (قوله لأنه) أي كلا منهما (من دواعيه) فرجع ضمير دواعيه الوطء وضمير محظوره الاعتكاف . وحاصل الوجه الحكم باستزمام حرمة الشيء ابتداء في العبادة حرمة دواعيه وبعدم استزامها حرمة الدواعي إذا كانت حرمة ثابتة ضمن ثبوت الأمر للتفاوت بين التحريم الضمني لصد مأمور به والتقصي . ولا شك أن ثبوت ماله الدواعي عند ثبوتها مع قيام الحائز الشرعي عنه ليس قطعياً ولا غالباً غير أنها طريق في الجملة فحرمت بتحريم التقصدي لما هي دواعي لا الضمني ، إذ هو غير مقصود ، بل المقصود ليس إلا التحصيل للأمر به ، فكان ذلك غير ماحوط في الطلب إلا لغيره فلا تتعدى الحرمة إلى دواعيه ، إذا عرف هذا فحرمة

(ولا تبأشروهن وأنتم عاكفون في المساجد - وكنا اللمس والقبلة لأنه) أي لأن كل واحد من اللمس والقبلة (من دواعي الجماع ، إذ هو) أي الجماع (محظور الاعتكاف . كما أنه محظور الإحرام) فكانت الدواعي محرمة . فإن قيل : الجماع يفسد الصوم كما أنه يفسد الاعتكاف . أجاب بقوله (بخلاف الصوم لأن الكف) أي عن الجماع (ركنه لا محظوره . فلم يتعد إلى دواعيه) ولا زال في تحقيقه اصطكت الركب ، وأقصى ما انتهى إليه التقدير أن قالوا : الوطء محظور الاعتكاف لأن محظور الشيء ما نهى عنه بعد وجوده مما يفسده ، والوطء في الاعتكاف كذلك لأنه الثابت في مسجد الجماعة مع الصوم والنية ، هذا حقيقته . ثم نهى المعتكف أن يرتكب الوطء وهو معتكف بصريح قوله تعالى - ولا تبأشروهن وأنتم عاكفون في المساجد - مقصوداً فتعدت الحرمة إلى الدواعي ؛ لأن الشهات في باب المحرمات ملحة بالحقيقة ، كما قلنا في الإحرام : إن حقيقته التلبية باللسان والقلب ، ثم بعد ما وجد ذلك صار الوطء حراماً بقوله تعالى - فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج - فتعدت الحرمة إلى الدواعي من اللمس والقبلة . وأما الصوم فالوطء ليس بمحظوره على ما ذكرنا من تفسير المحظور ، فإن ركن الصوم الكف عن الوطء ثبت بقوله تعالى - ثم آتوا الصيام - بعد قوله - فلا تأشروهن - إلى قوله - حتى يتبين لكم الخيط الأبيض - الآية . وثبت إذ ذاك حرمة الجماع المفوت للركن وهو الكف بالنهاي الثابت بالأمر ضمناً لا مقصوداً ، ضرورة بقاء الركن ، والضروري لا يتعدى عن محله فبقيت الدواعي على ما كانت عليه من الحل . واعترض بأن ظاهر هذا الكلام يدل على أن النهي الضمني لا يقتضي حرمة الدواعي والقصدية يقتضيها ، وهو متعوض بالنهي عن الوطء حالة الحيض ، فإنه قصد إلى ذلك بقوله تعالى - ولا تقر بهن حتى يظهروا - ولم تحرم الدواعي . وأجيب : بأنها لم تحرم فيها لثلاث يقضي إلى الخرج بكثرة وقوع الحيض ، ويجوز أن يجاب أيضاً بأن معنى الكلام على أن ما كان محظوراً على ما عرفت من تفسيره هو الذي يتعدى ، والوطء حالة الحيض ليس كذلك ، هذا . وليس وراء عبادان قربة . وقوله (فإن جامع ليلاً أو نهاراً عامداً أو ناسياً) يعني أنزل أو لم ينزل (بطل اعتكافه لأن الليل محل اعتكاف بخلاف الصوم) فإن الليل ليس محلاً له . فإن قيل : الاعتكاف فرع عن الصوم والفرع

(قوله ويجوز أن يجاب أيضاً بأن معنى الكلام على أن ما كان محظوراً الخ) أقول : فيه أن الشهات ملحة بالحقيقة في باب المحرمات ، وهو لا يفرق بين المحظور على التفسير المذكور وغيره (قوله فإن قيل الاعتكاف فرع عن الصوم الخ) أقول : ذلك أن تنازع في الفرعية ، وكيف وهو مشروط به والشرط أصل ، ثم ما ذكره لا يكون جواباً عن هذا التقرير

وحالة العاكفين مذكورة فلا يعذر بالنسيان (ولو جامع فيما دون الفرج فأنزّل أو قبل أو لمس فأنزّل بطل اعتكافه) لأنه في معنى الجماع حتى يفسد به الصوم . ولو لم ينزل لا يفسد وإن كان محرماً لأنه ليس في معنى الجماع وهو المفسد ولهذا لا يفسد به الصوم . قال (ومن أوجب على نفسه اعتكاف أيام

الوطء في الاعتكاف قصدى إذ هو ثابت بالنهي للميل للحرمة ابتداء لنفسه وهو قوله تعالى - ولا تبأشروهن وأنتم عاكفون في المساجد - ومثله في الإحرام والاستبراء قال تعالى - فلا رفث - الآية . وقال عليه الصلاة والسلام ه لا تنكح الحبال حتى يضعن - ولا الخيل حتى يستبرأن يحضة ه فتتعدى إلى الدواعى فيها - وحرمة الوطء في الصوم والحيض ضمنى للأمر الطالب للصوم . وهو قوله تعالى - ثم أتوا الصيام إلى الليل - واعتزلوا النساء في الحيض - فإن مقتضاه وجوب الكف - فحرمة الوطء تثبت ضمناً بخلاف الأول ، فإن حرمة الفعل وهو الوطء هي الثابتة أولاً بالصيغة . ثم يثبت وجوب الكف عنه ضمناً فلذا يثبت سمعاً حل الدواعى في الصوم والحيض على ما مر في بابيهما (قوله ولو لم ينزل لا يفسد وإن كان محرماً لأنه ليس في معنى الجماع وهو المفسد) أورد لم لم يفسد وإن لم ينزل بظاهر قوله تعالى - ولا تبأشروهن وأنتم عاكفون - ؟ أجيب بأن مجازها وهو الجماع مراد فتبطل لإرادة الحقيقة لامتناع الجمع . وهو مشكل لانكشاف أن الجماع من ما صدقات المباشرة ، لأنه مباشرة خاصة فيكون بالنسبة إلى القبلة والجماع فيما دون الفرج والمس باليد والجماع مواطن أو مشككا ، فأياً أريد به كان حقيقة كما هو كل اسم لمعنى كلى ، غير أنه لا يرد به فردان من مفهومه في إطلاق واحد في سياق الإثبات . وما نحن فيه سياق التهى وهو يفيد العموم . فيفيد تحريم كل فرد من أفراد المباشرة جماع أو غيره . وهذا وإذا فسد الاعتكاف الواجب وجب قضاؤه إلا إذا فسد بالردة خاصة ، فإن كان اعتكاف شهر بعينه بقضى قدر ما فسد ليس غير . ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور به في شهر بعينه إذا أفطر يوماً يقضى ذلك اليوم . ولا يلزمه الاستئناف أصله صوم رمضان وإن كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لأنه لزمه متابعا فیراعى فيه صفة التتابع . وسواء أفسده بصنعه من غير عنده كالتفروج والجماع والأكل إلا الردة . أو لعذر كما إذا مرض فاحتاج إلى التفروج أو بغير صنعه كالحيض والجنون والإغماء الطويل . وأما الردة فلقوله تعالى - إن ينهوا يغبى لهم ما قد ساء وقوله عليه الصلاة والسلام «الإسلام يجب ما قبله ه كذا في البدائع (قوله ومن أوجب على نفسه اعتكاف أيام)

ماحق بالأصل في حكمه ، ولو جامع ناسياً في نهار رمضان لم يفسد الصوم فكيف يفسد الاعتكاف ؟ أجاب بقوله (وحالة العاكفين مذكورة فلا يعذر بالنسيان) بخلاف الصوم فإنه لا مذكر فيه . فإن قيل : فكان الواجب أن يفسد بالأكل ناسياً كالجماع . أجيب بأن حرمة الأكل ليست لأجل الاعتكاف بل لأجل الصوم حتى اختصت بوقت الصوم بخلاف الجماع ، فإن حرمة لأجل الاعتكاف ناصاً فكان كالجماع في الإحرام يستوى فيه القاصد وغيره (ولو جامع فيما دون الفرج فأنزّل أو قبل أو لمس فأنزّل بطل اعتكافه لأنه في معنى الجماع ولهذا فسد به الصوم . ولو لم ينزل لا يفسد وإن كان حراماً لأنه ليس في معنى الجماع . ولهذا لا يفسد به الصوم) فإن قيل : فهلا جعلت نفس المباشرة مفسدة من غير إزال لظاهر قوله تعالى - ولا تبأشروهن - وتلك تتحقق في الجماع فيما دون الفرج . أجيب : بأن المجاز وهو الجماع لما كان مراداً بطل أن تكون الحقيقة مرادة . ولأن الاعتكاف معتبر بالصوم فيها ونفسها لم تفسد الصوم فكذا الاعتكاف . قال (ومن أوجب على نفسه اعتكاف أيام) أى : ومن

لزمه اعتكافها بلياليها) لأن ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما يلزأها من الليالي ، يقال : ما رأيـتـك منذ أيام والمراء بـاليـها وكانت (متتابعة وإن لم يشترط التتابع) لأن معنى الاعتكاف على التتابع ، لأن الأوقات كلها قابلة بخلاف الصوم . لأن مبناه على التفرق لأن الليالي غير قابلة للصوم فيجب على التفرق حتى ينص على التتابع (وإن نوى الأيام خاصة صحت نيته) لأنه نوى الحقيقة

بأن قال بلسانه : عشرة أيام مثلا (لزمه اعتكافها بلياليها وكانت متتابعة) ولا يمكن مجرد نية القلب . وكذا لو قال : شهرا ولم ينو بعينه لزمه متابعاليله ونهاره يفتتحه متى شاء بالعدد لاهلاليا ، والشهر المعين هلال . وإن فرق استقبال . وقال زفر : إن شاء فرقته وإن شاء تابعه . والحاصل أن عشرة أيام وشهرا يلحق بالإجازات والأيمان في لزوم التتابع ودخول الليالي فيها إذا استأجره أو حلف لا يكلمه عشرة أيام ، وبالصوم في عدم لزوم الاتصال بالوقت الذي نذر فيه ، والمعين لذلك عرف الاستعمال ، يقال : ما رأيـتـك منذ عشرة أيام ، وفي التاريخ كتب لثلاث بقين ، والمراد بلياليها فيها وقال تعالى - أتيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال - وقال في موضع آخر - ثلاثة أيام - والقصة واحدة . وتدخل الليلة الأولى فيدخل قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر الأيام التي عدّها ، وإنما يراد بياض النهار باليوم إذا قرن بفعل يمتدّ ، وذكر اليوم بلفظ الفرد فلهذا إذا نذر اعتكاف يوم لم يدخل الليل بخلاف الأيام : ولونذر اعتكاف ليلة لا يلزمه شيء لعدم الصوم . وعن أبي يوسف نلزمه بيومها : ولو نوى بالليلة اليوم لزمه وعلى المرأة أن تصل قضاء أيام حيضها بالشهر فيما إذا نذرت اعتكاف شهر فحاضت فيه . ولا ينقطع التتابع به ، وعن لزوم التتابع قالوا : لو أغنى على المعتكف أو أصابه عته أو لم يستقبل إذا برأ لاقطاع التتابع ، حتى لو كان في آخر يوم وفي الصوم لا يقضى اليوم الذي حدث فيه الإغماء ويقضى ما بعده ، فأفادوا أن الإغماء إنما ينافي شرط الصوم وهو النية . والظاهر وجودها في اليوم الذي حدث فيه الإغماء فلا يقضيه . والذي يظهر من الفرق أن يقال : هو عبادة انتظار الصلاة ، والانتظار ينقطع بالإغماء في الصلوات التي يجب بعد الإغماء بخلاف الإمساك المسبوق بالنية الذي هو معنى الصوم (قوله لأنه نوى حقيقة كلامه) لأن حقيقة اليوم بياض النهار . وهذا بخلاف ما لو أوجب على نفسه اعتكاف شهر بغير عينه فنوى الأيام دون الليالي أو قلبه لا يصح لأن

قال : على أن اعتكف عشرة أيام (تلزمه بلياليها متتابعة) أما لزومها بلياليها فلما ذكر (أن ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما يلزأها من الليالي) عرفا (يقال : ما رأيـتـك منذ أيام . والمراد بلياليها) وإذا حلف لا يكلم فلانا شهرا أو عشرة أيام كان ذلك على الأيام والليالي ، ألا ترى إلى قصة زكريا عليه السلام حيث قال - أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا - وقال - أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا - والقصة واحدة ، وتأويله ما ذكرنا . وقوله على سبيل الجمع يدفع ما يقال قد تقرر في أصول الفقه أن اليوم إذا قرن بفعل يمتد يراد به بياض النهار خاصة ، والاعتكاف فعل يمتد فيجب أن يراد بالأيام النهار دون الليالي وإلا لا تنقض القاعدة . ووجه ذلك أن العرف جار على ما ذكرنا ، حتى لو قال : على أن اعتكف يوما اختص بيباض النهار ، كذا في التحفة . وأما التتابع فلما ذكر أن معنى الاعتكاف على التتابع الخ (وإن نوى الأيام خاصة صحت نيته لأنه نوى الحقيقة) فإن قيل : الحقيقة منصرفة اللفظ بدون قرينة أو نية فما وجه قوله لأنه نوى الحقيقة ؟ قلت : كأنه اختار ما ذهب إليه بعض أن اليوم مشترك بين بياض النهار ومطلق الوقت . وأحد معني المشترك يحتاج إلى ذلك لتعيين الدلالة لا لنفس الدلالة : وعلى تقدير أن يكون مختاره ما عليه الأكثرون . وهو أنه مجاز في مطلق الوقت فجوابه أن ذكر الأيام على سبيل الجمع

(ومن أوجب على نفسه اعتكاف يومين يلزمه ببلتيهما . وقال أبو يوسف رحمه الله : لا تدخل الليلة الأولى لأن المثنى غير الجمع . وفي المتوسطة ضرورة الاتصال . وجه الظاهر أن في المثنى معنى الجمع فيلحق به احتياطا لأمر العبادة ، والله أعلم .

الشهر اسم لعدد ثلاثين يوما ولياة . وليس باسم عام كالعشرة على مجموع الآحاد فلا ينطلق على مادون ذلك العدد أصلا ، كما لا تنطبق العشرة على خمسة مثلا حقيقة ولا مجازا . أما لو قال : تسهرا بالهر دون الأيالي لزمه كما قال وهو ظاهر . أو استثنى فقال : شهرا إلا الأيالي لأن الاستثناء تكلم بالباقي بعد النية فكأنه قال : ثلاثين شهرا . ولو استثنى . لأيام لا يجب عليه شيء لأن الباقي الأيالي المجردة . ولا يصح فيها لمناقاتها شرطه . وهو الصوم (قوله وقال أبو يوسف) في النهاية : كان من حتمه أن يقول : وعن أبي يوسف لا تدخل الليلة الأولى ، كما هو المذكور في نسخ شروح المبسوط والجامع الكبير لما أن هذه الرواية غير ظاهرة عنه . والدليل على هذا ما ذكره في الكتاب في حجبها بقوله : وجه الظاهر (قوله لأن المثنى غير الجمع) فكان لفظه ولفظ المفرد سواء . ثم في لفظ المفرد بأن قال يوما لا تدخل الآية الأولى بالاتفاق فكذلك الثانية . إلا أن المتوسطة تدخل لضرورة الاتصال . وهذه الضرورة منتفية في الآية الأولى (قوله أن في المثنى معنى الجمع) ولذا قال عليه الصلاة والسلام « الاثنان فما فوقهما جماعة » . لو قال : ليلتين صبح نذرهما إذا لم ينو اليلتين خاصة . بل نوى اليومين معهما . ثم خص المصنف الرواية عن أبي يوسف في المثنى . وعنه في الجمع مثل المثنى . والوجه الذي ذكره لا يتنهد على رواية عدم إدخال الآية الأولى في الجمع أيضا .

[فروع] لو ارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه موجب النذر . لأن نفس النذر بالقربة قربة فيبطل بالردة كسائر القرب ونذر اعتكاف رمضان لازم . فإن أطلقه قبله في أي رمضان شاء . وإن عينه لزمه فيه بعينه فلو صامه ولم يعتكف لزمه قضاءه متتابعا بصوم مقصود للنذر عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله . وهو إحدى الروايتين عن أبي يوسف . وعن أبي يوسف أنه تعذر قضاءه فلا يقضى وهو قول زفر ولا يجوز أن يعتكف عنه في رمضان آخر بانفاق الثلاثة . ولولم يصم ولم يعتكف جاز أن يقضى الاعتكاف في صوم القضاء والمسألة معروفة في الأصول . وكل معين نذر اعتكافه كرجب ويوم الاثنين مثلا فحضى ولم يعتكف فيه لزمه

صارف له عن الحقيقة كما تقدم . فيحتاج إلى النية دفعا للصارف عن الحقيقة لا للدلالة عليها . وقوله (ومن أوجب على نفسه اعتكاف يومين) ظاهر . وقوله (وقال أبو يوسف) قال في النهاية : كان من حقه أن يقول : وعن أبي يوسف . لما أن هذه الرواية غير ظاهرة عنه والدليل على هذا قوله بعد وجه الظاهر . وقوله (لأن المثنى غير الجمع) ظاهر . ولما كان كذلك كان لفظ المثنى ولفظ المفرد سواء . ولو قال : على أن اعتكف يوما لم تدخل ليلته بالاتفاق . فكذلك في الثانية إلا أن الليلة الوسطى تدخل لضرورة اتصال البعض ببعض الآخر . وهذه الضرورة لم توجد في الليلة الأولى . فإن قيل : لما كان المثنى غير الجمع وجب أن لا يكتفى في الجمعة بالاثنتين سوى الإمام وقد اكتفى كما تقدم في باب الجمعة . أجيب : بأن الأصل ما ذكرت هنا لأن فيه العمل بأوضاع الوحدان والجمع إلا أني وجدت في الجمعة معنى لم يوجد في غيرها ، وهو أنها سميت جمعة لمعنى الاجتماع . وفي الجماعة والثنية كذلك ، فكانت الثنية في تحقيق معنى الاجتماع كالجمع فاكتمت بها (وجه ظاهر الرواية أن في المثنى معنى الجمع) لاجتماع فرد وفرد فيه (فيلحق بالجمع احتياطا لأمر العبادة) وفيه تلويح إلى أنها إنما

قضاؤه ، فلو أخر يوماً حتى مرض وجب الإيضاء بإطعام مسكين عن كل يوم للصوم لا لثالث نصف صاع من بر أو صاع من غيره . ولو كان مريضاً وقت الإيجاب ولم يبرأ حتى مات فلا شيء عليه ، ولو صح يوماً ينبغي أن يجري فيه الخلاف السابق في الصوم ، والنذر باعتكاف أيام العيدين والتثريق يتعقد ، ويجب في بلحا لأن شرطه الصوم وهو فيها ممتنع ، فلو اعتكفها صائماً أثم ولا يازمه شيء آخر . ومن نذر اعتكاف شهر بعينه كرجب تعجل اعتكاف شهر قبله عنه يجوز من غير ذكر خلاف في غير موضع . وفي فتاوى قاضيخان قال : يجوز عند أبي يوسف خلافاً لمحمد رحمه الله . وعلى هذا الخلاف إذا نذر أن يحج سنة كذا فحج سنة قبلها ، وكذا النذر بالصلاة في يوم الجمعة إذا صلاها قبلها . وفي الخلاصة قال : لله على أن أصوم غداً أو أصلي غدا فصام اليوم أو صلى جاز عندهما خلافاً لمحمد رحمه الله ، فجعل أبا حنيفة مع أبي يوسف . وأجمعوا أنه إذا نذر أن يتصدق بدينار يوم الجمعة فتصدق يوم الخميس ، يس عنه أجراً . وكذا لو قال : لله على أن أصلي ركعتين في مسجد المدينة المنورة فصلاهما في مسجد آخر جاز بلا فرق بين المضاف إلى الزمان والمضاف إلى المكان . وقال زفر : إن كان هذا المكان دون ذلك المكان لم يجزأه . وعن أبي يوسف في غير رواية الأصول مثل ما عن زفر ، والخلاف في التجهيل مشكل . ولعل ترك الخلاف أنسب للاتفاق على جواز التعجيل بعد السبب ، وكل منذور فإنما سبب وجوبه النذر . ولا تعتكف المرأة والعبد إلا بإذن السيد والزوج . فإن منعهما بعد الإذن صح منه في حق العبد . ويكون مسيئاً في فتاوى قاضيخان . وفي الخلاصة : يكون آثماً ، ولا يصح في حق الزوجة فلا يغل له وطؤها . ولو نذر المملوك اعتكافاً لزمه وللمولى منه فإذا عتق يقضيه ، وكذا إذا نذرت الزوجة صح . وللزوج منعها ، فإن بانت قضت وليس للمولى منع المكاتب . ويصح الاعتكاف من الصبي العاقل كغيره من العبادات . ولا يبطل الاعتكاف بسبب ولا جدال ولا سكر في الليل ، ويفسد الاعتكاف الردة والإنعاش إذا دام أياماً ، وكذا الجنون كما تقدم ذكره قريباً ، فإن تناول الجنون سنين ثم أفاق هل يجب عليه أن يقضى ؟ في القياس لا كما في صوم رمضان ، وفي الاستحسان يقضى لأن سقوط القضاء في صوم رمضان إنما كان لدفع الحرج ، لأن الجنون إذا طال قلدا يزول فيتكرر عليه صوم رمضان فيحرج في قضاؤه ، وهذا المعنى لا يتحقق في الاعتكاف ، والله سبحانه وتعالى أعلم ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

لم يلحقا المثني بالجمع في الجمعة لعدم الاحتياط في ذلك لأن الاحتياط في الخروج عن عهدة ما عاياه يبين . وذلك في الإلحاق غير يبين ، لأن الجماعة شرط على حدة بالاتفاق ، وفي كون التثنية بمعنى الجمع تردد لتجاذب الفرد والجمع إذ هي بينهما ، وفي اشتراط الجمع لا تردد في الخروج فكان شرطاً ، وأما في الاعتكاف ففي إلحاقه بالجمع خروج عنها يبين ، لأن إيجاب ليلتين مع يومين أحوط من إيجاب يومين بليدة واحدة وهو ظاهر .

(١) (قول صاحب الفتح جاز بلا فرق) وقع في بعض النسخ إسقاط لفظ بلا ولا يستقيم الكلام بإسقاطه كما هو ظاهر اهـ كتيبه مصححه .

كتاب الحج

كتاب الحج

آخره عن الصوم لأنه عبادة قهر النفس ، إذ ليس حقيقته سوى منع شهواتها ومحوباتها التي هي أعظمها عندها ، كالأكل والشرب والجماع ، بخلاف غيره من الصلاة والحج وغيرهما فإن حقيقتهما أفعال هي غير ذلك . ثم قد تحرم تلك الشهوات فيها كالصلاة وقد لا إلا في البعض كالحج . وشتان ما بين المقامين . وأيضاً فالحج يشتمل على السفر . وقد يكون السفر مشتهاها لما فيه من ترويحها وتفريج الحوم اللازمة في المقام . وأيضاً فالحج وجوبه مرة في العمر بخلاف ما تقدم من الأركان كالصلاة والزكاة والصوم فكانت الحاجة إليها أمس . ووجه آخر للأهمية . وهو أن شروط لزوم الحج أكثر من غيره ، وبكثرة شروط الشيء تكثر معانداته ، وعلى قدر معاندات الشيء يقل وجوده وتقدم الأظهر وجوباً . وأظهر . وقد رأيت أن أترك في افتتاح هذا الركن بتجديت جابر الطويل ، فإنه أصل كبير أجمع حديث في الباب . ثم نذكر مقدمة في آداب السفر . والمقصود إعانة الإخوان على تحصيل المقاصد تامة فنقول ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم : روى مسلم في صحيحه وغيره كابن أبي شيبة وأبي داود والنسائي وعبد بن حديد واليزار والدارمي ومسانيدهم عن جعفر بن محمد عن أبيه قال « دخلنا على جابر بن عبد الله رضي الله عنه فسأل عن القوم حتى انتهى إلى فقئت : أنا محمد بن علي بن الحسين . فأهوى بيده إلى رأسه فزرى الأعلى ، ثم زرى الأسفل ، ثم وضع كفه بين يدي وأنا يومئذ غلاب شام فقال : مرحبا بك يا ابن أخي . سل عما شئت فسألته وهو أعشى : وحضر وقت الصلاة فقام في نساجة ملتحف بها . كلنا وضعها على منكبيه رجع طرفاها إليه من صغرها ، ووداؤه إلى جنبه على المشجب فصلى بنا فقئت : أخبرني عن حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بيده ففعدت تسعا . فقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم مكث تسع سنين لم يحج ، ثم أذن في الناس في العاشرة إن رسول الله صلى الله عليه وسلم حاج ، فقدم المدينة بشر كثير كلهم يلتمس أن يأتيهم برسول الله صلى الله عليه وسلم ويعمل مثل عمله ، فخرجنا معه حتى أتينا ذا الحليفة . فولدت أسماء بنت عميس محمد بن أبي بكر رضي الله عنه ، فأرسلت إلى النبي صلى الله عليه وسلم كيف أصنع ؟ فقال : اغتدي واستغفري بثوب وأحرمي ، ففعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين في المسجد ، ثم ركب القصواء حتى إذا استوت به ناقته على البيداء نظرت إلى مدبصري بين يديه من راكب وماش ، وعن يمينه مثل ذلك . وعن يساره مثل ذلك ، ومن خلفه مثل ذلك . ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن ،

كتاب الحج

لما رتب العبادات المتقدمة ذلك للترتيب لمعان ذكرت عند كل كتاب تأخر الحج إلى ههنا ضرورة . لأن

كتاب الحج

(١) قوله (وجوبا) كذا في جميع النسخ وجوبا بالياء الموحدة ، ولعل المناسب وجودا بالهال ليلام ما قبله ، كذا جهاش بمغنى النسخ

وهو يعرف تأويله وما عمل به من شيء فعلنا به فأهل بالتوحيد : لبيك اللهم لبيك ، لبيك لاشريك لك لبيك ،
 إن الحمد والنعمة لك والملك ، لاشريك لك ، وأهل الناس بهذا الذي يهلون به . فلم يرد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم عليهم منه شيئا ولزم رسول الله صلى الله عليه وسلم تليته . قال جابر لسا ننوي إلا الحج لسا نعرف
 العمرة . حتى إذا أتينا البيت معه استلم الركن فرمل ثلاثا ومشى أربعا . ثم تقدم إلى مقام إبراهيم عليه السلام فقرأ
 - واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى - فجعل المقام بينه وبين البيت فكان أبي يقول : ولا أعلمه ذكره إلا عن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الركعتين - قل هو الله أحد وحل يا أيها الكافرون - ثم رجع إلى الركن فاستلمه ،
 ثم خرج من الباب إلى الصفا . فلما دنا من الصفا قرأ : إن الصفا والمروة من شعائر الله - ابدأوا بما بدأ الله به ، فبدأ
 بالصفا فرقى عليه . حتى رأى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال : لا إله إلا الله وحده لاشريك له ،
 له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير : لا إله إلا الله وحده . أنجز وعده . ونصر عبده . وهزم الأحزاب
 وحده . ثم دعا بين ذلك قال مثل هذا ثلاث مرات . ثم نزل إلى المروة . حتى إذا انصبت قدما في بطن الوادي
 رمل حتى إذا صعد ما مشى حتى أتى المروة . ففعل على المروة كما فعل على الصفا . حتى إذا كان آخر طواف على
 المروة قال : لو استقبلت من أمري ما استدبرت لم أسق الهدي وجهلها عمرة . فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل
 . وليجعلها عمرة . فقام ساقية بن جشم رضى الله عنه فقال : يا رسول الله ألعامتا هذا أم لأبد ؟ فشبك رسول الله
 صلى الله عليه وسلم أصابعه واحدة في الأخرى فقال : دخلت العمرة في الحج مرتين . لا بل لأبد أبدا . وقدم على
 رضى الله عنه من اليمن بيد النبي صلى الله عليه وسلم . فوجد فاطمة رضى الله عنها بمنى حل . وليست ثيابا صبيغا
 واكتنحت . فأنكر ذلك عليها فقالت : إن أبي أمرني بهذا ، قال : فكان على رضى الله عنه بالعراق يقول :
 فذهبت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم محرشا على فاطمة لاذى صنعت مستفتيا لرسول الله صلى الله عليه وسلم
 فيما ذكرت عنه . فأنكرته أنى أنكرت ذلك عليها فقال : صدقت صدقت ماذا قلت حين فرضت الحج ؟ قال :
 قلت : اللهم إني أهل بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فإن معي الهدي فلا تحل ، قال : فكان
 جماعة الهدي التي قدم به على رضى الله عنه من اليمن ، والذي أتى به النبي صلى الله عليه وسلم مائة قال : فحل
 الناس كلهم وقصروا إلا النبي صلى الله عليه وسلم ومن كان معه هدي : فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى
 فأهلوا بالحج . وركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ، ثم
 مكث قليلا حتى طلعت الشمس فأمر بقبة من شعر تضرع له بنمرة . فسار رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا
 تشك قريش إلا أنه واقف عند المشرم الحرام كما كانت قريش تصنع في الجاهلية ، فأجاز رسول الله صلى الله
 عليه وسلم حتى أتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها حتى إذا زاغت الشمس أمر بالقصواء فرحلت له .
 فأتى بطن الوادي فخطب الناس وقال : إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمه يومكم هذا في شهركم هذا في
 بلدكم هذا ، ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي قدى موضوع ، ودماء الجاهلية موضوعة ، وإن أول دم أضع

مابعده إنما يكون من المعاملات أو غيرها . والعبادة متقدمة . والحج في اللغة : القصد ، وفي الشريعة : زيارة

(قوله وفي الشريعة زيارة البيت على وجه التعظيم) أقول : فيه بحث ، إذ ليس كل زيارة البيت حجا ، فإنه قد يزور في غير أشهر
 الحج ولا يسمى الزائر حاجا ، ثم ليس الحج مجرد الزيارة فإن الوقوف يعرفه من أركانه .

من دمانا دم ابن ربيعة بن الحرث ، كان مسرّضاً في بني سعد فقتلته هذيل . وربا الجاهلية موضوع وأول ربا أضعه ربانا ربا العباس بن عبد المطلب فإنه موضوع كله . فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله . واستحللتم فرجهن بكلمة الله . ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه . فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح . ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف . وقد تركت فيكم ما لن تضاهوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله . وأنتم تسألون عني فأنتم قاتلون ؟ قالوا : نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت فقال : بأصبعه السبابة يرفعها إلى السماء وينكبها إلى الناس : اللهم أشهد أنهم أمثله ثلاث مرات . ثم أذن ثم أقام فصلى الظهر . ثم أقام فصلى العصر . ولم يصل بينهما شيئاً ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى الموقف . فجعل بطن ناقته القصواء إلى الصخرات . وجعل حبل المشاة بين يديه واستقبل القبلة فلم يزل واقفاً حتى غربت الشمس وذهبت الصفرة فأبلا حتى غاب القرص ^١ . وأردف أسامة خلفه . ودفع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شئت لقصواء الزمام حتى إن رأمها ليعيب مورك رحله . ويقول بيده أيمنى : أيها الناس السكينة السكينة . كلها أتى حبالاً من الحبال أرخى لها قليلاً حتى تصعد حتى أتى المردافة فصلى بها المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين . ولم يبع بينهما شيئاً ثم اضطلع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى طلع الفجر فصلى الفجر حين تبين له الصبح بأذان وإقامة ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة فدعاه وكبره وهله وحده . فم يزل واقفاً حتى أسفر حداً . فدفع قيل أن تطلع الشمس . وأردف الفضل بن العباس وكان رجلاً حسن الشعر أبيض وسماً . فلما دفع رسول الله صلى الله عليه وسلم رمت به ظعن يجرين فطلق الفضل ينظر إلىهن ، فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على وجه الفضل فحوك الفضل وجهه إلى الشق الآخر ينظر ، فحوك رسول الله صلى الله عليه وسلم يده من الشق الآخر على وجه الفضل وصرف وجهه من الشق الآخر ينظر . حتى أتى بطن محسر فحرك قليلاً ثم سلك الطريق الوسطى التي تخرج على الجمرة الكبرى . حتى أتى الجمرة التي عند الشجرة فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة منها مثل حصي الخذف رمى من بطن الوادي . ثم انصرف إلى المنحر فنحر ثلاثاً وستين بدنة بيده ثم أعطى علياً فنحر ماغير وأشركه في هديه . ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت فأكلوا من لحمها وشربوا من مرقها . ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر . فأتى بني عبد المطلب وهم يسقون على زمزم فقال : انزعوا بني عبد المطلب . فلولا أن يغلبكم الناس على سقائكم لزعتم معكم . فناولوه دلوفاً فشرب منه . وفي رواية أخرى قال : نحرته ههنا ومنى كلها منحر . وانحروا في رحالكم . ووقفت ههنا وعرفة كلها موقف . ووقفت ههنا وجميع كلها موقف ^٢ قال ابن حبان في صحيحه حين روى هذا الحديث : والحكمة في أن النبي صلى الله عليه وسلم نحر بيده ثلاثاً وستين بدنة أنه كانت له يومئذ ثلاث وستون سنة فنحر لكل سنة بدنة ثم أمر علياً بالباقي فنحرها ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

(١) قوله (حتى غاب القرص) كذا في جميع نسخ مسلم ، قال عياض : لعل جوابه حين غاب القرص اه . قال الثوري : يحتل أن قوله حتى غاب القرص بيان لقوله غربت الشمس وذهبت الصفرة . فإن هذه تطلق مجازاً على منب . معظم القرص نازل ذلك الاستحالة بقوله حتى غاب القرص اه كذا بهامش نسخة المحقق العلامة الشيخ الجبرائيل . حفظه الله ومصحه .

[وهذه القعدة الموعودة] بكره الخروج إلى الحج إذا ذكره أحد أبويه وهو محتاج إلى خدمته. لا إن كان مستغنيا والأجداد والجدات كالأبوين عند فقدهما. وبكره الخروج للحج والفز والمليون إن لم يكن له مال يقضى به إلا أن يأذن الغريم. فإن كان بالدين كفيل بإذنه لا يخرج إلا بإذنها، وإن تغير إذنه فليذن الطالب وحده. ويشاور ذا رأى في سفره في ذلك الوقت لا في نفس الحج فإنه خير. وكذا يستخير الله تعالى في ذلك. وسنبا أن يصلى ركعتين بسورتي قل يا أيها الكافرون - والاخلاص - ويدعو بالدعاء المعروف للاستخارة عنه عليه الصلاة والسلام « اللهم إني أستخيرك بعلمك » الخ. أخرج الحاكم عنه عليه الصلاة والسلام « من سعادة ابن آدم استخارة الله تعالى. ومن شقوة ابن آدم تركه استخارة الله تعالى » ثم يبدأ بالتوبة وإخلاص النية ورد المظالم والاستحلال من خصومه. ومن كل من عامله. ويجهد في تحصيل نفقة حلال. فإنه لا يقبل الحج بالنفقة الحرام مع أنه يسقط الدرض معها وإن كانت مخصوبة. ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يتأب لعدم القبول ولا يعاقب في الآخرة عقاب تارك الحج. ولا بد له من رفيق صالح يذكره إذا نسي. وبصبره إذا جزع. ويعينه إذا عجز. وكونه من الأجانب أولى من الأقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة. ويرى المكاري ما يحمله ولا يعمل أكثر منه إلا بإذنه. ويجرد سفره عن التجارة والرياء والسمعة والفخر. ولذا كره بعض العلماء الركوب في المحمل. وقيل لا يكره إذا تجرد عن قصد ذلك. وركوب الجمل أفضل. وبكره الحج على الحمار. والمشى أفضل من الركوب لمن يطيعه. ولا يسمى خلقه. ولا يتماكس في شراء الأدوات. ولا يشارك في الزاد. واجتماع الزينة كل يوم على طعام أحدهم أحل. ويستحب أن يجعل خروجه يوم الخميس اقتداء به عليه الصلاة والسلام. وإلا فيرم الاثنين في أول النهار. والشهر. ويودع أهله وإخوانه ويستحلهم ويطلب دعاءهم. ويأتيهم لذلك وهم يأتونه إذا قدم. وروى الترمذي أن ابن عمر رضي الله عنهما قال لقزعة: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: « قال لعنوا الحكيم: إن الله إذا استودع شيئا حفظه. وإني أستودع الله دينك وأمانتكم وخواتم عمالك. وأقرأ عليك السلام » ويقول له: « من يودع عند ذلك: في حفظ الله وكشفه زدك الله التقوى. وجنك الردى. وغفر ذنبك. ووجهك الحور أبنا توجعت » وروى ابن السني عن أبي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام قال « من أراد أن يسافر فليقل لمن يخلفه أستودعك الله الذي لا يضيع ودائعه » واستحب جماعة من العلماء أن يشيع المسافر بالمشى معه والدعاء له. وعن ابن عباس رضي الله عنه « مشى معهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بقيع الغرقاد حين وجههم ثم قال: انطلقوا على اسم الله اللهم أعنيهم » وليتصدق بشيء عند خروجه من منزله وبعده في ابتداء السفر. وأقله شعبة فإنه سبب السلامة. وإذا خرج من منزله فليقل « اللهم إني أعوذ بك أن أضل أو أضل أو أزل أو أزل. أو أظلم أو أظلم. أو أجهل أو يجهل علي » وعن ابن عباس رضي الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد الخروج إلى سفر قال: اللهم أنت الصاحب في السفر. والخليفة في الأهل. اللهم إني أعوذ بك من الضيعة في السفر. والكآبة في المنقلب. اللهم اقض لنا الأرض. وهون علينا السفر » وروى أبو داود عنه عليه الصلاة والسلام « إذا خرج الرجل من بيته فقال: باسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة إلا بالله. يقال له: حديث وكفيت ووقيت أفيتحنى عنه الشيطان » الحديث. ومن الآثار « من قرأ آية الكرسي

(١) قوله (ووقيت) كذا في أكثر النسخ التي بأيدينا بالواو من الوالية: وهو المعروف من كتب الحديث كالترمذي وغيره، وتوقع في بعض النسخ: رقيت: بالرء سكان الوار وهو تحريف أد كته مصححه.

قبل خروجه من منزله لم يصبه شيء يكرهه حتى يرجع » قيل - وإيلاف قريش - وروى الطبراني أنه عليه الصلاة والسلام قال « ما خلف أحد عند أهله أفضل من ركعتين يركعهما عندهم حين يريد سفرا . فإذا بلغ باب داره فرأ - إنا أنزلناه في ليلة القدر - فإذا أراد الركوب سمي الله ، فإذا استوى على دابته قال : مارواه مسلم » أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا استوى على بعيره خارجا إلى سفر كبر ثلاثا ثم قال - سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وإنا إلى ربنا لمنقلبون - اللهم إنا نسألك في سفرنا هذا البر والتقوى ، ومن العمل ما ترضى - اللهم هون علينا سفرنا هذا ، واطو عنا بعده ، اللهم أنت الصاحب في السفر ، والخليفة في الأهل ، اللهم إني أعوذ بك من وعاء السفر ، وكآبة المنظر ، وسوء المنقلب في المال والأهل » وإذا رجع قالن - وزاد فيهن : آيئون تائبون عابدون لربنا حامدون ، وإذا أتى بلدة فليقل : اللهم إني أسألك من خيرها وخير ما فيها ، وأعوذ بك من شرها وشر أهلها وشر ما فيها ، وإذا نزل منزلا فليقل - رب أنزلني منزلا مباركا وأنت خير المزلين - وإذا حط رحله فليقل - بسم الله توكلت على الله ، أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذرا وبأ - سلام على نوح في العالمين - اللهم أعطنا خير هذا المنزل وخير ما فيه - واكتفنا شره وشر ما فيه . ويقول في رحيله عنه : الحمد لله الذي عافانا في متقلبنا ومثوانا . اللهم كما أخرجتنا من منزلنا هذا سالمين بلغنا غير آمنين - وإذا أقبل الليل فليقل ما في أبي داود « كان عليه الصلاة والسلام إذا سافر فأقبل الليل قال : يا أرض ربى وربك الله . أعوذ بالله من شرك وشر مايفك . وشر مايدب عليك . وأعوذ بالله من شر أسد وأسود ومن الحية والعقرب ومن ساكن البلد ووالد وما ولد . ومن حليث أبي هريرة رضي الله عنه « كان عليه الصلاة والسلام إذا كان في سفر وأبصر يقول سمع سميع بعهد الله ، وحن بلائه علينا ، ربنا صاحبنا ، وأفضل علينا عائذا بالله من النار » رواه مسلم وزاد فيه أبو داود « بحمد الله ونعمته » ورواه الحاكم وزاد فيه : « يقول ذلك ثلاثا يرفع بها صوته » وسمع بكسر الميم خفيفة أى شهد شاهد ، وقيل : بفتحها مشددة : أى بلغ سميع قولى هذا لغيره تنبيها على طلب الذكر والدعاء ، هذا ولنجمع مفهوم لغوى وفقهى - وسبب وشروط وأركان وواجبات وسنن ومستحبات .

[ففهموه] لغة : القصد إلى معظم لا القصد المطلق . قال :

ألم تعلمي يا أم أسعد أنما تخاطبني ريب الزمان لأكبرا
وأشهد من عرف حارلا كثيرة يخرجون سب الزبران المزعفرا

أى يقصدونه معظدين لإياد . وفي الفقه : قصد البيت لأداء ركن من أركان الدين - أو قصد زيارته لذلك . ففيه معنى اللغة . والظاهر أنه عبارة عن الأفعال المخصوصة من الطواف القرض ، والوقوف في وقته تحمرا بنية الحج ، سابقا . لأننا نقول : أركانه اثنان : الطواف والوقوف بعرفة . ولا وجود للشخص إلا بأجزائه الشخصية وماهية

(١) قوله (حلولا) هكذا في معظم النسخ التي بيدنا باللام بين الحاء المهملة والواو ، وهو الصواب الموافق لما في الصحاح وغيره من كتب اللغة ، في لسان العرب بعد أن ساق البيت : والحلول : الأحياء المجتمعة جميع حال مثل شاهد وشهوده . فوقع في بعض النسخ من رسمها حثولا بهجمة بعد المهملة تحريف فليحذر ، كتبه مصححه .

الكلية إنما هي منزعة منها : اللهم إلا أن يكون ما ذكرناه مفهوم الاسم في العرف . وقد وضع لغير نفس الماهية فيكون تعريفها اسماً غير حقيقى . لكن الشأن في أن أهل العرف الفقهى وضعوا له الاسم لغير الماهية الحقيقية ، فإن معرف ذلك حيث لا تنقل عن خصوص ناقل للاسم إلى ذلك هو ما يتبادر منه عند إطلاقه . والتبادر منه الأعمال المخصوصة لانفس القصد لأجل الأعمال المخرج لما عن المفهوم مع أنه فاسد في نفسه . فإنه لا يشمل الحج النقل لتقييده بأداء ركن الدين فهو غير جامع . والتعريف للحج مطلقاً لينطبق على فرضه وفعله كما هو تعريف الصلاة والصوم وغيرهما . ولأنه على ذلك التقدير يخالف سائر أسماء العبادات السابقة من الصلاة والصوم والزكاة فيها أسماء للأفعال كما يقال : الصلاة عبارة عن القيام والقراءة والركوع والسجود الخ . والصوم هو الإمساك الشىء . وهو فعل من أفعال النفس . والزكاة عند المحققين عبارة عن نفس أداء المال الذى هو فعل المكلف ، فليكن الحج أيضاً عبارة عن الأفعال الكائنة عند البيت وغيره كعرفة . وقد اندرج فيها ذكرنا بيان أركانه .

[وسببه] البيت . لأنه يضاف إليه .

[وشرائطه نوعان] شرط الوجوب والأداء . والثاني الإحرام والمكان والزمان المخصوص حتى لا يجوز شىء من أفعاله قبل أشهر الحج . ومنهم من ذكر بدل الإحرام التية ، وهذا أولى لاستزامه التية وغيرها على ما سيظهر لك إن شاء الله تعالى . وشرط وجوبه : الإسلام ، حتى لو ملك ما به الاستطاعة حال كفره ثم أسلم بعد ما افتقر لاينبغي عليه شىء بتلك الاستطاعة ، بخلاف ما لو ملكه مسلماً فلم ينجح حتى افتقر حيث ينقرر الحج في ذمته ديناً عليه . والحرية والعقل والبلوغ والوقت أيضاً . فلا يجب قبل أشهر الحج . حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من صرفها إلى غيره . وأفاد هذا قيداً في صيرورته ديناً إذا افتقر . وهو أن يكون مالكا في أشهر الحج فلم ينجح . والأولى أن يقال : إذا كان قادراً وقت خروج أهل بلده إن كانوا يخرجون قبل أشهر الحج لبعده المسافة . أو قادراً في أشهر الحج إن كانوا يخرجون فيها ولم ينجح حتى افتقر تقررو ديناً . وإن ملك في غيرها وصرفها إلى غيره لاشىء عليه . واقتصر في الينابيع على الأول فقال : ولا يجب إلا على القادر وقت خروج أهل بلده . فإن ملكها قبل أن يتأهب أهل بلده للخروج فهو في سعة من صرفها حيث شاء لأنه لا يلزمه التأهب في الحال . وما ذكرناه أولى لأن هذا يقتضى أنه لو ملك في أوائل الأشهر وهم يخرجون في أوائلها جاز له إخراجها ، ولا يجب عليه الحج . واعلم أن في المتوسط ما يفيد أن الوقت شرط الأداء عيد أبي يوسف ، فإنه نقل من اختلاف زفر ويعقوب : أن نصرانياً لو أسلم وصيباً لو بلغ فاتا قبل إدراك الوقت . وأوصى كل منهما أن ينجح عنه حجة الإسلام فوصيتهما باطلة عند زفر ، لأنه لم يلزمهما بأن ينجح عنهما قبل إدراك الوقت ، وعلى قول أبي يوسف : تصح لأن سبب الوجوب قد تقرّر في حقهما . والوقت شرط الأداء . وفيه نظر نذكره من بعد إن شاء الله تعالى .

[وواجباته] إنشاء الإحرام من الميقات أو ما فوقه مالم ينشأ الوقوع في محظوره لكثرة البعد ، ومد الوقوف بعرفة إلى الغروب . والوقوف بمزدلفة . والسعى ، ورمى الجمار ، والحلق أو التقصير ، وطواف الصبر للآفاق.

البيت على وجه التعظيم . ثم إنه فرض على كل حر بالغ عاقل صحيح إذا قدر على الزاد والراحة فإضلالاً عن المسكن وما لا بد منه . وعن نفقة عياله إلى حين عودده وكان الطريق آمناً . وإنما عدل المصنف عن الأفراد إلى الجمع (٥٢ - نفع القدير - ج ٢)

(الحج واجب على الأحرار البالغين العقلاء الأصحاء إذا قدروا على الزاد والراحلة فاضلا عن المسكن وما لا بد منه ، وعن نفقة عياله إلى حين عودته وكان الطريق آمنا)

[وأما سنه] فطواف القدم . والرمل فيه . أو في الطواف الفرض . والسعي بين الميئين الأخضرين جريا . والبيتوته بجنى ليالى أيام منى . والدفع من منى إلى عرفة بعد طلوع الشمس ، ومن مزدلفة إلى منى قبلها . وغير ذلك مما ستقف عليه في أثناء الباب .

[وأما محتوياته فنوعان] ما يفعله في نفسه وهو الجماع . وإزالة الشعر . وقلم الأظفار . والتطيب . وتغطية الرأس والوجه . ولبس الخيط . وما يفعله في غيره وهو حلق رأس الغير . والتعرض للصيد في الحل والحرم . وأما قطع شجر الحرم كما في النهاية منقولا فلا ينبغي عده فيها نحن فيه . فإن حرمة لاتتعلق بالحج ولا الإحرام (قوله على الأحرار الخ) وفي النهاية : إنما ذكر الأحرار وما بعده بلفظ الجمع مع أنه على باللام والمحل يطل فيه معنى الجمعية . ولم يفرد كما أفرد في قوله الزكاة واجبة على الحر . إخراجا للكلام مخرج العادة في إرادة الجمعية . إذ العادة جرت وقت خروجهم بالجماعة الكثيرة من الرفقاء . بخلاف الزكاة فإن الإخفاء فيها خير من الإبداء . قال تعالى - وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم - أو لأن الوجوب هنا أعم على المكلفين نظرا إلى السبب . فإن سببه البيت وهو ثابت في حق الكل . حتى قال بعض العلماء بالوجوب على كل صحيح مكسب ، بخلاف الزكاة فإن سببها النصاب الثابت ، وهو يتحقق في حق شخص دون شخص ، فكانت إرادة زيادة التعميم هنا أوفق ، فلذا أتى بمسقة الجمع مع حرف الاستفراق اهـ . وحاصل الأول أنه أراد معنى الجمع وإن كان مع اللام . والداعي إلى ذلك اتعاك المكلفين في الخروج ، ولا يخفى أنه بلفظ الجمع لايفاد معنى الاجتماع إذ ليس الاجتماع من أنجزاء مفهوم لفظ الجمع ولا لوازمه ، بل مجرد التعدد من الثلاثة فصاعدا . ولذا لايلزم في قولك جاءني الرجال اجتماعهم في المبنى فأتى هذا الداعي ، ثم قوله : إن الإخفاء في الزكاة أفضل بخلاف ما ذكره من أن الأنفل في الصدقة النافلة الإخفاء ، والمفروضة كالزكاة الإظهار . وأما الثاني فنشأت السبب في حق الكل إن كان باعتبار وجوده في الخارج فالنصاب أيضا ثابت لذلك لتحقق وجوده في الخارج ، وإن كان باعتبار سببته فلنا أن تمنع ، فإن سببته بموجبيته الحكم وهو لا يوجب الحكم في حق الكل بل في حق من انصف بالشروط مع تحقق باقي الشروط التي يشترط وجودها في نفس الأمر كأمن الطريق ، فحقيقة الوجوب شرط سببية السبب المتأمل ، فكان كالنصاب بل محل الوجوب في الزكاة أوسع ، لأن الشروط في الحج أكثر منها في الزكاة ، وتوسعة التفصيل مما يوجب التطويل ، والمتأمل غنى عنه بعد فتح باب التأمل له : فكان على هذا إرادة زيادة التعميم في الزكاة أولى . ثم بعد التسليم كل ذلك فزيادة التعميم بالجمع المحلى باللام على المقرر المحلى باللام ممنوع على ما عرف من كلام المحققين من أن استفراق المقرر أمثل ، وإن أراد بالاستفراق الاجتماع ففيه ما علمت مع أنه لا يصح إرادته على الوجه الثاني بأدنى تأمل . (قوله إذا قدروا على الزاد) بنفقة وسط لا إسراف فيها ولا تقصير (والراحلة) أي بطريق الملك أو الإجارة دون الإعارة ، والإباحة في الوقت الذي قدما ذكره . ولو وجب له مال ليحج به لايحج عليه بقوله سواء كان الواهب ممن تعتبر منه كالأجانب ، أو لاتعتبر كالأبوين والمولودين ، وأصله أن القسرة بالملك هي الأصل في توجيه الخطاب فقبل الملك لما به الاستطاعة لايعلق به (قوله فاضلا) حال من كل واحد من الزاد والراحلة (عن المسكن وما لا بد منه) يعني من غيره كقرسه وسلاحه وثيابه

وصفه بالوجوب . وهو فريضة محكمة ثبتت فرضيته بالكتاب . ودوقوله تعالى - والله على الناس حج البيت - الآية

وعبد خدمته وآلات حرفه وقضاء دينه ، وإلا فالمسكن أيضا مما لا بد منه إلا أن يكون مستغنيا عن سكنه بغيره ، فإنه يجب بيعه ويحج به ، لأنه ليس مشغولا بالحاجة . بخلاف ما إذا كان يسكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والاكتفاء بما دونه بغيره ثمه ويحج بالفضل ، فإنه لا يجب بيعه لذلك ، كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصاف على السكنى بالإجارة انفاقا . بل إن باع واشترى قدر حاجته وحج بالفضل كان أفضل ، ومن نفقة عياله كسرتهم وعياله من تلزمه نفقته شرعا . والعبد الذي لا يستخدمه والمتاع الذي لا يمتنه كالدار التي لا يسكنها يجب بيعه والحج به . وفي فتاوى قاضيهان قال بعض العلماء : إن كان الرجل تاجرا يملك ما لو دفع منه الزاد والراحة لذمابه وإيابه ونفقة أولاده وعياله من وقت خروجه إلى وقت رجوعه ويبقى له بعد رجوعه رأس مال التجارة التي كان يتجر بها كان عليه الحج والإفلا . وإن كان حرا فالشرط أن يبقى له آلات الحراثة من البقر ونحو ذلك . والمسطور عندنا أنه لا تعتبر نفقته لما بعد إيابه في ظاهر الرواية . وقيل : يترك نفقة يوم ، وعن أبي يوسف : نفقة شهر لأنه لا يمكنه التكسب كما قدم فيقيد بالشهر ، هذا كله إذا كان آفاقيا ، فإن كان مكيًا أو داخل المواقيت فعليه الحج وإن لم يقدر على الرحلة . أما الزاد فلا بد منه صرح به في غير موضع ، ففي قوله في النهاية عليه الحج وإن كان فقيرا لا يملك الزاد والراحة نظر إلا أن يريد إذا كان يمكنه تكسبه في الطريق ولنا اقتصر في الكتاب على الراحة حيث قال : وليس من شرط الوجوب على أهل مكة الرحلة لأنهم لا يتلقهم مشقة زائدة فأشبه السعي إلى الجمعة . وفي اليبانيع لا بد لهم من الزاد قدر ما يكفيهم وعيالهم بالمعروف (قوله وصفه بالوجوب) يعنى القدورى (وهو فريضة محكمة) وقد اطرد من القدورى ذلك هنا وفي الزكاة والصوم ، وهو وإن جاز مجازا عرفيا إلا أن الشأن في السبب الداعى إلى ترك الحقيقة إذ لا بد له من سبب كخفة لفظه بالنسبة إلى الحقيقة ونحوه مما عرف في موضعه ، ولم يعرف هنا شيء منه ولفظ الحقيقة وهو الفرض أصغر من الجواز ، وأظهر في المراد ، وليس به ثقل ولا غيره ، اللهم إلا أن يرى أن الواجب منقسم إلى ما بثبت بقطعى وظنى كما هو رأى بعض المشايخ فيكون مرتكبا الحقيقة إذ الواجب حينئذ حقيقة فيهما (قوله الآية) العادة أنه إذا كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام الدليل السمعى وهو محفوظ معروف يذكر أوله ، ويقال : الآية أو الحديث أو البيت اختصارا بالنسب على إضمار اقرأ وهو الوجه الظاهر لتبادره ، ويجوز رفعه بتقدير مبتدأ أو خبر أى المتأول . وجره على تقدير إلى آخر الآية مثلا . ولا شك أن الاستدلال هنا يتم على المطلوب وهو الافتراض بالقدر . المتأول فلا حاجة إلى ذكر لفظ الآية ، اللهم إلا أن يقال : أراد بالحكم في قوله فريضة محكمة التأكد بالمبالغة . فالمدعى هو الخبوع . وهو حينئذ لا يتم إلا بتأملها لأن استفادة الضروب من التوكيد بذلك إلى قوله تعالى - ومن كسر فإن الله غنى عن العالمين - إذ بذلك يوقف على إبدال من استطاع من لفظ الناس المفيد لذكر الموجب عليهم

في قوله الأحرار الخ نظرا إلى وقوعه . فإنه لا يتأذى إلا بجمع عظيم . وإنما (وصفه بالوجوب وهو فريضة محكمة) كما صنع بالزكاة وقد ذكرنا وجهه هناك . ويجوز أن يكون معناه ثابت أو لازم . فإن الوجوب يدل على ذلك (وفرضيته ثبتت بالكتاب وهو قوله تعالى - والله على الناس حج البيت - الآية) يعنى أنه حق واجب لله في رقاب

(١) قوله (ويبقى) هكذا في النسخ التي بأيدينا بإثبات الواو ، ولعل الماسح حذفها لأن الفعل جواب لو كما هو ظاهر كتبه مصححه .

(ولا يجب في العمر إلا مرة واحدة) لأنه عليه الصلاة والسلام قيل له « الحج في كل عام أو مرة واحدة ؟ فقال لا بل مرة واحدة فما زاد فهو تطوع » ولأن سببه البيت وأنه لا يتعدد فلا يتكرر الوجوب . ثم هو واجب على الفور عند أبي يوسف رحمه الله . وعن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل عليه .

مرتبتين خصوصاً ، وفي ضمن العموم . وعلى الإيضاح بعد الإبهام المفيد للتضخيم . وكذا وضع من كفر مكان من لم يخرج إلى آخر ما عرفت في الكشاف (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام الخ) كان يكفي لنفي التكرار كون الدليل المذكور وهو الآية الكريمة لا يفيد فلا موجب للتكرار . لكن حاصله نفي الحكم الذي هو وجوب التكرار لنفي الدليل . وهو وإن كفى في نفي الحكم الشرعي لكن إثبات النفي مقتضى النفي أقوى فلذا أثبت بالدليل المقتضى له . وهو قوله لأنه عليه الصلاة والسلام قيل له « الحج في كل عام » الخ . روى مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه « خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا ، فقال رجل : أكل عام يا رسول الله ؟ فسكت حتى قالنا ثلاثاً . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم . ثم قال : ذروني ما تركتكم . فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالي واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم . وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه » فقوله « لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم » يستلزم نفي وجوب التكرار من وجوبه لإفادة لو هنا امتناع نعم . فيلزمه ثبوت نفيه وهو لا . والتصریح بنفي الاستطاعة أيضاً . وقد روى مفسراً ومبيناً فيه الرجل المبهم . أخرج أحمد في مسنده والدارقطني في سننه والحاكم في المستدرک وقال : حديث صحيح على شرط الشيخين من حديث سليمان بن كثير عن الزهري عن أبي سنان يزيد بن أبيه عن ابن عباس ولفظه قال « خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا أيها الناس إن الله قد كتب عليكم الحج ، فقام الأقرع بن حابس فقال : أفى كل عام يا رسول الله ؟ قال : لو قلنا لوجبت ولم تستطيعوا أن تعدلوا بها . الحج مرة فن زاد فقطوع » ورواه من حديث سفيان بن حسين عن الزهري به وصححه (قوله وأنه لا يتعدد فلا يتكرر الوجوب) وأما تكرر وجوب الزكاة مع اتحاد المال فلأن السبب هو النافي تقديراً وتقدير النماء دأب مع حوالان الحلول إذا كان المال معدلاً للاستثناء في الزمان المستقبل . وتقدير النماء الثابت في هذا الحلول غير تقدير نماء في حوال آخر ، فالمال مع هذا النماء غير المجموع منه ومن النماء الآخر فيتعدد حكماً فيتعدد الوجوب لتعدد انصباب (قوله وعن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل عليه) وهو أنه سئل عن ملك ما يبلغه إلى بيت الله تعالى أيجب أم يزوج ؟ فقال : يجزى ، فإطلاق الجواب بتقديم الحج مع أن الزوج قد يكون واجباً في بعض الأحوال دليل على أن الحج لا يجوز تأخير ، وهو قول أبي يوسف . وذكر المصنف في التجنيس : أنه إذا

الناس لا ينفكون عن عهده إلا بالأداء (ولا يجب في العمر إلا مرة واحدة لأنه عليه الصلاة والسلام قيل له) يعني لما نزلت هذه الآية وقال لهم : يا أيها الناس حجوا أبيت (الحج في كل عام أم مرة واحدة ؟ فقال : لا بل مرة واحدة . فما زاد فهو تطوع . ولأن سببه البيت) لإضافته إليه ، يقال حج البيت والإضافة دليل السببية (وإنه لا يتعدد) البيت (فلا يتكرر الوجوب . ثم هو واجب على الفور عند أبي يوسف) حتى إن أخر بعد استجتماع الشرائط أتم . رواه عنه بشر والمعلل (وعن أبي حنيفة ما يدل عليه) أي على الفور وهو ما ذكره ابن شعاع عنه أنه سئل عن من مال أيجب أم يزوج ؟ فقال : بل يجزى به ، وذلك دليل على أن الوجوب عنده على الفور ، ووجه دلالة على ذلك أن في الزوج تخصيص النفس الواجب على كل حال والاشتغال بالحج يفوته ، ولو لم يكن

وعند محمد والشافعي رحمهما الله على التراخي لأنه وظيفة العمر فكان العمر فيه كالوقت في الصلاة . وجه الأول أنه يختص بوقت خاص . والموت في سنة واحدة غير نادر فيتصديق احتياطاً ولهذا كان التعجيل أفضل ، بخلاف وقت الصلاة لأن الموت في مثله نادر .

كأن له مال يكفي للحج وليس له مسكن ولا خادم أو خاف العزوبة فأراد أن يتزوج ويصرف الدراهم إلى ذلك ، إن كان قبل خروج أهل بلده إلى الحج يجوز لأنه لم يجب الأداء بعد ، وإن كان وقت الخروج فليس له ذلك لأنه قد وجب عليه اهـ . ولا يخفى أن المنقول عن أبي حنيفة مطلق . فإن كان الواقع وقوع السؤال في غير أوان الخروج فهو خلاف ما في التجنيس ١ وإلا فلا يفيد الاستشهاد المقصود . ثم على ما أورده المصنف بأنهم بالتأخير عن أول سنى الإمكان ، فلو حج بعده ارتفع الإنم ووقع أداء . وعند محمد هو على التراخي . وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله . فلا يأثم إذا حج قبل موته . فإن مات بعد الإمكان ولم يحج ظهر أنه أثم ، وقيل : لا يأثم . وقيل : إن خاف الموت بأن ظهرت له مخايل الموت في قلبه فأخبره حتى مات أثم . وإن فجأه الموت لا يأثم . وصحة الأول غنية عن الوجه . وعلى اعتباره قيل يظهر الإنم من السنة الأولى ، وقيل الأخيرة . وقيل من سنة رأى في نفسه الضعف . وقيل يأثم في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه إلى الله تعالى . وقد استدل على الفور بالمنقول والمعنى . فالأول حديث الحجاج بن عمرو الأنصاري من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل وهذا بناء على أن لفظة قابل متعارف في السنة الآتية التي تلي هذه السنة : وإلا فهو أعم من ذلك فلا دليل فيه . والثاني : هو أن الحج لا يجوز إلا في وقت معين واحد في السنة . والموت في سنة غير نادر فتأخيره بطل التمكن في وقته

وجوبه على الفور لما أمر بما يفوت الواجب مع إمكان حصوله في وقت آخر لما أن المال غاد ورائح (وعند محمد والشافعي على التراخي لأنه وظيفة العمر فكان العمر فيه كالوقت في الصلاة) فكأنها جازت في آخر وقتها يجوز الحج في آخر العمر من أشهر الحج . وهذا الدليل لمحمد لأنه يقول بجواز تأخير مكيف ، وهو أن لا يفوته بالموت ، فإن فوته أثم . وأما الشافعي فإنه يقول : لا يأثم بالتأخير . وإن مات فلم يكن عنده كوقت الصلاة (وجه الأول) يعني قول أبي يوسف إن الحج يختص بوقت خاص من كل عام وهو أشهر الحج . وكل ما اختص بوقت خاص . وقد فات عن وقته لا يدرك إلا بإدراك ذلك الوقت بعينه وإلا لا يكون غنصاً به . وذلك مدة طريفة يستوى فيها الحياة والممات (لأن الموت في سنة واحدة) مشتملة على الفصول الأربعة المتضادة المراجع (غير نادر فيتصديق احتياطاً) لا تخفيقاً . وإنما قال ذلك لئلا يرد عليه أنه لو كان متصيقاً لوجب أن يكون بعد العام الأول قضاء وليس كذلك . فإن التصديق إذا كان احتياطاً لا يلزم ذلك ، والدليل على هذا توضيحه بقوله (ولهذا كان التعجيل أفضل) يعني بالاتفاق ، فإن الاستدلال بالأفضلية على الوجوب مما لا يكاد يصح . وقوله (بخلاف وقت الصلاة) جواب عن قوله كالوقت في الصلاة : وثمرة الخلاف لا تظهر إلا في حق الإنم خاصة ، وأما أن الواقع في العام الثاني أداء كما في الأول ، وأن التطوع في العام الأول جائز فلا ينكره أحد : وتعم هذا البحث

(قوله فلم يكن عنده كوقت الصلاة) أقول : التثنية بوقت الصلاة لا يلزم أن يكون من جميع الوجوه كما لا يخفى .

(١) (قول صاحب الفتح في غير أوان الخروج فهو خلاف ما في التجنيس) هكذا في بعض النسخ ، وسقط من بعضها لفظ غير ، وكتب عليه ما نضد : قوله فهو خلاف ما في التجنيس . قال في البر : وفيه نظر فظهر موافقته لما في التجنيس حيث كان السؤال أوان الخروج اهـ كتيب مصححه .

وإنما شرط الحرية والبلوغ لقوله عليه الصلاة والسلام «أما عبد حتى» عشر حجج ثم أعتق فعليه حجة الإسلام . وأما صبي حتى عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الإسلام ، ولأنه عبادة والعبادات بأسرها موضوعة عن الصبيان

تعريض له على القوات فلا يجوز . ولذا ينسق بتأخيره ويأثم وترد شهادته . فحقيقة دليل وجوب الفور هو الاحتياط فلا يذفعه أن مقتضى الأمر المطلق جواز التأخير بشرط أن لا يخلى العمر عنه . وأنه عليه الصلاة والسلام حج سنة عشر . وفرضية الحج كانت سنة تسع . فبعث أبا بكر رضى الله عنه حج بالناس فيها ولم يحجج هو إلى القابلة . أو فرض سنة خمس . على ما روى الإمام أحمد من حديث ابن عباس رضى الله عنه «بعث بنو سعد بن بكر ضمام بن نعلبة وأغدا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر له عليه الصلاة والسلام فرائض الإسلام : الصلاة والصوم والحج» قال ابن الجوزي : وقد رواه شريك بن أبي نمر عن كريب فقال : فيه «بعث بنو سعد ضماما وأغدا في شهر رجب سنة خمس فذكر له صلى الله عليه وسلم فرائض الإسلام : الصلاة . والصوم . والحج . أو سنة ست» فإن تأخيره عليه الصلاة والسلام ليس يتحقق فيه تعريض القوات وهو الموجب للفور لأنه كان يعلم أنه يعيش حتى يحجج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ . وليس مقتضى الأمر المطلق جواز التأخير ولا الفور حتى يعارضه موجب الفور وهو هذا المعنى فلا يقوى قوته . بل مجرد طلب المأمور به فبقي كل من الفور والتأخير على الإباحة الأصلية ، وذلك الاحتياط يخرج عنها . على أن حديث ابن عباس رضى الله عنه قد رواه أحمد وليس فيه ذكر تاريخ . وأما بالتاريخ المذكور فلإنما وجدت معضلة في ابن الجوزي : وقد رواه شريك ابن أبي نمر عن كريب فقال فيه : وذكر ما قدمناه . قال صاحب التنقيح : لا أعرف لها سنداً ، والذي نزل سنة ست قوله تعالى - وأتموا الحج والعمرة لله - وهو افتراض الإتمام ، وإنما يتعلق بمن شرع فيها . فتأخر من هذا أن القورية واجبة ، والحج مطلقاً هو الفرض فيقع أداءه إذا أخره ويأثم بترك الواجب على نظير ما قدمناه في الزكاة سواء ، فارجع إليه وقس به (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام أما عبد) روى الحاكم من حديث محمد بن المنهال : حدثنا يزيد بن زريع حدثنا شعبة بن الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «أما صبي حتى ثم بلغ الحنث فعليه أن يحج حجة أخرى، وأما أعرابي حتى ثم هاجر فعليه أن يحج حجة أخرى ، وأما عبد حتى ثم أعتق فعليه أن يحج حجة أخرى» وقال : صحيح على شرط الشيخين . والمراد بالأعرابي الذي لم يهاجر من لم يسلم فإن مشركي العرب كانوا يحجون ففني إجزاء ذلك الحج عن الحج الذي وجب بعد الإسلام ، وتفرّد محمد بن المنهال برفعه . بخلاف الأكثر لا يضر إذ الرفع زيادة : وزيادة الثقة مقبولة وقد تأيد ذلك بمرسّل أخرجه أبو داود في مراسله عن محمد بن كعب القرظي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أما صبي حتى به أهله فأت أجزأ عنه ، فإن أدرك فعليه الحج . وأما عبد حتى به أهله فأت أجزأ عنه فإن أعتق فعليه الحج» وهذا حجة عندنا . وبما هو شبه المرفوع أيضاً في مصنف ابن أبي شيبة : حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس قال : احتفظوا عني ولا تقولوا قال ابن عباس «أما عبد حتى» الخ . وعلى اشتراط الحرية الإجماع . والفرق بين الحج والصلاة والصوم بوجهين كونه لا يتأتى إلا بالمغال غالباً بخلافهما .

موضعه أصول الفقه (وإنما شرطت الحرية والبلوغ لقوله عليه الصلاة والسلام : أما عبد حتى) ولو (عشر حجج ثم أعتق فعليه حجة الإسلام) والفرق بين الحج والصوم والصلاة : أن الحج يجامع إلى الزاد والراحلة . والعبد لا يملك من المال شيئاً . والصوم والصلاة ليسا كذلك . وأن حق الموتى في الحج يفوت في مدة طوباة . فقدم

والعقل شرط لصحة التكليف . وكذا صحة الجوارح لأن العجز دونها لازم . والأعنى إذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج عند أبي حنيفة رحمه الله خلافا لهما . وقد مر في كتاب الصلاة : وأما المقعد : فعن أبي حنيفة رحمه الله .

ولا ملك للعبد فلا يقدر على تملك الزاد والراحلة . فلم يكن أحلا للوجوب فلذا لا يجب على عبيد أهل مكة . بخلاف اشتراط الزاد والراحلة في حق الفقير فإنه لتيسير لا الأهلية فوجب على فقراء مكة . والثاني أن حق المولى يقوت في مدة طويلة . وحق العبد مقدم بإذن الشرع لافتقار العبد وغنى الله تعالى لأنه تعالى ما شرع إلا للعود المنصالح إلى المكافئين إرادة منه لإفادته الجود . بخلاف الصلاة والصوم فإنه لا يخرج المولى في استثناء منتهما (فواء وكذا صحة الجوارح) حتى إن المقعد والزمن والمفلوج ومقطوع الرجلين لا يجب عليهم الإحجاج إذا ملكوا الزاد والراحلة . ولا الإيصاء به في المرض . وكذا الشيخ الذي لا يثبت على الراحلة : يعني إذا لم يسبق الوجوب حالة الشيخوخة بأن لم يملك ما يرصاه إلا بعدها . وكذا المريض لأنه بدل الحج بالبدن ، وإذا لم يجب المبدل لا يجب البديل . وظاهر الرواية منهما يجب الحج على هؤلاء إذا ملكوا الزاد والراحلة ومؤنة من يرفعهم ويضعهم ويقودهم إلى المناسك . وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة رضي الله عنه ، وهي الرواية التي أشار إليها المصنف بقوله : وأما المقعد إلا أنه خص المقعد ، ويقابل ظاهر الرواية عنهما مانسبه المصنف إلى محمد بقوله : فرق محمد في هذه الرواية بين المقعد والأعنى . وإذا وجب على هؤلاء الإحجاج لزمهم الأصل وهو الحج بالبدن فيجب عليهم البديل ، فلو أنجسوا عنهم وهم آيسون من الأداء بالبدن ثم صهوا وجب عليهم الأداء بأنفسهم ، وظهرت نظرية الأول لأنه خلف ضروري فيسقط اعتباره بالقدر على الأصل . كالشيخ الثاني إذا قضى ثم قدر : وكذا من كان بينه وبين مكة عدو فأصبح عنه ، فإن أقام العدو على الطريق إلى موت المحجوج عنه جاز الحج عنه ، وإن لم يبق حتى مات لا يجوز لزوال العذر قبل الموت ، فيجب الأصل وهو الحج بنفسه : والأعنى إذا وجد من يكفيه مؤنة سفره وسفر قائده ففي المشهور عن أبي حنيفة لا يلزمه الحج . وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى أنه يلزمه وعنها فيه روايتان ، وذكر شيخ الإسلام أنه يلزمه عندهما على قياس الجمعة ، وإن لم يجد قائدا لا يجب عليه في قولهم : وفي رواية أخرى : لا يلزمه فرقا على إحدى الروايتين بين الحج والجمعة بأن وجود القائل في الجمعة غير نادر بخلافه في الحج والمريض والمحبوس والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج إلى الحج ، كذلك لا يجب الحج عليهم . وفي التحفة : أن المقعد والزمن والمريض والمحبوس والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج إلى الحج لا يجب عليهم الحج بأنفسهم لأنها عبادة بدنية ، ولا بد من القدرة بصحة البدن وزوال الموانع حتى توجه عليهم التكليف .

حق العبد على حق الله تعالى بخلاف الصوم والصلاة . وقوله (والعقل) لبيان اشتراط العقل . وقوله (وكذا صحة الجوارح) لبيان اشتراط الصحة (لأن العجز بدونها لازم) وقوله (والأعنى إذا وجد) يعني أن الأعنى إذا ملك الزاد والراحلة ، فإن لم يجد قائدا لا يلزمه الحج بنفسه في قولهم : وهل يجب الإحجاج بالمال ؟ عند أبي حنيفة : لا يجب . وعندهما يجب وإن وجد قائدا . وقد عبر عنه المصنف بقوله (من يكفيه مؤنة سفره) لا يجب عند أبي حنيفة كما لا يجب الجمعة . وعن صاحبيه فيه روايتان فرقا على إحدى الروايتين بين الحج والجمعة . وهالا : وحود القائد إلى الجمعة ليس بنادر بل هو غالب فتلزمه الجمعة ، ولا كذلك القائد إلى الحج . وقوله (وأما المقعد فعن أبي حنيفة رحمه الله) ظاهر الرواية عنه في الزمن والمفلوج والمقعد ومقطوع الرجلين أن الحج لا يجب عليهم وإن ملكوا الزاد

أنه يجب لأنه مستطيع بغيره فأشبهه المستطيع بالراحلة . وعن محمد . رحمه الله تعالى أنه لا يجب لأنه غير قادر على الأداء بنفسه . بخلاف الأعمى لأنه لو هدى يودى بنفسه فأشبهه الضال عنه . ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة ، وهو قدر ما يكثرى به شق حمل أو رأس زاملة ، وقدرة النفقة ذاهبا وجائيا ،

ولكن يجب عليهم الإحجاج إذا ما كانوا الزاد والراحلة ، وهو ظاهر في اختيار قولهما . ثم قال : وأما الأعمى إذا وجد قائدا بطريق الملك أو استأجر حل عليه أن يخرج ؟ ذكر في الأصل أنه لا يجب عليه أن يخرج بنفسه . ولكن يجب في ماله عند أبي حنيفة ، وروى الحسن عنه أنه يجب عليه أن يخرج بنفسه اه . وهو خلاف ما ذكره غيره عن أبي حنيفة . وجه قولهما حديث الجماعة « إن فريضة الحج أدركت أبي وهو شيخ كبير لا يستسك على الراحلة أفأحج عنه ؟ قال : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه أكان يجزى عنه ؟ قالت نعم . قال : فدين الله أحق » ولما قوله تعالى - من استطاع إليه سبيلا - قيد الإيجاب به . والعجز لازم مع هذه الأمور لا الاستطاعة . فإن قيل : الاستطاعة ثابتة إذا قدروا على اتخاذ من يرضعهم ويؤدوهم بالملك أو الاستئجار . قلنا : ملازمة القائد والحادم وحصول المقصود معه منهم من الفرق غير معلوم والعجز ثابت للحال . فلا يثبت الوجوب عليهم بالشك . على أن الاستطاعة بالبدن هي الأصل والتبادر من قولنا فلان يستطيع عمل كذا فايكثر محل داني النص . إلا أن هذا قد يدفع بأن هذه العبادة تجرى فيها النيابة عند العجز لأمطلقا توسطا بين المالية المحضة والبدنية المحضة . لتوسطها بينهما على ماسيجى . تحقيقه في باب الحج عن الغير إن شاء الله تعالى . والوجوب دائر مع فائدته على ما تحقق في الصوم فثبتت عند قدرة المال ليظهر أثره في الإحجاج والإيضاء . ومن الفروع أنه لو تكلف هؤلاء الحج بأنفسهم سقط عنهم . ومعنى هذا أنهم لو صحوا بعد ذلك لا يجب عليهم الأداء . لأن سقوط الوجوب عنهم لدفع الحرج فإذا تحملوه وقع عن حجة الإسلام كالفقير إذا حج . هذا وفي الفتاوى تكلموا في أن سلامة البدن في قول أبي حنيفة رحمه الله . وأمن الطريق . ووجود المحرم للمرأة من شرائط الوجوب أو الأداء : فعلى قول من يجعلها من شرائط الوجوب إذا مات قبل الحج لا يلزمه الإيضاء : وعلى قول من يجعلها من شرائط الأداء يلزمه اه وهذا ظاهر في أن الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله لم يثبتا تنصيصا بل تحريجا . أو أن كل طائفة من هؤلاء المشايخ اختاروا رواية : وإذا آل الحال إلى اختلاف المشايخ في المختار من الروايتين أو تحريجهما فلنا نحن أيضا أن ننظر في ذلك . والذي يرجح كونها شروط الأداء بما قلناه آنفا أن هذه العبادة مما تتأذى بالنائب الخ . وعلى هذا فجعل عدم الحبس والخوف من السلطان شرط الأداء أولى . ومن قدر حال صحته ولم يخرج حتى أقعد أو زمن أو فليج أو قطعت رجلاه تقرر في ذمته بالاتفاق حتى يجب عليه الإحجاج . وهنا قيد حسن ينبغي أن يحفظ : وهو

والراحلة . ، حتى لا يجب عليهم الإحجاج بما هم لأن الأصل لما لم يجب لم يجب ثلثه : وهو رواية عنهما . وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يجب عليه لأنه مستطيع بغيره فأشبهه المستطيع بالراحلة . وقوله (وعن محمد) ظاهر . وقوله (ولابد من القدرة) بين لقوله : إذا قدروا على الزاد والراحلة . ويعنى به القدرة بطريق الملك أو الاستئجار بأن يقدر على (ما يكثرى به شق حمل) بفتح الميم الأول وكسر الثاني أى جانيه : لأن لهما حمل جانبيين . ويكتفى لراكب أحد جانبيه . وإزالة البعير يحمل عليه المسافر متاعه وطعامه من زمل الشيء حمله . يقال لما بالفارسية : سربارى . وقوله (وقدر النفقة ذاهبا وجائيا) يعنى بعد الراحلة نفقة وسط بغير إسراف ولا تقتير : وهذا (لأنه

« لأنه عليه الصلاة والسلام سئل عن السبيل إليه فقال : الزاد والراحلة » وإن أمكنه أن يكرى عتبة فلا شئ عليه . لأنهما إذا كانا يتعاقبان لم توجد الراحلة في جميع السفر . ويشترط أن يكون فاضلا عن المسكن وعما

أن وجوب الإيضاء إنما يتعلق بمن لم يحج بعد الوجوب إذا لم يخرج إلى الحج حتى مات ، فأما من وجب عليه الحج فحج من عامه فأتى في الطريق لا يجب عليه الإيضاء بالحج ، لأنه لم يؤخر بعد الإيجاب . ذكره المصنف في التجنيس (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام سئل عن السبيل) روى الحاكم عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس رضي الله عنه في قوله تعالى - والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا - قيل : يا رسول الله ما السبيل ؟ قال : الزاد والراحلة » وقال : صحيح على شرط الشيخين ، ولم يخرجاه . وتابعه حماد بن سلمة عن قتادة ، ثم أخرجه كذلك ، وقال : صحيح على شرط مسلم . وقد روى من طريق أخرى صحيحة عن الحسن مرسلا في سنن سعيد بن منصور : حدثنا هشام حدثنا يونس عن الحسن قال « لما نزلت - والله على الناس حج البيت - قال رجل : يا رسول الله وما السبيل ؟ قالوا : زاد وراحلة » حدثنا هشام حدثنا منصور عن الحسن مثله حدثنا خالد بن عبد الله عن يونس عن الحسن مثله . ومن طرق عديدة مرفوعة من حديث ابن عمر وابن عباس وعائشة وجابر وعبد الله بن عمرو بن العاص وابن مسعود رضي الله عنهم . وحديث ابن عباس رواه ابن ماجه : حدثنا سويد بن سعيد عن هشام بن سلمان القرشي عن ابن جريج قال : وأخبرني أيضا عن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « الزاد والراحلة » يعني قوله - من استطاع إليه سبيلا - قال في الإمام : وهشام بن سلمان بن عكرمة بن خالد بن العاصي : قال أبو حاتم : مضطرب الحديث ، ومجمله الصدق ما أرى به بأسا . وباقي الأحاديث بطرقها عن ذكرنا من الصحابة عند الترمذي وابن ماجه والدارقطني وابن عدى في الكامل لا يسلم من ضعف . فلو لم يكن للحديث طريق صحيح ارتفع بكثيرها إلى الحسن فكيف ومنها الصحيح . هذا وينبغي أن يكون قول المصنف شق محمل أو رأس زاملة على التوزيع ليكون الوجوب يتعلق بمن قدر على رأس زاملة بالنسبة إلى بعض الناس . وبالنسبة إلى بعض آخرين لا يتعلق إلا بمن قدر على شق محمل هذا ، لأن حال الناس يختلف ضعفا وقوة وجلدا ورفاهية ، فالمرء لا يجب عليه إذا قدر على رأس زاملة وهو الذي يقال له عرفنا راكب مقبب ، لأنه لا يستطيع السفر كذلك بل قد يهلك بهذا الركوب فلا يجب في حق هذا إلا إذا قدر على شق محمل ، ومثل هذا يتأتى في الزاد فليس كل من قدر على ما يكتفيه من خبز وجبن ودون لحم وطبيخ قادرا على الزاد ، بل ربما يهلك مرضا بملدومه ثلاثة أيام إذا كان مترفها معتاد اللحم والأغذية المرتفعة . بل لا يجب على مثل هذا إلا إذا قدر على ما يصلح معه بدنه . وقوله عليه الصلاة والسلام « الزاد والراحلة » ليس معناه إلا الزاد الذي يبلغه والراحلة كذلك . وذلك يختلف بالنسبة إلى آحاد الناس ، فكان المراد ما يبلغ كل واحد (قوله وإن أمكنه الخ) العتبة أن يكرى الانثان راحلة يعتقبان عليها يركب أحدهما مرحلة والآخر مرحلة ، وليس يلزم لما في الكتاب . وقد تقدم أن الشرط أن

عليه الصلاة والسلام سئل عن السبيل إليه فقال « الزاد والراحلة » وإن أمكنه أن يكرى عتبة) أي ما يتعاقبان عليه في الركوب فرجاً يفرسح أو منزلا منزلا (فلا حج عليه) لعدم الراحلة إذ ذاك في جميع السفر . وقوله (ويشترط أن يكون) أي ما يقدر به على الزاد والراحلة (فاضلا عن المسكن) بيان لقوله في أول البحث فاضلا . وهو هناك منصوب على الحال من الزاد والراحلة : وقيد بالمسكن والخادم إشارة إلى ما ذكره ابن شجاع إذا كانت له دار

لا بد منه كالتحام واثاث البيت وثيابه . لأن هذه الأشياء مشغولة بالحاجة الأصلية . ويشترط أن يكون فاضلا عن نفقة عياله إلى حين عودته . لأن النفقة حق مستحق للمرأة . وحق العبد مقدم على حق الشرع بأمره . وليس من شرط الزوج على أهل مكة ومن حولهم الراحة . لأنه لا تلحقهم مشقة زائدة في الأداء فأشبهه السعي إلى الجمعة ولا بد من أمن الطريق لأن الاستطاعة لا تثبت دونه . ثم قيل : هو شرط الوجوب حتى لا يجب عليه الإبقاء

بملكها في أشهر الحج أو وقت خروج أهل بلده . ونقلنا ما في النبايع فارجع إليه (قوله وليس من شرط الوجوب على أهل مكة ومن حولهم الراحة) قلنا فائدة اقتصاره على الراحة وكلام صاحب النهاية والنبايع فارجع إليه (قوله ولا بد من أمن الطريق) أي وقت خروج أهل بلده وإن كان مخيفا في غيره . وهو أن يكون الغالب فيه السلامة . وما أفق به أبو بكر الرازي من سقوط الحج عن أهل بغداد ، وقول أبي بكر الإسكافي : لا أقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلاثمائة . وقول الثلجي : ليس على أهل خراسان حج منذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة التيب والخوف في الطريق ، وكذا أسقطه بعضهم من حين خرجت القرامطة وهم طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل المسلمين وأخذ أموالهم ، وكانوا يغلبون على أماكن ويرصدون للحجاج ، وقد هجموا في بعض السنين على الحجاج في نفس مكة فقتلوا خلقا كثيرا في نفس الحرم . وأخذوا أموالهم ، ودخل كبيرهم بفرسه في المسجد الحرام . ووقعت أمور شنيعة ، والله الحمد على أن عافى منهم . وقد سئل الكرخي عن لا ينجح خوفا منهم فقال : ما سلمت الأبدية من الآفات : أي لا تخلو عنها كقلة الماء . وشدة الحر وديمجان السموم . وهذا لعنايب منه رحمه الله . ومحملة أنه رأى أن الغالب اندفاع شرهم عن الحاج ، ورأى الصغار علمه فقال : لا أرى الحج فرضا منذ عشرين سنة من حين خرجت القرامطة . وما ذكر سببا لذلك ، وهو أنه لا يتوصل إلى الحج إلا بإرشائهم فتكون الطاعة سبب المعصية . فيه نظر . بل إنما كان من شأنهم ما ذكرته : ثم الإنم في مثله على الأخذ لا المعطى على ما عرف من تقسم الرشوة في كتاب القضاء . وكون المعصية منهم لا يترك القرض لمعصية عاص . والذي يظهر أن يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى إذا غلب الخوف على القلوب من المحاربين لوقوع التيب والغلبة منهم مرارا أو سمعوا أن طائفة تعرضت للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون أنفسهم عنهم لا يجب . واختلف في سقوطه إذا لم يكن بد من ركوب البحر . فقيل : البحر يمنع الوجوب . وقال الكرمانى : إن كان الغالب في البحر السلامة من موضع جرت العادة بركوبه يجب وإلا فلا ، وهو الأصح . وسيحون وجيحون والقرات والتيل أنهار لا بحار (قوله ثم قيل هو) أي أمن الطريق فنقدم الكلام فيه ، والقاتل بأنه شرط الوجوب حتى لا يجب الإبقاء ابن شجاع . وقد روى عن ابن حنيفة رحمه الله أن

لا يسكنها وعبد لا يستخدمه . وما أشبه ذلك يجب عليه أن يبيعه ويخج به . وقوله (واثاث البيت) يعنى كالفرش والبسط وآلات الطبخ (وثيابه) أي ثياب يده وقرسه وسلاحه (لأن هذه الأشياء مشغولة بالحاجة الأصلية) والمثفل بها كالمعلوم . وقوله (وحق العبد مقدم على حق الشرع بأمره) قال الله تعالى - وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه - وقوله (وليس من شرط الوجوب على أهل مكة) ظاهر (ولا بد من أمن الطريق) وهو أن يكون الغالب فيه السلامة . وتوسط البحر عنر لأن شرط وجوبه الاستطاعة ولا استطاعة بدون الأمن

وهو مروي عن أبي حنيفة رحمه الله . وقيل : هو شرط الأداء دون الوجوب . لأن النبي عليه الصلاة والسلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير . قال (ويعتبر في المرأة أن يكون لها محرم تحج به أو زوج ، ولا يجوز لها

الوصول بدونه لا يكون إلا بمشقة عظيمة ، فصار من الاستطاعة وهي شرط الوجوب . والقائل بأنه شرط الأداء فيجب الإيصاء القاضي أبو خازم ، لأنه عليه الصلاة والسلام إنما فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة حين سئل عنها ، فلو كان أمن الطريق منها لذكره وإلا كان تأخيرها للبيان عن رقت الحاجة . ولأنه مانع من العباد ولا يسقط العبادة الواجبة كالقيد من الظلم . واعلم أن الاختلاف في وجوب الإيصاء بالحج إذا مات قبل أمن الطريق ، فإن مات بعد حصول الأمن فالإتفاق على الوجوب . تقدم لنا وجه آخر وهو المعول عليه يقتضي ترجيحه ، وأن عدم الخوف من السلطان والحبس من شروط الأداء أيضا فيجب على الخائف والمحبوس الإيصاء . واعلم أن القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لانعلم عن أحد خلافه . وقالوا لو تحمل العاجز عنهما فحج ماشيا يسقط عنه الفرض ، حتى لو استغنى لا يجب عليه أن يحج ، وهو معال بأمرين : الأول . أن عدمه عليه ليس لعدم الأهلية كالعدم ، بل للترفيه ودفع الحرج عنه ، فإذا تحمله وجب ثم يسقط كالمسافر إذا صام رمضان . الثاني : أن الفقير إذا وصل إلى المواقيت صار حكمه حكم أهل مكة ، فيجب عليه وإن لم يقدر على الراحلة ، فالثاني يستلزم عدم السقوط عنه لو أحرم قبل المواقيت ككثيرة أهله لأن إحرامه لم يتعقد للواجب لعدم الوجوب ، قبل المواقيت ، فلا ينقلب له إلا بتجديده كالصبي إذا أحرم ثم بلغ ، ولا يمكنه التجديد لأن الإحرام انبثق لازما للنفل بخلاف الصبي على ما نذكر قريبا . وبخلاف من أطلق التبة فلم ينو الواجب لأن إحرامه حينئذ انبثق للواجب ، وإطلاق الجواب بخلافه . والأول يقتضي عدم ثبوت الوجوب إلا بعد الفراغ ، لأن تحقق تحمله لا يتحقق إلا به لا بمجرد الإحرام . ومع الفراغ لو ثبت الوجوب لم يكن أثره إلا في المستقبل لا في المنقضي إذ لا يستقي فعل الواجب الوجوب ، فن أحرم قبل الميقات لا ينتهض في سقوط الحج عنه واحد من الوجهين ، بخلاف من أحرم منه فإنه إن لم ينتهض فيه الأول انتهض فيه الثاني ، وإنما خصصنا الإيراد بالفقير لأننا نرى أن سلامة الجوارح شرط الأداء للوجوب على ما بحثناه آنفا (قوله ويعتبر في المرأة) وإن كانت عجوزا (أن يكون لها محرم) كإبن أو عم ، وكما يشترط المحرم كذا يشترط عدم العدة وقالوا في الصبية التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بغير محرم . فإذا بلغت لانسافر إلا به . وينبغي أن يكون معنى هذا لاتمان على السفر ولا تستصحب ، فإنها غير مكلفة ما لم تبلغ ، وبلوغها حد الشهوة لا يستلزمه . وعن ابن مسعود رضي الله عنه أنه رد المعتات من النجف ، فإن لزمها العدة في السفر فإن كان رجعا لا يفارقها زوجها أو بئنا . فإن كان إلى كل من بلداه ومكة أقل من مدة السفر تخيرت ، أو إلى أحدها سفر دون الآخرتين أن تصير إلى الآخر ، أو كل منهما سفر ، فإن كانت في مصر قررت فيه إلى أن تنقضي عدتها ولا تخرج وإن وجدت محرما مادامت العدة عندها خلافا لهما ، وإن كانت في قرية أو مفازة لاتأمن على نفسها فلها

ثم اختلف المشايخ فيه على قول أبي حنيفة : أنه شرط نفس الوجوب ، أو شرط الأداء ، فذهب إلى الأول لما مر أن الاستطاعة لا تثبت بدونه (وهو مروي عنه) ومنهم من ذهب إلى الثاني (لأنه عليه الصلاة والسلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير) وثمرة الخلاف تظهر في وجوب الإيصاء على من مات قبل الحج ، ولم يكن الطريق آمنا ، فعند الأولين لاتلزمه الوصية ، وعند الآخرين تلزمه . قال (ويعتبر في المرأة أن يكون لها محرم تحج به) الاختلاف المار في أمن الطريق في كونه شرط الوجوب . أو شرط الأداء ثابت في محرم المرأة ، والمحرم

أن تحج بغيرهما إذا كان بينها وبين مكة مسيرة ثلاثة أيام) قال الشافعي : يجوز لها الحج إذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالرفقة. ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « لا تحجن امرأة إلا ومعها محرم » ولأنها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها إليها. ولهذا يحرم الخلوة بالأجنبية وإن كان معها غيرها .

أن تخفى إلى موضع آخر آمن فلا تخرج منه حتى تخفى عدتها . وإن وجدت محرما عنده خلافا لها . وهذه المسألة تأتي في كتاب الطلاق إلا أننا ذكرناها هنا لتكون أذكر لمن يطالع الباب (قوله وقال الشافعي : يجوز لها الخ) له العمومات مثل - والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا - وقوله صلى الله عليه وسلم « حجوا » في حديث مسلم السابق . ولحديث عدلى بن حاتم أنه صلى الله عليه وسلم قال « يوشك أن تخرج الطعنين من الحيرة تؤم البيت لأجوار ومعها لا تخاف إلا الله تعالى » قال عدلى : رأيت الطعنة ترغل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف إلا الله تعالى . رواه البخاري ، ولم يذكر لها زوجها ولا محرما . والقياس على المهاجرة والمأسورة إذا خلصت بناعم أنه سفر واجب. قلنا : أما العمومات فقد تنقيد ببعض الشروط لإجماع كأمن الطريق فتفيد أيضا بما في الأحاديث الصحيحة كما في الصحيحين « لا تافر امرأة ثلاثا إلا ومعها ذو محرم » وفي لفظ لها « فوق ثلاث » وفي لفظ للبخاري « ثلاثة أيام » فإن قيل : هذه عامة في كل سفر فلماذا تنظم المتنازع فيه . وهو سفر الحاج بعمومه لكنه قد خص منه سفر المهاجرة والمأسورة فيخص منه سفر الحج أيضا قياسا عليه بنجام أنه سفر واجب . وبصير الداخل تحت اللفظ مراد السفر المباح . قلنا : لا يمكن إخراج المتنازع فيه لأن في عينه نصا يفيد أنه مراد بالعام . وهو ما رواه البزار من حديث ابن عباس : حدثنا عمرو بن عدلى، حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج . أخبرني عمرو ابن دينار أنه سمع معبد بن مولى ابن عباس رضى الله عنهما يحدث عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

من لا يجوز له مناكحتها على التأبيد بقرابة أو رضاع أو صهارة، ولا يجوز للمرأة أن تحج إذا لم يكن لها محرم أو زوج إذا كان بينها وبين مكة ثلاثة أيام . شابة كانت أو عجزوا ، وإن لم يكن لها محرم أو زوج لا يجب عليها التزوج للحج . كما لا يجب على الفقير اكتساب المال لأجل الحج والزكاة (وقال الشافعي : لها أن تحج في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن من الفتنة بالرفقة). ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « لا تحجن امرأة إلا ومعها محرم » ولأنها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها إليها) فضلا عن حصول الأمن . وعورض بأن المهاجرة تخرج إلى دار الإسلام بغيرها ، والمهجرة ليست من الأركان الخمسة فلأن تخرج إلى الحج وهو منها أولى . وأجيب : بأن ذلك ضرورة الخوف على نفسها : ألا ترى أنها إذا وصلت إلى جيش من المسلمين في دار الحرب ، حتى صارت أمة لم يكن لها بعد ذلك أن تسافر بدون المحرم . فإن قيل : فسر النبي صلى الله عليه وسلم السبيل بالزاد والراحلة ، ولم يذكر المحرم . أجب : بأن ذلك حجة من جعله شرط الأداء . ومن جعله شرط الوجوب قال : لم يذكره . لأن السائل كان رجلا . فإن قيل : لانسلم أن الفتنة تزداد بانضمام غيرها إليها ، فإن المبتوة إذا اعتدت في بيت الزوج بحيلولة ثقة جاز . ولم يكن انضمامها إليها فتنة . أجب : بأن انضمام المرأة إليها

(قوله وإن لم يكن لها محرم الخ) أقول : هذا على رأى من جعل المحرم شرط الوجوب ، وأما من جعله شرط الأداء فيوجب ذلك ، ذكره الثريلى (قال المصنف : رنا قوله صلى الله عليه وسلم « لا تحجن امرأة إلا ومعها محرم ») أقول : ظاهر الاستثناء يفيد عدم جواز الحج لمن مع أزواجهن إذا لم يكن محرم كما لا يخفى ، وجوابه أنه يعلم جوازه منه بالدلالة

بخلاف ما إذا كان بينها وبين مكة أقل من ثلاثة أيام . لأنه يباح لها الخروج إلى مادون السفر بغير محرم . (وإذا وجدت محرماً لم يكن الزوج منها) وقال الشافعي : له أن يمنحها

قال : لا تحج امرأة إلا ومعها محرم . فقال رجل : يائي الله إني اكتسبت في غزوة كذا وامرأتني حاجة . قال : ارجع فحج معها . وأخرجه البارقني أيضاً عن حجاج عن ابن جريج به ولفظه : لا تحج امرأة إلا ومعها ذو محرم . فثبت تخصيص العمومات بما روينا على أنهم خصوها بوجود الرفقة . والنساء الثقات فيها روينا أولى . وبه يظهر فساد القياس الذي عينه لأنه لا يعارض النص . بل نقول : الآية العامة لا تتناول النساء حال عدم الزوج والمحرّم معها لأن المرأة لا تستطيع النزول والركوب إلا مع من يركبها وينزلها ، ولا يحل ذلك إلا للمحرّم والزوج . فلم تكن مستطاعة في هذه الحالة فلا يتناولها النص . وهذا هو الغالب فلا يعتبر ثبوت القدرة على ذلك في بعض . ولو قدرت فالقدرة عليه مع أمن انكشاف شيء مما لا يحل لأجنبي النظر إليه كعقبها ورجلها وطرف ساقيها وطرف معصمها لا يتحقق إلا بالمحرّم ليباشرها في هذه الحالة ويستترها . ولا يتفاء وجود الجامع فيها فإن الموجود من المهاجرة والمأسورة ليس سفرًا لأنها لا تقصد مكانًا معينًا . بل النجاة خوفاً من الفتنة . فقطعها المسافة كقطع السابح . ولذا إذا وجدت أمناً كعسكر من المسلمين وجب أن تفر ولا تسافر إلا بزواج أو محرم . على أنها لو قصدت مكاناً معيناً لا يعتبر قصدتها . ولا يثبت السفر به : لأن حالها وهو طاهر قصد مجرد التطهّر يبطل عزيمتها على ما عرف في العسكر الداخِل أرض الحرب : ولو سلم ثبوت سفرها فهو للاضطراب لأن الفتنة الموقعة في سفرها أخف من المتوقعة في إقامتها في دار الحرب : فكان جوازها بحكم الإجماع على أن أخف المفسدين يجب ارتكابها عند لزوم إحداها . فالقوثر في الأصل السفر المضطر إليه دفعا لمفسدة تفوق مفسدة عدم المحرم والزوج في السفر في دار الإسلام . وهو مستف في القروع ، ولهذا يجوز مع العدة بخلاف سفر الحج تمنه العدة فيمنعه عدم المحرم كالسفر المباح . وأما حديث عدى بن حاتم : فليس فيه بيان حكم الخروج فيه ما هو ولا يستلزمه . بل بيان انتشار الأمن : ولو كان مفيدا للإباحة كان نقيض قولهم فإنه يبيح الخروج بلا رفقة ونساء ثقات (قوله لأنه يباح لها الخروج إلى مادون مدة السفر بغير محرم) يعني إذا كان الحاجة . ويشكل عليه ما في الصحيحين عن فزعة عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً : لا تسافر المرأة يومين إلا ومعها زوجها أو ذو محرم منها . وأخرجا عن أبي هريرة مرفوعاً : لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي محرم عليها . وفي لفظ لمسلم « مسيرة ليلة » وفي لفظ « يوم » وفي لفظ لأبي داود « بريداً » وهو عند ابن جبان في صحيحه والحاكم ، وقال :

يعينها على ما تراود بمشاورتها . وتعلم ما عسى تعجز عنه بفكرها . وإنما لم يكن في المعتبرة كذلك لأن الإقامة موضع أمن وقدرة على دفع الفتنة وفيه نظر . لأن مثلها لا يعد ثقة والكلام فيها . ولأن جواب السند يناقض جواب المنع ، والأولى أن يقال هن ناقصات دين وعقل . فلا يؤمن أن تتخذ فتكون عليها في الإفساد وتتوسط في التوطين والتحكين فتعجز هي عن دفعها في السفر . وهذا المعنى معلوم في الخبر لإمكان الاستغانة . وقوله (بخلاف ما إذا كان) متصل بقوله : إذا كان بينها وبين مكة ثلاثة أيام وهو واضح . وكذا قوله : وإن وجدت

(قوله تعجز هي عن دفعها في السفر . وهذا المعنى معلوم في الخبر لإمكان الاستغانة) أقول : كيف تعجز عن الاستغانة في السفر والمفروض غروجهما في رفقة فليتأمل

لأن في الخروج تفويت حقه . ولنا أن حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض والحج منها . حتى لو كان الحج نفلا له أن يمنعه . ولو كان احرم فاسقا قالوا : لا يجب عليها لأن المقصود لا يحصل به (ولها أن تخرج مع كل محرم إلا أن يكون مجوسيا) لأنه يعتقد إباحتها مناحتها ، ولا عبرة بالصبي والمجنون لأنه لا تأتئ منهما الصيانة . والصبية التي بلغت حد الشهوة بمنزلة البالغة حتى لا يسافر بها من غير محرم . ونفقة المحرم عليها لأنها تتوسل به إلى أداء الحج . واختلفوا في أن المحرم شرط الوجوب أو شرط الأداء على حسب اختلافهم في أمن الطريق

صحيح على شرط مسلم . ولطبراني في معجمه « ثلاثة أميال » فقيل له : إن الناس يقولون : ثلاثة أيام ، فقال : وهموا . قال المنذرى : ليس في هذه تباين . فإنه يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم قالها في مواطن مختلفة بحسب الأسئلة . ويحتمل أن يكون ذلك كله تمثيلا لأقل الأعداد . واليوم الواحد أول العدد وأقله . والاثنتان أول الكثير وأقله . والثلاث أول الجمع فكانه أشار أن مثل هذا في قلة الزمن لا يخل لما السفر مع غير محرم فكيف بما زاداه . وحاصله أنه نية بمنع الخروج أقل كل عدد على منع خروجها عن البلد مطلقا إلا بمحرم أو زوج . وقد صرح بالمنع مطلقا إن حل السفر على اللغوى . في الصحيحين عن أبي معبد عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا « لا تسافر المرأة إلا مع نبي محرم » والسفر لغة ينطلق على ما يؤيد ذلك . وقد روى عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم . ثم إذا كان المذهب إباحتها خروجها مادون الثلاثة بغير محرم فليس للزوج منعها إذا كان بيضا وبين مكة أقل من ثلاثة أيام إذا لم تجد محرمًا (قوله لأن في الخروج تفويت حقه) وحق العبد يقدم على ما عرف ، وصار كالحج الذي نذرته له منعها منه (ولنا أن حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض) وإن امتدت (والحج منها) كالصوم ، وهذا لأن ملكه ملك ضعيف لا ينقض سببا في ذلك بخلاف ملك العبد ، وإنما لا يظهر في الحج المنذور لأن وجوبه بسبب من جهتها فلا يظهر الوجوب في حقه فكان نفلا في حقه . وإذا أحرمت نفلا بغير إذنه فله أن يحللها . وهو بأن ينهاها ويصنع بها أدنى ما يحرم عليها كقص ظفرها ونحوه . ويجزئ نهيها لا يقع به التحليل كما لا يقع بقوله : حلتك . ولا يتأخر إلى ذبح الهدى بخلاف الإحصار . ولها أن تخرج مع كل محرم سواء كان بنسب أو رضاع أو صهرية مسلما أو كافرا أو عبدا إلا أن يعتقد حل مناحتها كالمجوسى أو يكون فاسقا إذا لا تؤمن معه الفتنة أو صلبيا (قوله واختلفوا الخ) ثمرته تظهر في وجوب الوصية بالحج إذا مات مثلا قبل أمن الطريق . أو هي قبل وجود المحرم أو نفقته على القول باشتراطها . فن قال : إن ذلك شرط الوجوب يقول : لا يجب الإحصار لأن الموت قبل الوجوب . ومن قال : بأنها شرط الأداء قال : يجب لأن الموت بعد الوجوب . وإنما عذرت في التأخير وفي وجوب الزوج عليها بمن يحج بها إن لم تجد محرمًا . وأما وجوب نفقة المحرم ورأى حاله إذا أبي أن يحج إلا أن تقوم له بذلك وهو محمل الاختلاف في وجوب نفقته عليها . قال الطحاوى : لا تجب . وهو قول أبي حفص البخارى ما لم يخرج المحرم بنفقته . لأن الواجب عليها الحج لا إحصار غيرها .

محرمًا (ولنا أن حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض) ألا ترى أنه لا يمنعها من صيام شهر رمضان والصلاة (والحج منها . حتى لو كان الحج نفلا له أن يمنعه) ولها كان له أن يحللها من ساعته . وقوله (وإن كان المحرم فاسقا) ظاهر

(قال المصنف : ولنا أن حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض الخ) أقول : هذا الدليل إنما يصح إذا كان الوجوب على الفور ، ولعل هذا الخلاف بنائى لا ابتدائى .

(وإذا بلغ الصبي بعد ما أحرم أو عتق العبد ففضيا لم يميزهما عن حجة الإسلام) لأن إحرامهما انعقد لأداء النفل فلا ينقلب لأداء الفرض (ولو وجد الصبي الإحرام قبل الوقوف ونوى حجة الإسلام جاز ، والعبد لو فعل ذلك لم يميز) لأن إحرام الصبي غير لازم لعدم الأهلية . أما إحرام العبد لازم فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع في غيره والله أعلم .

وقال القدوري : يجب لأنها من مؤن حجها (قوله لأن إحرامهما انعقد لأداء النفل فلا ينقلب لأداء الفرض) أورد عليه أن الإحرام شرط عندكم . أجيب بأنه شرط يشبه الركن من حيث إمكان اتصال الأداء فاعتبرنا شبه الركن فيما نحن فيه احتياطاً في العبادة . وقال الشافعي : إذا بلغ قبل الوقوف أو عتق يقع عن الفرض . وأصل الخلاف في الصبي إذا بلغ بالسنة في أثناء الصلاة يكون عن الفرض عنده ، وعندنا لا (قوله لأن إحرام الصبي غير لازم) لعدم أهلية الزوم عليه . ولذا لو أحصر الصبي وتحلل لادم عليه ولا قضاء ولا جزاء عليه لارتكاب المحظورات . وفي المبسوط : الصبي لو أحرم بنفسه وهو يعقل أو أحرم عنه أبوه صار محرماً ، وينبغي أن يجرده ويلبسه لزارا ورداء . والكافر والمجنون كالصبي ، فلو حج كافر أو مجنون فأفاق أو أسلم فجدد الإحرام أجزأهما ، وقيل : هذا دليل أن الكافر إذا حج لا يحكم بإسلامه بخلاف الصلاة بجماعة . وفي الذخيرة في التوارد : البالغ إذا جن بعد الإحرام ثم ارتكب شيئاً من محظورات الإحرام فإن فيه الكفارة . فرق بينه وبين الصبي .

(وإذا بلغ الصبي بعد ما أحرم أو عتق العبد) يعنى بعد ما أحرم (فضيا لم يميزهما عن حجة الإسلام . لأن إحرامهما انعقد لأداء النفل) لعدم الخطاب وشرط الوجوب في حقهما (فلا ينقلب لأداء الفرض) واعترض بأن الإحرام شرط على ما ذكره كالطهارة . والشرط يراعى وجوده لوجوده قصداً ، ألا ترى أن الصبي إذا توضأ ثم بلغ بالسنة فصلى بتلك الطهارة جازت صلاته ، فما بال الحج لم يميز بذلك الإحرام . والجواب أن الإحرام عندنا إنما يكون بالنية على ما ساقى ، وبها يصير شارعاً في أفعال الحج ، فصار كصبي توضأ وشرع في الصلاة وبلغ بالسنة فنوى أن تكون تلك الصلاة فرضاً لا تنقلب إليها (ولو وجد الصبي الإحرام قبل الوقوف ونوى حجة الإسلام جاز والعبد لو فعل ذلك لم يميز لأن إحرام الصبي غير لازم لعدم الأهلية) ولهذا لو تناول محظوراً لم يلزمه شيء . وإذا كان كذلك جاز الفسخ والشروع في غيره (وأما إحرام العبد فلازم) لكونه مخاطباً ولهذا لو أصاب صيداً كان عليه الصيام لأنه صار جانياً على إحرامه بقتل الصيد . وهو ليس من أهل التكفير بالمال (فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع في غيره) وإنما طريق خروجه من ذلك الإحرام أداء الأفعال ، فبإزاء جدد التلبية أو لم يجددها ، وهو باق على ذلك الإحرام فلا يميزه عن حجة الإسلام .

(فصل)

والمواقيت التي لا يجوز أن يجاوزها الإنسان إلا محرماً خمسة : لأهل المدينة ذو الحليفة ، ولأهل العراق ذات عرق ، ولأهل الشام الحصة ، ولأهل نجد قرن ، ولأهل اليمن يللم (هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه المواقيت لمؤلاؤه .

(فصل في المواقيت)

جمع ميقات وهو الوقت المعين : استعير للمكان المعين كقلبه في قوله تعالى - هنالك ابتلى المؤمنون - لزوم شرعاً تقديم الإحرام للآفاق على وصوله إلى البيت تعظيماً للبيت ، وإجلالاً كما تراه في الشاهد من ترجل الراكب القاصد إلى عظيم من الخلق إذا قرب من ساحته خضوعاً له ، فكذا لزوم القاصد إلى بيت الله تعالى أن يحرم قبل الحلول بمحضه إجلالاً ، فإن في الإحرام تشبهاً بالأموات ، وفي ضمن جعل نفسه كاليت سلب اختياره ، وإلقاء قيادته متخلياً عن نفسه فارغاً عن اعتبارها شيئاً من الأشياء فصبحت العزيز الحكيم (قوله ولأهل نجد قرن) بالسكون موضع ، وجعله في الصحاح محرماً ، وخطئ بأن المحرك اسم قبيلة إليها ينسب أويس القرني (قوله هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم) أما توقيت ماسوى ذات عرق ، ففي الصحيحين من حديث ابن عباس رضي الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ، ولأهل الشام الحصة ، ولأهل نجد قرن المنازل ، ولأهل اليمن يللم ، من لمن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمره . ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ حتى أهل مكة من مكة » وروى « من لم » والمشهور الأول . وجهه أنه على حذف المضارع التقدير من لأهلين . وأما توقيت ذات عرق ، ففي مسلم عن أبي الزبير عن جابر قال : سمعت أحسبه رفع الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « مهل مهل المدينة إلى أن قال : ومهل أهل العراق من ذات عرق » وفيه شك من الراوي في رفعه هذه المرة ، ورواه مرة أخرى على ما أخرجه ابن ماجه عنه ولم يشك . ولفظه « ومهل أهل الشرق ذات عرق » إلا أن فيه إبراهيم بن يزيد الجوزي لا يحتاج بحديثه ، وأخرج أبو داود عن عائشة رضي الله عنها « أنه صلى الله عليه وسلم وقت لأهل العراق ذات عرق » وزاد فيه النسائي بقية . وفي سننه أفلح بن حميد كان أحمد بن حنبل ينكر عليه هذا الحديث . وأخرج عبد الرزاق عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما

(فصل)

لما فرغ من ذكر من يجب عليه الحج وذكر شروط الوجوب ، وما يتبعها شرع في بيان أول أمكنة يبدأ فيها بأفعال الحج . وهي (المواقيت التي لا يجوز أن يجاوزها الإنسان إلا محرماً) والمواقيت جمع ميقات . وهو الوقت المحدود فاستعير للمكان كما استعير المكان للوقت في قوله تعالى - هنالك الولاية - والمواقيت خمسة . كما ذكر في الكتاب . وقوله (هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه المواقيت لمؤلاؤه) قيل عليه كيف كان التوقيت لأهل العراق والشام ولم يكونوا مساعين ؟ وأجيب بأنه عليه الصلاة والسلام علم بطريق الوحي

(فصل في المواقيت)

(قوله شرع في بيان أول أمكنة) أقول : زائد لما نقلت

وفائدة التأقيت المنع عن تأخير الإحرام عنها ، لأنه يجوز التقديم عليها بالاتفاق . ثم الآفاق إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة .

« أن النبي صلى الله عليه وسلم وقت لأهل العراق ذات عرق » ولم يتابعه أصحاب مالك فرووه عنه . ولم يذكروا فيه ميقات أهل العراق . وكذلك رواه أيوب السخيتي وابن عون وابن جريج وأسامة بن زيد وعبد العزيز ابن أبي داود عن نافع . وكذا رواه سالم عن ابن عمر وابن دينار عن ابن عمر . وأخرج أبو داود عن محمد بن علي ابن عبد الله بن عباس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال « وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل المشرق العقيق » قال البيهقي : تفرد به يزيد بن أبي زياد عن محمد بن علي ، وقال ابن القطان : أخاف أن يكون منقطعاً فإن محمداً إنما عهد يروى عن أبيه عن جده . وقال مسلم في كتاب التيميز : لا يعلم له سماع من جده . ولا أنه لقيه ولم يذكر البخاري ولا ابن أبي حاتم أنه يروى عن جده . وذكر أنه يروى عن أبيه . وأخرج البزار في مسنده عن مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما « وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل المشرق ذات عرق » وقال الشافعي : أخبرنا سعيد بن سالم ، أخبرني ابن جريج : أخبرني عطاء . أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « فذكره مرسل وفيه » ولأهل المشرق ذات عرق » قال ابن جريج : فقلت لعطاء : إنهم يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يوقت ذات عرق وأنه لم يكن أهل مشرق يومئذ فقال : كذلك سمعنا أنه عليه الصلاة والسلام وقت لأهل المشرق ذات عرق . ومن طريق الشافعي رواه البيهقي في المعرفة . وقال الشافعي رحمه الله ، ومن طريقه البيهقي أيضاً : أخبرنا مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه قال « لم يوقت النبي صلى الله عليه وسلم ذات عرق ولم يكن أهل مشرق حينئذ فوق الناس ذات عرق » قال الشافعي : ولا أحسبه إلا كما قال طاوس . ويؤيده ما في البخاري بسنده عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال « لما فتح هذان المصران أتوا عمر رضي الله عنه فقالوا : يا أمير المؤمنين إن رسول الله صلى الله عليه وسلم حدد لأهل نجد قرناً وهي جورا عن طريقنا ، وإننا إذا أردنا قرناً شق علينا قال : انظروا حذوها من طريقكم ، فحد لهم ذات عرق » قال الشيخ تقي الدين في الإمام : المصران هما البصرة والكوفة وحذوها ما يقرب منها ، قال : وهذا يدل على أن ذات عرق مجتهد فيها لا منصوبة له . والحق أنه يفيد أن عمر رضي الله عنه لم يبلغه توقيت النبي صلى الله عليه وسلم ذات عرق ، فإن كانت الأحاديث بثوقيته حسنة فقد وافق اجتأده توقيتته عليه الصلاة والسلام وإلا فهو اجتأدي (قوله وفائدة التأقيت المنع من التأخير لأنه يجوز التقديم بالإجماع) على ما سذكره ، وقد يلزم عليه أن من أتى ميقاتاً منها لقصد مكة وجب عليه الإحرام سواء كان يمر بعده على ميقات آخر أم لا ، لكن المسطور خلافه في غير موضع . وفي الكافي للحاكم المصنف الشهيد الثاني هو عبارة عن جمع كلام محمد رحمه الله : ومن

إيمانهم فوق لم على ذلك . وقوله (وفائدة التأقيت) واضح . وقوله (على قصد دخول مكة) قيده بذلك لأنه لو لم يقصد ذلك ليس عليه أن يحرم . قال في النهاية : اعلم أن البيت لما كان معظماً مشرفاً جعل له حصن وهو مكة ، وحى وهو الحرم ، وللهرم حرم : وهو المواقيت حتى لا يجوز لمن دونه أن يتجاوزها إلا بالإحرام تعظيماً

(١) قوله جور هكذا هو بالجيم والراء في صحيح البخاري ، وكذلك ضبط القسطلاني وفسره بالمائل ، ووقع في التسخيف التي بيننا تحريف هذه اللفظة والصواب ما هنا فليعلم أنه كتبه مصححه .

أولم يقصد عندنا لقوله الصلاة والسلام « لا يجاوز أحد الميقات إلا محرماً »

جاء وقته غير محرم ثم أتى وقتاً آخر . وأحرم منه أجره . ولو كان أحرم من وقته كان أحب إلى الله . ومن الفروع : المدة إذا جاوز إلى الجحفة فأحرم عندها فلا بأس به . والأفضل أن يحرم من ذى الحليفة ، ومقتضى كون فائدة التوقيت المنع من التأخير أن لا يجوز التأخير عن ذى الحليفة ، فإن مروره به سابق على مروره بالميقات الآخر ، ولذا روى عن أبي حنيفة رحمه الله أن عليه دماً ، لكن الظاهر عنه هو الأول لما روى من تمام الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام « من لم يأتى عليّين من غير أهلهم » فنجاز إلى الميقات الثاني صار من أهلهم أى صار ميقاتاً له . وروى عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت إذا أرادت أن تحجّ أحرمت من ذى الحليفة ، وإذا أرادت أن تحرم أحرمت من الجحفة ، ومعلوم أن لافرق في الميقات بين الحج والعمرة ، فلولا تكن الجحفة ميقاتاً لهما لما أحرمت بالعمرة منها ، فبعلها يعلم أن المنع من التأخير مفيد بالميقات الأخير ، ويحمل حديث « لا يجاوز أحد الميقات إلا محرماً » على أن المراد لا يجاوز المواقيت . وهذا ومن كان في بحر أو بر لا يمر بواحد من المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم إذا حاذى آخرها . ويعرف بالاجتهاد فعليه أن يجتهد ، فإن لم يكن بحيث يحاذى فعلى مرحلتين من مكة (قوله أولم يقصد) بأن قصد مجرد الرؤية والنزعة أو التجارة (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لا يجاوز أحد الميقات إلا محرماً ») روى ابن أبي شيبة في مصنفه : حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصيف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « لا يجاوز الوقت إلا بإحرام » وكذلك رواه الطبراني . وروى الشافعى في مسنده : أخبرنا ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي الشفاء أنه رأى ابن عباس رضى الله عنهما يردّ من جاوز الميقات غير محرم ، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه : حدثنا وكيع عن سفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عباس رضى الله عنهما فذكره . وروى إسحاق بن راهويه في مسنده : أخبرنا فضيل بن عياض عن ليث بن أبي سليم عن عطاء بن ابن عباس رضى الله عنهما قال : إذا جاوز الوقت فلم يحرم حتى دخل مكة رجع إلى الوقت فأحرم ، وإن شئى إن رجع إلى الوقت فإنه يحرم ويهريق لذلك دماً ، فهذه المنطوقات أولى من المفهوم المخالف في قوله من أراد الحج والعمرة إن ثبت أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام دون كلام الراوى . وما في مسلم والسنن « أنه عليه الصلاة والسلام دخل يوم الفتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير إحرام » كان مختصاً بذلك

لبيت ، والأصل فيه أن كل من قصد مجاوزة ميقتين لا يجوز إلا بإحرام ، ومن قصد مجاوزة ميقات واحد حل له بغير إحرام . بانه أن من أتى ميقاتاً بنية الحج أو العمرة أو دخول مكة لحاجة لا يجوز دخوله إلا بالإحرام ، لأنه قصد مجاوزة ميقتين ميقات أهل الآفاق ، وميقات أهل الحل . والحيلة لمن أراد من الآفاق دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بنى عامر أو غيره من الحلّ فلا يجب الإحرام ، لأنه قصد مجاوزة ميقات واحد . وقوله (عندنا) إشارة إلى خلاف الشافعى فإن عنده أن الإحرام يجب عند الميقات على من أراد دخول مكة للحج والعمرة . فأما من أراد دخولها لقتال فليس عليه الإحرام قولاً واحداً . لأن النبي صلى الله عليه وسلم دخلها يوم الفتح بغير إحرام ، وله في الداخل للتجارة قولان . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام (لا يجاوز أحد الميقات إلا محرماً)

(قوله لأنه قصد مجاوزة ميقتين) نقول : ظاهر الحديث إطلاق النبى عن مجاوزة الميقات بغير إحرام من غير تقييد بقصد مجاوزة ميقتين وقصد دخول مكة كما لا يخفى .

ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى فيه الحاج والمعتد وغيرهما (ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته) لأنه يكثر دخوله مكة . وفي إيجاب الإحرام في كل مرة خرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم . بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (فإن قدم الإحرام على هذه المواقيت جاز) لقوله تعالى - وأتموا الحج والعمرة لله - وإتمامها أن يحرم بهما من ديرة أهله ، كذا قاله علي وابن مسعود رضي الله عنهما . والأفضل التقديم عليها لأن إتمام الحج مفسر به والمشقة فيه أكثر والتعظيم أوفر ،

الساعة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام في ذلك اليوم : مكة حرام لم تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي ، وإنما حلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما . يعني الدخول بغير إحرام لإجماع المسلمين على حل الدخول بعده للقتال (قوله ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة) يعني وجوب الإحرام من الميقات المتقدم على البقعة لتعظيم البقعة على ما قدمنا في أول الفصل (قوله ومن كان داخل الميقات النخ) المتبادر من هذه العبارة أن يكون بعد المواقيت لكن الواقع أن لافرق بين كونه بعدا أو فيها نفسها في نص الرواية . قال : ليس للرجل من أهل المواقيت ومن دونها إلى مكة أن يقرن ولا يمتنع ، وهو بمنزلة أهل مكة . ألا ترى أن له أن يدخل مكة بغير إحرام . كذا في كلام محمد ، وصرح بأن ذلك عند عدم قصد النسك . أما إذا قصده وجب عليهم الإحرام قبل دخوله أرض الحرم فيقاتهم كل الحل إلى الحرم . فهم في سعة من دارهم إلى الحرم وما عجلوه من دارهم فهو أفضل . وقال محمد : بلغنا عن عمر رضي الله عنه أنه خرج من مكة إلى قديد ثم رجع إلى مكة . قال : وكذا المكي إذا خرج من مكة لحاجة فبلغ الوقت ولم يجاوزه . يعني له أن يدخل مكة راجعا بغير إحرام . فإن جاوز الوقت لم يكن له أن يدخل مكة إلا بإحرام (قوله كذا قاله علي وابن مسعود) روى الحاكم في التفسير من المستدرک عن عبد الله بن سلمة المرادي قال : سئل عن رضي الله عنه عن قوله عز وجل - وأتموا الحج والعمرة لله - فقال : أن تحرم من ديرة أهلك . وقال : صحيح على شرط الشيخين اهـ . وقد روى من حديث أبي هريرة مرفوعا ونظر فيه . وحديث ابن مسعود ذكره المصنف وغيره : والله أعلم به . ثم هذا بخلاف ما تقدم من كون المراد إيجاب الإتمام على من شرع في بحث الصور والتراخي أول كتاب الحج (قوله والأفضل التقديم عليها) أي على المواقيت ، بخلاف تقديم

(ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة) لا لأنه شرط للحج بدليل أن من كان داخل الميقات يحرم من ديرة أهله ، وتعظيمها لم يختلف بالنسبة إلى الحاج وغيره (فيستوى فيه الحاج والمعتد وغيرهما) وما رواه الشافعي فن خصوصياته عليه الصلاة والسلام . كما قال في خطبته يوم الفتح مكة وإن مكة حرام حرمتها الله تعالى يوم خلق السموات والأرض ، وإنها لم تحل لأحد قبلي . ولا تحل لأحد بعدي ، وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة وقوله (ومن كان داخل الميقات) ظاهر ، والأصل أنه صلى الله عليه وسلم رخص للحطابين دخول مكة بغير إحرام . وكذلك قوله (فإن قدم الإحرام) ظاهر . قيل : إنما صغر البويرة تعظيما للكعبة (كذا قاله علي وابن مسعود) يعني أن إتمامها أن يحرم بهما من ديرة أهله ، وروى عن ابن عباس مثله ، وقيل إتمامها أن يفرد لكل واحد منهما سفرا كما قال محمد حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل ((والأفضل التقديم عليها لأن الإتمام مفسر به والمشقة فيه أكثر والتعظيم أوفر))

(قوله ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة ، إلى قوله : وما رواه) أقول : فيه بحث

وعن أبي حنيفة رحمه الله إنما يكون أفضل إذا كان يملك نفسه أن لا يقع في محذور (ومن كان داخل الميقات فوقته الحل) معناه الحل الذي بين المواقيت وبين الحرم لأنه يجوز إحرامه من ديرة أحاه . وما وراء الميقات إلى الحرم مكان واحد (ومن كان بمكة فوقته في الحج الحرم وفي العمرة الحل) لأن النبي عليه الصلاة والسلام أمر أصحابه رضي الله عنهم أن يعمروا بالحج من جوف مكة ، وأمر أبا عائشة رضي الله عنهما أن يعمروا من التنعيم وهو في الحل ، ولأن أداء الحج في عرفة وهي في الحل فيكون الإحرام من الحرم ليتحقق نوع سفر . وأداء العمرة في الحرم فيكون الإحرام من الحل لهذا . إلا أن التنعيم أفضل لو ردد الأثر به ، والله أعلم بالصواب .

الإحرام على أشهر الحج أجمعوا أنه مكروه . كذا في التبايع وغيره . فيجب حل الأفضلية من ديرة أهله على ما إذا كان من داره إلى مكة دون أشهر الحج . كما قيد به قاضيخان . وإنما كان التقديم على المواقيت أفضل لأنه أكثر تعظيماً وأوفر مشقة ، والأجر على قدر المشقة . ولذا كانوا يستحبون الإحرام بهما من الأماكن القاصية . وروى عن ابن عمر أنه أحرم من بيت المقدس ، وعمران بن حصين من البصرة ، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه أحرم من الشام . وابن مسعود من القادسية . وقال عليه الصلاة والسلام « من أهل من المسجد الأقصى بعمرة أو حجة غفر له ما تقدم من ذنبه » ورواه أحمد وأبو داود بنحوه . ثم هذه الأفضلية تقيد بما إذا كان يملك نفسه . روى ذلك عن أبي حنيفة رحمه الله كما ذكره المصنف رحمه الله . ثم إذا انتفت الأفضلية لعدم ملكه نفسه هل يكون الثابت الإباحة أو الكراهة ؟ روى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه مكروه . فالحاصل تقييد الأفضلية في المكان بملك نفسه . والمشهور في الكراهة في الزمان عدم تقييدها بخوف موقعة المحظورات . فعلى هذا التقدير المناسب التعادل للكراهة قبل أشهر الحج بكون الإحرام قبل وقت الحج وهو أشهر الحج كما علم به الفقيه أبو عبد الله . وقبل في الزمان أيضاً بالتفصيل إن أمن على نفسه لا يكرهه قبل أشهر الحج والإكراه ، ولا أعلمه مروياً عن المتقدمين . فالأولى ما روى عن أئمتنا المتقدمين من إطلاق الكراهة وتعليلها إنما يكون بما ذكرناه من كونه قبل أشهر الحج وكأنه أشكل على من خالف إطلاقهم التعديل بذلك ففصلوا . والحق هو الإطلاق والتعليل بملك بناء على شبه الإحرام بالركن . وإن كان شرطاً فبراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطاً . ولو كان ركناً حقيقة لم يصبح قبل أشهر الحج . فإذا كان شبيهاً به كره قبلها لشبهه وقربه من عدم الصحة . فهذا هو حقيقة الوجه ولشبه الركن لم يجز لفئات الحج استدامة الإحرام ليقضى به من قابل (قوله ومن كان داخل المواقيت) أو في نفس المواقيت (فوقته الحل) معلوم إذا كان داخل المواقيت الذي هو الحل . أما إذا كان ساكناً في أرض الحرم فبيقاته كبيقات أهل مكة وهو الحرم في الحج والحل في العمرة (قوله لأن النبي عليه الصلاة والسلام أمر أصحابه) روى مسلم عن جابر رضي الله

وقال الشافعي : الإحرام من الميقات أفضل لأن الإحرام عنده من الأداء . وقوله (وعن أبي حنيفة) ظاهر . وقوله (ومن كان داخل الميقات فوقته) أي موضع إحرامه الحل الذي بين الميقات وبين الحرم (لا الحل الذي هو خارج الميقات) لأنه يجوز إحرامه من ديرة أهله لما تلونا ، فلو كان المراد بالحل ما هو خارج الميقات لما جاز أن يحرم من ديرة أهله . وحيث جاز له ذلك جاز أن يحرم من أي موضع شاء من الحل لأن ما وراء الميقات إلى الحرم مكان واحد . وقوله (ومن كان بمكة) ظاهر . وقوله (لو ردد الأثر به) أراد به قوله : وأمر أبا عائشة أن يعمروا من التنعيم .

(قوله وقال الشافعي : الإحرام من الميقات أفضل لأن الإحرام عنده من الأداء) أقول : فيلزم أن لا يجوز التقديم عنده لأنه يكون كتقديم الصحابة على الوقت فليتأمل .

(باب الإحرام)

(وإذا أراد الإحرام اغتسل أو توضأ والغسل أفضل) لما روى أنه عليه الصلاة والسلام « اغتسل لإحرامه »

عنه قال « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أحللنا أن نحرم إذا توجهنا إلى منى . قال : فأهلنا من الأبطح » وفي الصحيحين من قول عائشة رضى الله عنها « يا رسول الله تنطلقون بحجة وعمره وأنطلق بنحج ؟ فأمر عبد الرحمن ابن أبي بكر أن يخرج معها إلى التنعيم فاعتمت بعد الحج . »

(باب الإحرام)

حقيقته الدخول في الحرمه . والمراد الدخول في حرمات مخصوصه : أى التزامها . والتزامها شرط الحج شرعا غير أنه لا يتحقق تبوؤه شرعا إلا بالنية مع الذكر أو الخصوصية على ماسايق ، وإذا تم الإحرام لا يخرج عنه إلا بعمل النساء الذى أحرم به . وإن أضده إلا فى القوات فبعمل العمرة وإلا الإحصار فبذبح الهدي . ثم لابد من القضاء مطلقا وإن كان مظلونا . فلو أحرم بالحج على ظن أن عليه الحج ثم ظهر له أن لاحق عليه يمضى فيه وليس له أن يبطله . فإن أبطله فعليه قضاؤه . لأنه لم يشرع فسخ الإحرام أبدا إلا بالدم والقضاء . وذلك بدل على لزوم المضى . مطلقا بخلاف المظنون فى الصلاة على ماسلف (قوله لما روى البخ) أخرج الترمذى عن خارجة ابن زيد بن ثابت عن أبيه زيد بن ثابت « أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم تجرد لإهلاله واغتسل » وقال : حديث حسن غريب . قال ابن القطان : إنما حسنه ولم يصححه للاختلاف فى عبد الرحمن بن أبي الزناد ، والراوى عنه عبد الله بن يعقوب المذنب أجهدت نفسى فى معرفته فلم أجد أحدا ذكره اه لكن تحسين الترمذى للحديث فرع معرفته حاله وعينه ، وأخرج الحاكم عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « اغتسل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لبس ثيابه ، فإذا أتى ذا الحليفة صلى ركعتين ثم قعد على بعيره . فلما استوى به أحرم بالحج » وقال : صحيح الإسناد ولم يخرجاه . يعقوب بن عطاء ممن جمع أئمة الإسلام حديثه . وأخرج أيضا عن ابن عمر رضى الله عنهما قال « من السنة أن يغتسل إذا أراد أن يحرم » وصححه على شرطهما وأخرجه ابن أبى شيبه والبخاري . وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع عند الجمهور . وينبغي أن يجامع زوجته إن كان مسافرا بها أو كان يحرم من داره لأنه يحصل به اتفاق له أولها فيها بعد ذلك . وقد أسند أبو حنيفة رحمه الله عن إبراهيم بن المنتشر عن أبيه عن عائشة رضى الله

(باب الإحرام)

لما فرغ من ذكر المواقيت . ذكر كيفية الإحرام الذى يفعل فى تلك المواقيت . والإحرام لغة مصدر أحرم إذا دخل فى الحرم كاشتى إذا دخل فى الشتاء . وفى عرف الفقهاء تحريم المباحات على نفسه لأداء هذه العبادة ، فإن من العبادات ما لم تحرم وتلجى كالصلاة والحج . ومنها ما ليس له ذلك كالصوم والزكاة (وإذا أراد الإحرام اغتسل أو توضأ والغسل أفضل لما روى « أنه عليه الصلاة والسلام اغتسل لإحرامه ») وقوله (إلا أنه) استثناء من قوله والغسل أفضل . وكأنه يدفع ما يوتهم أن الغسل إذا كان أفضل . وجب أن لا يقوم غير مقامه فقال :

(باب الإحرام)

(قوله وقوله إلا أنه استثناء من قوله والغسل أفضل) أقول : فيه بحث ، بل هو استثناء منقطع من قوله لما روى البخ .

إلا أنه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض . وإن لم يقع فرضا عنها فيقوم الوضوء مقامه كما في الجمعة . لكن الغسل أفضل لأن معنى النظافة فيه أتم . ولأنه عليه الصلاة والسلام اختاره . قال (ولبس ثوبين جديدين أو غسيلين إزارا ورداء) لأنه عليه الصلاة والسلام انتزعه وارتدى عند إحرامه . ولأنه ممنوع عن لبس الخط ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرد . وذلك فيما عتاه . والجديد أفضل لأنه أقرب إلى الطهارة . قال (ومس طيبا إن كان له) وعن محمد رحمه الله : أنه يكره إذا تطيب بما تبقى عنه بعد الإحرام . وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله . لأنه منتفع بالطيب بعد الإحرام .

عنها قالت « كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يطوف في نسائه ثم يصبح محرما » ورواه مرة « طيبت فطاف ثم أصبح بصيغة الماضي (قوله إلا أنه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض) قد تقدم في حديث جابر الطويل « فولدت أسماء بنت عميس محمد بن أبي بكر رضى الله عنهما فأرسلت إلى النبي صلى الله عليه وسلم كيف أصنع ؟ فقال : اغتسل واستغفرى بوب وأجرى » ونحوه عن عائشة رضى الله عنها في صحيح مسلم ولفظها « نفست أسماء بنت عميس بمحمد بن أبي بكر رضى الله عنهما بالشجرة » وهو شاهد لمطلوبية الغسل للحائض بالدلالة إذ لا فرق بين الحائض والنفساء أو النفاس أقوى من الحيض لامتداده وكثرة دمه . ففي الحيض أولى . وفي أبي داود والترمذي أنه عليه الصلاة والسلام قال « إن النفساء تغتسل وتحم وتغضى المناسك كلها غير أن لا تطوف بالبيت » وإذا كان للنظافة وإزالة الرائحة لا يعتبر التيمم بدله عند المعجز عن الماء ويؤمر به الصبي . ويستحب كمال التنظيف في الإحرام من قص الأظفار ونفث الإبطين وحلق العانة وجماع أهله كما تقدم (قوله ولبس ثوبين الخ) هذا هو السنة . والثوب الواحد الساتر جائز (قوله لأنه عليه الصلاة والسلام انتزعه) في صحيح البخاري عن ابن عباس رضى الله عنهما « انطلق النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة بعد ما نزل رجل وادّاهن وليس إزاره ورداءه هو وأصحابه فلم يبق عنه شيء من الأردية والأزر تلبس إلا المزعفرة التي تردع على الجلد فأصبح بذى الخليفة راكب راحلته حتى استوت على البيداء أهل هو وأصحابه » الحديث . وانتزعه بهزتين أولاها هزة وصل ووضع ثاء مشددة مكان الثانية خطأ (قوله وهو قول مالك والشافعي) وكذا قول زفر (قوله ووجه المشهور)

(إلا أنه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض وإن لم يقع فرضا عنها) روى « أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إن أسماء قد نفست فقال : مرها فلتغتسل ولتحم بالحج » ومعلوم أن الاغتسال الواجب لا يتأدى مع وجود الحيض فكان لمعنى النظافة . وكل غسل كان لمعنى النظافة يقوم الوضوء مقامه (كما في الجمعة) والعديد (لكن الغسل أفضل لأن معنى النظافة فيه أتم . ولأنه عليه الصلاة والسلام اختاره) أى أثره على الوضوء وضعف تركيبه لا ينجي على التأمل (ولبس ثوبين جديدين أو غسيلين إزارا ورداء) وفي ذكر الجديد نفى لقول من يقول بكرهه ليس الجديد عند الإحرام ، والإزار من الحق إلى الحصر ، والرداء من الكتف (لأنه صلى الله عليه وسلم انتزعه وارتدى) أى لبس الإزار والرداء . ويدخل الرداء تحت يمينه ويلقيه على كتفه الأيسر ويبقى كتفه الأيمن مكشوبا ولا يزره ولا يعقده ولا يخلله ، فإن فعل ذلك كره ولا شيء عليه . وقوله (ولأنه ممنوع) ظاهر . وقوله (لأنه أقرب إلى الطهارة) لأنه لم تصبه النجاسة ظاهر (ومس طيبا إن وجد) أى طيب كان في ظاهر الرواية (و) روى المولى (عن محمد أنه يكره إذا تطيب بما تبقى عنه بعد الإحرام) كالمسك والغالية قال محمد : كنت لا أرى بأسا بذلك حتى رأيت قوما أحضروا طيبا كثيرا ورأيت أمرا شنيعا فكرهته (وهو قول مالك والشافعي لأنه منتفع بالطيب بعد الإحرام) قيل : لأنه إذا عرق ينتقل إلى موضع آخر من بدنه فيكون

ووجه المشهور حديث عائشة رضى الله عنها قالت « كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه قبل أن يحرم »

في الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت « كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه قبل أن يحرم » وفي لفظ لما « كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى وَبِيصِ الطَّبِيبِ فِي مَفْرَقِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ مُحْرَمٌ » وفي لفظ لمسلم « كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى وَبِيصِ الْمَسْكِ فِي مَفْرَقِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَلْبَسُ » وفي لفظ لما قالت « كان عليه الصلاة والسلام إذا أراد أن يحرم يتطيب بأطيب ما يجد . ثم أرى وبيص الطيب في رأسه ولحيته بعد ذلك » وللآخرين ما أخرجه البخاري ومسلم عن يعلى بن أمية قال « أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل متضمخ بطيب وعليه حبة فقال : يا رسول الله كيف ترى في رجل أحرم بعمرة في حبة بعد متضمخ بطيب ؟ فقال له عليه الصلاة والسلام : أما الطيب الذي بك فاعسله ثلاث مرات . وأما الحبة فانزعها ثم اصنع في عمرتك متصنع في ححك » وعن هذا قال بعضهم : إن حل الطيب كان خاصا به عليه الصلاة والسلام لأنه فعله ومنع غيره . ودفع بأن قوله للرجل ذلك يحتمل كونه لحزمة التطيب . ويحتدل كونه لخصوص ذلك الطيب . بأن كان فيه خلوق ، فلا يفيد منه الخصوصية ، فنظرنا فإذا في صحيح مسلم في الحديث المذكور « وهو مصفر لحيته ورأسه » وقد نهى عن التزعفر لما في الصحيحين عن أنس رضى الله عنه « أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن التزعفر » وفي لفظ لمسلم « نهى أن يتزعفر الرجل » وهو مقدم على ما في أبي داود « أنه عليه الصلاة والسلام كان يلبس النعال السبتية ويصفر لحيته بالورس والزعفران » وإن كان ابن القطن صححه . لأن ما في الصحيحين أقوى خصوصا ، وهو مانع فيقدم على المبيح . وجبتنا فالتنع من خصوص الطيب الذي به في قوله « أما الطيب الذي بك » إذا ثبت أنه نهى عنه مطلقا لا يقتضى المنع عن كل طيب . وقد جاء مصرحا في الحديث في مسند أحمد « قال له : اخلع عنك هذه الحبة . واغسل عنك هذا الزعفران » وما يدل على عدم الخصوصية ما في أبي داود عن عائشة رضى الله عنها « كنا نخرج مع النبي صلى الله عليه وسلم إلى مكة فنضمد جباهنا بالمسك المطيب عند الإحرام . فإذا عرفت إحسانا سأل على وجهها ففراه النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينهاها » وعن الشافعي أن حديث الأعرابي منسوخ ، لأنه كان في عام الجعرانة وهو سنة ثمان . وحديث عائشة رضى الله عنها في حجة الوداع سنة عشر . ورأى ابن عباس رضى الله عنهما محرمًا وعلى رأسه مثل الرب ١ من الغالية . وقال مسلم بن صبيح : رأيت ابن الزبير محرمًا وفي رأسه ولحيته من الطيب ما لو كان لرجل أعد منه رأس مال . قال المنذرى : وعليه أكثر الصحابة رضى الله عنهم . قال الحازمي : وما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر : أن عمر رضى الله عنه وجد ربيع طيب من معاوية وهو محرم . وإذا فقال له عمر : ارجع فاغسله ، فإن عمر رضى الله عنه لم يبلغه حديث عائشة رضى الله عنها وإلا لرجع إليه ، وإذا

ذلك بمنزلة التطيب ابتداء بعد الإحرام في الموضع الثاني ، يؤيده ما روى أنه عليه الصلاة والسلام « رأى أعرابيا عليه خلوق فقال : اغسل عنك هذا الخلوق » (ووجه المشهور حديث عائشة قالت « كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه قبل أن يحرم ») وفيه نظر ، لجواز أن يكون ذلك الطيب مما لا يبقى أثره بعد الإحرام والمكروه ذلك . والجواب : أن من جملة حديث عائشة « ولقد رأيت وبيص الطيب في مفارق رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) (قوله الرب) هو بالراء المضمومة والموحدة ، قال ابن الأثير في النهاية : هو ما يطبخ من التمر وهو الدبس أيضا اه كتيبه مصححه .

والممنوع عنه التطيب بعد الإحرام، والباقي كالتابع له لاتصاله به، بخلاف الثوب لأنه مباین عنه. قال (وصلى ركعتين) لما روى جابر رضى الله تعالى عنه «أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليه الصلاة والسلام صلى بئذى الحليفة ركعتين عند إحرامه» قال (وقال: اللهم إني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني) لأن أدائها في أزمنة متفرقة وأما كن مباينة فلا يعرى عن المشقة عادة فيسأل التيسير. وفي الصلاة لم يذكر مثل هذا الدعاء لأن محلها سيرة وأدائها عادة متيسر. قال (ثم يلي عقيب صلاته)

لم يبلغه فسمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد ثبوتها أحق أن تتبع. وحديث معاوية هذا أخرجه البزار وزاد فيه فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول «الحاج الشعث التفل» وللأختلاف استحباب أن يذنب جرم المسك إذا تطيب به بماء ورد ونحوه (قوله والممنوع منه التطيب) لأنه فعل المكاف والأحكام إنما تتعلق به ولم يتطيب بعد الإحرام لكنهم يقولون هذا المنوع منه بعد الإحرام. وهناك منع آخر قبله عن التطيب بما يبني عينه. وحاصل الجواب: منع ثبوت هذا المنع. فإن قسّم على الثوب فهو في مقابلة النفس لما ذكرنا من وروده به في البدن ولم يرد في الثوب فنعلم أنه اعتبر في البدن تابعا. والمتصل في الثوب منفصل عنه فلم يعتبر تبعا. وهذا لأن المقصود من استئذان الطيب عند الإحرام حصول الارتفاق به حالة المنع منه على مثال السحور للصوم إلا أن هذا القدر يحصل بقاء البدن، فيفنى عن تجويزه في الثوب إذ لم يقصد كمال الارتفاق في حالة الإحرام لأن الحاج الشعث التفل وقد قيل: يجوز في الثوب أيضا على قولنا (قوله لما روى جابر المعروف عن جابر رضى الله عنه في حديثه الطويل) «أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى في مسجد ذى الحليفة» ولم يذكر عددا. لكن في مسلم عن ابن عمر رضى الله عنهما «كان عليه الصلاة والسلام يركع بئذى الحليفة ركعتين» وأخرج أبو داود عن ابن إسحاق عن ابن عباس رضى الله عنهما «قال «خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حاجا. فلما صلى في مسجده بئذى الحليفة ركعتين أوجب في محاسنه» ورواه الحاكم وصححه ولا يصليهما في الوقت المكروه. وتجزى المكتوبة عنهما كتحية المسجد. وعن أنس

بعد الإحرام» ولما كان ذلك معلوما من حديث عائشة رضى الله عنها اقتصر عن ذكره (ولأن الممنوع عن المحرم التطيب والباقي كالتابع له لاتصاله ببدنه) ولا حكم للتعبد فيكون بمنزلة العدم (بخلاف الثوب المحيط) إذا لبس قبل الإحرام. وبقي على ذلك بعده فإنه يكون ممنوعا، ويكون كاللباس ابتداء حتى يلزمه الجزاء (لأنه مباین عنه) فلا يكون تابعا. وعن هذا حالف لا يتطيب فدام على طيب كان يجسده لا ينجس. وإن حلف لا يلبس هذا الثوب فدام على لبسه حنث. وحديث الأعرابي محمود على أنه كان على ثوبه لا على بدنه. قال (وصلى ركعتين) أى إذا أراد الإحرام صلى ركعتين (لما روى جابر رضى الله عنه «أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى بئذى الحليفة ركعتين عند إحرامه» وروى عمر رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال «أتاني آت من ربي وأنا بالعقيق فقال: صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل: لبيك بحجة وعمرة معا» وقرأ فيهما ماشاء وإن قرأ في الأولى بفاتحة الكتاب. وقل يا أيها الكافرون في الثانية بفاتحة الكتاب. وقل هو الله أحد تبركا بفعله عليه الصلاة والسلام فهو أفضل» (قال يعنى محمدا (وقال) يعنى الذى يريد الحج) اللهم إني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني) قال في التهاية: وفي بعض النسخ لم يذكر قال الأول. وألحقه بحديث جابر: أى صلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بئذى الحليفة. وقال: أى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والصحيح هو الأول. لأنه هو المثبت في الكتب المتقدمة عن الأساندة. وقوله (لأن أدائها) أى أداء هذه العبادة لتعليل لسؤال التيسير. وقوله (ثم يلي) يريد من أراد الحج (عقيب صلاته) اختلف الرواة في وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ابن عباس: «لي

لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام لبى في دبر صلاته . وإن لبى بعد ما استوت به راحلته جاز ، ولكن الأول أفضل لما روينا

رضى الله عنه : « أنه عليه الصلاة والسلام صلى الظهر ثم ركب على راحلته » (قوله والأول أفضل) أى التلبية دبر الصلاة (لما روينا) من أنه عليه الصلاة والسلام « لبى » في دبر صلاته « اعلم أنه اختلفت الروايات في إهلاله عليه الصلاة والسلام . وروايات أنه عليه الصلاة والسلام لبى بعد ما استوت به راحلته أكثر وأصح . في الصحيحين عن ابن عمر رضى الله عنهما « أنه عليه الصلاة والسلام أهل حين استوت به راحلته قائمة » وفى لفظ لمسلم « كان عليه الصلاة والسلام إذا وضع رجله في الغرز وانبعث به راحلته قائمة أهل من ذى الحليفة » وفى لفظ لمسلم أيضا عن ابن عمر رضى الله عنهما « لم أر رسول الله صلى الله عليه وسلم يهل حتى تنبعث به راحلته » مختصرا . وأخرج البخارى عن أنس رضى الله عنه « صلى النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة أربعا وبنى الحليفة ركعتين ثم بات حتى أصبح فلما ركب راحلته واستوت به أهل » وكذا هو ظاهر حديث جابر الطويل المتقدم . وأخرجه البخارى أيضا في حديث آخر ، وأخرج مسلم عن ابن عباس وفيه « ثم ركب راحلته ، فلما استوت على البيداء أهل بالحج » فهذه تفيد ما سمعت . وأخرج الترمذى والنسائى عن عبد السلام بن حرب حدثنا خصيف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم أهل في دبر الصلاة » وقال : حديث حسن غريب لا يعرف أحد رواه غيره عبد السلام بن حرب . قال في الإمام : وعبد السلام بن حرب أخرجه له الشيخان وخصيف . قال ابن حبان في كتاب الضعفاء : كان فقيها صالحا إلا أنه كان يخطئ كثيرا ، والإنصاف فيه قبول ما وافق فيه الأئمة . وترك ما لم يتابع عليه ، وأنا أستخير الله في إدخاله في الثقات ، ولذلك احتج به جماعة من أئمتنا وتركه آخرون . وحاصل هذا الكلام أن الحديث حسن ، فإن أمكن الجمع جمع وإلا ترجع ما قبله . وقد أمكن بل وقع فيما أخرجه أبو داود عن ابن إسحاق عن خصيف عن سعيد بن جبير قال « قلت لابن عباس رضى الله عنهما : عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في إهلاله حين أوجب ، فقال لى لأعلم الناس بذلك إنما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة ، فمن هناك اختلفوا . خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجا فلما صلى في مسجده بنى الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه ، فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنه ثم ركب ، فلما استقلت به ناقته أهل وأدرك ذلك أقوام وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسالا فسمعناه حين استقلت به ناقته ، ثم مضى عليه الصلاة والسلام فلما علا على شرف البيداء أهل وأدرك ذلك أقوام فقالوا : إنما أهل حين علا على شرف البيداء ، وإمام الله لقد أوجب في مصلاه وأهل

دبر صلاته » وقال ابن عمر « لبى حين استوى على راحلته » وذكر جابر « أنه لبى حين علا البيداء » وابن عمر رضى الله عنهما رد هذا ، فقال : يكذبون فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم « وإنا لى حين استوى على راحلته » وروى عن سعيد بن جبير قال : قلت لابن عباس رضى الله عنهما كيف اختلف الناس في وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم وما حج إلا مرة واحدة ، فقال « لبى رسول الله صلى الله عليه وسلم في دبر صلاته » فسمع ذلك قوم من أصحابه فقلوا ذلك ، وكان القوم يأتونه أرسالا فلما لبى حين استوت به راحلته فسمع قوم فظنوها أول تلبيته فنقلوا ذلك ، ثم لبى حين علا البيداء ، فسمعه قوم آخرون فظنوها أول تلبيته فنقلوا ذلك وإمام الله ما أوجبا إلا في مصلاه « قلنا : بأن الإتيان بقول ابن عباس أفضل لأنه أكد روايته بالعين ، والإتيان

(فإن كان مفردا بالحيج بنوى بتليته الحيح) لأنه عبادة والأعمال بالنيات (والتلبية أن يقول: لبيك اللهم لبيك ، لبيك لأشريك لك لبيك ، إن الحمد والتعدة لك والملك: لأشريك لك) وقوله إن الحمد بكسر الألف لا يفتحها ليكون ابتداء لابتداء

حين استقلت به ناقته . وأهل حن على شرف البيداء ، ورواه الحاكم وقال : صحيح على شرط مسلم اهـ . وأنت علمت ما في ابن إجماع في أوائل الكتاب . وصحنا توثيقه . وما في خصيف آتفا . وإنما جمعه الحاكم على شرط مسلم لما عرف من أن مسلما قد يخرج عن لم يسلم من غوائل الجرح . والحق أن الحديث حسن فيجب اعتباره وبه يقع الجمع ويزول الإشكال (قوله فإن كان مفردا نوى بتليته الحيح) أي إن كان مفردا بالحيج نواه . لأن التبة شرط العبادات . وإن ذكر بلسانه وقال: نويت الحيح وأحرمت به لله تعالى لبيك الخ فحسن ليجتمع القلب واللسان ، وعلى قياس ما قدمناه في شروط الصلاة إنما يحسن إذا لم تجتمع عزيمته . فإن اجتمعت فلا ، ولم نعلم الرواة لنسكه عليه الصلاة والسلام فصلا فصلا قط روى واحد منهم أنه سمعه عليه الصلاة والسلام يقول : نويت العمرة ولا الحيح (قوله بكسر الهمزة لا يفتحها) يعني في الوجه الأوجه . وأما في الجواز فيجوز والكسر على استئناف التثاء وتكون التلبية للذات ، والفتح على أنه تعليل للتلبية أي لبيك لأن الحمد والتعدة لك والملك . ولا يخفى أن تعليق الإجابة التي لانهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة . هذا وإن كان استئناف التثاء لا يتعين مع الكسر لجواز كونه تعليلا مستأنفا كما في قولك علم ابنك العلم إن العلم نافعه : قال الله تعالى - وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم - وهذا مقرر في مسالك العلة من علم الأصول لكن لما جاز فيه كل منهما يحمل على الأول لأولويه بخلاف الفتح ليس فيه سوى أنه تعليل . وقول المصنف : إنه صفة الأولى يريد متعاقبا به . والكلام في مواضع . الأول : لفظ لبيك ومعناها لفظها مصدر مثنى تلبية يراد بها التكرير كقوله تعالى - ثم ارجع البصر كرتين - أي كرات كثيرة وهو ملزوم النصب كما ترى والإضافة والتناصب له من غير لفظه تقديره أجبتك إجابة بعد إجابة إلى المانهاية له ، وكأنه من ألّب بالمكان إذا أقام به ، ويعرف بهذا معناها فتكون مصدرا محذوف الزوائد ، والقياسي منه إلباب ومفرد لبيك لب . وقد حكى سيبويه عن بعض العرب لبّ على أنه مفرد لبيك .

يقول ابن عمر جاز . وقوله (وإن كان مفردا بالحيح) ظاهر . وقوله (والتلبية أن يقول لبيك اللهم لبيك) وهو من المصادر التي يجب حذف فعلها لوقوعه مثنى . واختلفوا في معناه فقيل: مشتق من ألّب الرجل إذا أقام في مكان ، فعنى لبيك أقم على طاعتك إقامة بعد إقامة لأن التلبية ههنا للتكرير . والتكرير يراد بالتكرير . وقيل : مشتق من قولهم : امرأة لبّة أي حبة لزوجها فعناه محبتي لك يارب . وقيل : من قولهم دارى تلب دارك أي تواجها فعناه انجأني إليك مرة بعد أخرى والأول أنسب . وقوله (إن الحمد بكسر الألف لا يفتحها) هكذا رواه ابن عمر وابن مسعود في صفة تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقوله (ليكون ابتداء) أي غير متعلق بما قبله

(قوله وهو من المصادر التي يجب حذف فعلها لوقوعه مثنى) أقول : أظهر أن يقال : يجب حذف فعلها لمبالغة ، وإلا فيلزم أن لا يجب حذف فعلها كقولك ضربت ضربتين . وفي شرح الرضى : ليس وقوعه مثنى من الضوابط التي يعرف بها وجوب حذف فعله سواء كان المراد بالتثنية التكرير كقوله تعالى - فارجه البصر كرتين - أو دجما كثيرا مكررا ، أو كان لغير التكرير نحو ضربت ضربتين : أي مختلفين ، بل الضابط لوجوب الحذف في هذا وأمثاله إسناده إلى الفاعل أو المفعول . ثم قال العلامة الرضى : لا يبان النوع استمرزا عن قوله تعالى -

إذ الفتحة صفة الأولى ، وهو إجابة لدعاء الخليل صلوات الله عليه على ما هو المعروف في القصة (ولا ينبغي أن يخل بشيء من هذه الكلمات)

غير أنه مبنى على الكسر لعدم تمكنه هذا هو المشهور فيها . وقيل : ليس هنا إضافة والكاف حرف خطاب . وإنما حذفت النون لشبه الإضافة . وقيل : مضاف إلا أنه اسم مفرد وأصله لبي فليت ألفه ياء للإضافة إلى الضمير كآلف عليك الذي هو اسم فعل ، وآلف لدى فردة سيويه . يقول الشاعر :

دعوت لما نأبى مسورا فلي فلي يدي مسور

حيث ثبتت الياء مع كون الإضافة إلى ظاهره . الثاني : أنها إجابة فقيل لدعاء الخليل على ما أخرج الحاكم عن جرير عن قابوس عن أبيه عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : لما فرغ إبراهيم عليه الصلاة والسلام من بناء البيت قال : رب قد فرغت . فقال : أذن في الناس بالحج . قال : رب وما يبلغ صوتي ؟ قال : أذن وعلى البلاغ . قال : رب كيف أقول ؟ قال : قل : يا أيها الناس كتب عليكم الحج . حج البيت العتيق . فسمعه من بين السماء والأرض ألا ترى أنهم يسمعون من أقصى الأرض بليون ؟ وقال : صحيح الإسناد ولم يخرجاه . وأخرجه من طريق آخر .

(لا بناء إذ الفتحة صفة الأولى) قيل : مراده الحقيقة وهي المعنى القائم بالذات لا الصفة النحوية ، وتقديره : أجبني إن الحمد والنعمة لك ، أي وأنا موصوف بهذا القول . وقيل : المراد به التعليل لأنه يكون بتقدير اللام أي لبي لأن الحمد ، وفيه بعد . وقيل : مراده أنه صفة التلبية أي أجبني تلبية هي أن الحمد لك ، وعلى هذا قيل : من كسر الهزمة فقد عم ومن فتحها فقد خص . وقوله (وهو) أي ذكر التلبية إجابة لدعوة الخليل عليه الصلاة والسلام على ما هو المعروف في القصة) وهي ما روى أن الخليل عليه الصلاة والسلام لما فرغ من بناء البيت أمر بأن يدعو الناس إلى الحج ، فصعد بأفقيس وقال : ألا إن الله تعالى قد أمر ببناء بيت له وقد نبى ، الأفحجوه فبلغ الله صوته الناس في أصلاب آبائهم وأرحام أمهاتهم ففهم من أجاب مرة ومرتين وأكثر من ذلك على حسب جوابهم يحجون ، ويؤيد هذا قوله تعالى - وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا - فالتلبية إجابة لدعوة الخليل عليه الصلاة والسلام ولا فرق في ظاهر الرواية بين هذا اللفظ وغيره من الثناء والتسبيح والعري والفارسي . أما على قول أي حنيقة فظاهر لتجويزه ذلك في تكبيرة الافتتاح . وفرق محمد بينهما بأن غير الذكر ههنا وهو تقليد الملهى قام مقامه

- مكروا مكرم - وسعى لما سعى - ادكلام الرضى في شرح الكافية (قوله إذ الفتحة صفة الأولى) أقول : أي المفتوح أو ذو الفتحة ، والمراد هو ما في حيزه . وقوله وتقديره ، ألبى أن الحمد والنعمة لك) أقول : لعل استقامته يتضمن التلبية معنى الذكر : أي ألبى ذاكرة أن الحمد الخ أو بكونه مفعول ألبى ، والمعنى أجبنيك بأن الحمد والنعمة لك ، بقى الكلام في كونه صفة للآل إذ معناه الكلمة الأولى فينبغي أن يكون مراده أنه صفة لما أريد بالكلمة الأولى وهي ياء التكلم في ألبى تأمل (قوله وقيل المراد به التعليل) أقول : فيكون مجازا ، والسلاطة الاحتياج وعدم الاستقلال ، فإن الصفة كما أنها محتاجة إلى الموصوف كذلك التعليل بالنسبة إلى المعلن ولا بد فيه ، بل هذا المعنى أقرب من غيره فليتأمل (قوله وقيل مراده أنه صفة التلبية : أي ألبى تلبية هي أن الحمد لك) أقول : التلبية مضاف إلى ضمير الخطاب فكيف تكون التكرة صفة للمعرفة (قوله وهو : أي ذكر التلبية إجابة لدعوة الخليل صلى الله عليه وسلم) أقول : ولك أن تقول كيف يجاب الخليل عليه الصلاة والسلام بليكن اللهم الخ ، فإنه لا يجاب به غير الله تعالى ؟ والجواب أن المراد إجابة لدعوة الله تعالى الصادرة عن لسان الخليل عليه صلوات الخليل فتأمل (قال المصنف : إذ الفتحة صفة الأولى) أقول : أي متعلق بها محتاج إليها فإن التعليل محتاج إلى المعلن .

لأنه هو المنقول باتفاق الرواة فلا ينقص عنه (ولو زاد فيها جاز) خلافاً للشافعي رحمه الله في رواية الربيع رحمه الله عنه . هو اعتبره بالأذان والتشهد من حيث أنه ذكر منظم . ولنا أن أجلاء الصحابة كابن مسعود وابن عمر وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهم زادوا على المأثور ، ولأن المقصود الثناء ، وإظهار العبودية فلا يمنع من الزيادة

وأخرجه غيره بألفاظ تزيد وتنقص . وأخرج الأزرقي في تاريخ مكة عن عبد الله بن سلام : « لما أمر إبراهيم أن يؤذن في الناس قام على المقام فارتفع المقام حتى أشرف على ما تحته الحديث . وأخرج عن مجاهد « قام إبراهيم عليه السلام على هذا المقام فقال : يا أيها الناس أجيئوا ربكم فقالوا : لبيك اللهم لبيك . قال : فن حج البيت اليوم فهو بمن أجاب إبراهيم يومئذ » (قوله لأنه هو المنقول باتفاق الرواة) قيل : لا اتفاق بينهم . فقد أخرج البخاري حديث التلبية عن عائشة رضي الله عنها قالت « إني لأعلم كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبى : لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك . إن الحمد والنعمة لك ولم تذكر ما بعده » وأخرج النسائي عن عبد الله هو ابن مسعود مثله . وأما التلبية على الوجه المذكور في الكتاب فهو في الكتب الستة من حديث ابن عمر قال « وكان ابن عمر رضي الله عنهما يزيد فيها لبيك وسعديك . والخير بيدك والرغبة إليك والعمل « (قوله أن أجلاء الصحابة كابن مسعود الخ) ذكرنا زيادة ابن عمر آتفاً وأخرجها مسلم من قول عمر أيضاً . وزيادة ابن مسعود في مسند لإخاق بن راهويه في حديث فيه طول وفي آخره وزاد ابن مسعود في تلبيته « فقال : لبيك عدد التراب » وما سمعته قبل ذلك ولا بعده . وزيادة أبي هريرة رضي الله عنه قال « كان من تلبية النبي صلى الله عليه وسلم : لبيك إله الخلق لبيك » ورواه الحاكم ومصححه . وروى ابن سعد في الطبقات عن مسلم بن أبي مسلم قال « سمعت الحسن بن علي رضي الله عنهما يزيد في التلبية لبيك ذا النعماء والفضل الحسن » وأسند الشافعي رحمه الله عن مجاهد مرسلاً « كان النبي صلى الله عليه وسلم يظهر من التلبية رليبك » وساق المشهور . قال « حتى إذا كان ذات يوم والناس يصرفون عنه كأنه أعجبه ما هو فيه زاد فيها لبيك ، إن العيش عيش الآخرة قال ابن جريج : وحسبت أن ذلك يوم عرفة . وتقدم في حديث جابر الطويل ما يزيد أنهم زادوا بمسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئاً . وأخرج أبو داود عنه قال « أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر تلبيته المشهورة وقال : والناس يزيدون لبيك ذا المعارج ونحوه من الكلام . والنبي صلى الله عليه وسلم يسمع فلا

فذلك غير العربية يقوم مقامها بخلاف الصلاة : وبهذا فرق أبو يوسف أيضاً بين الصلاة والتلبية . ولكن العربية أفضل . وقوله (فلا ينقص عنه) قال الإمام أبو بكر محمد بن الفضل : لو قال اللهم ولم يزد عليه كان على الاختلاف الذي ذكرنا في الشروع في الصلاة . فن قال : يصير به شارعاً في الصلاة قال : يصير به مجرماً . ومن قال : لا فلا . وقوله (ولو زاد فيها جاز) ظاهر . وقوله (زادوا على المأثور) قال عبد الله بن مسعود : أجهل الناس أم طال بهم العهد ؟ لبيك عدد التراب لبيك ، وأراد بالعهد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وزادوا في رواية « لبيك حقاً تعبدوا وقرأ لبيك عدد التراب لبيك لبيك ذا المعارج لبيك إله الخلق لبيك لبيك والرغبة إليك لبيك لبيك من عبد آبق لبيك » . وقوله (لأن المقصود الثناء) ظاهر . والجواب عن التشهد والأذان أن التشهد في تعليمه زيادة التأكيد . قال ابن مسعود « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن » فالزيادة تخل به . بخلاف التلبية لأنها للثناء من غير تأكيد في تعليم نظمها فلا تخل بها الزيادة ، والأذان للإعلام وقد صار معروفا بهذه الكلمات فلا يبيى إعلاماً يغيرها ، وليس في المسألة كبير خلاف فإنه جعل المنقول

عليه . قال (وإذا لم يقرأ) يعني إذا نوى لأن العبادة لا تتأدى إلا بالنية إلا أنه لم يذكرها لتقديم الإشارة إليها في قوله « اللهم إني أريد الحج » (ولا يصير شارعا في الإحرام بمجرد النية ما لم يأت بالتلبية)

يقول لم شيئا . فقد صرح بتقريره وهو أحد الأدلة . بخلاف التشهد لأنه في حرمة الصلاة ، والصلاة يتقيد فيها بالوارد لأنها لم تجعل شرعا كحالة عدمها . ولذا قلنا بركه تكراره بعينه حتى إذا كان التشهد الثاني قلنا لا تكره الزيادة بالمأثور لأنه أطلق فيه من قبل الشارع نظرا إلى فراغ أعمالها (قوله وإذا لم يقرأ) لم يعتبر مفهومه المخالف على ما عليه القاعدة من اعتباره في رواية الفقه ، وذلك لأنه يصير محرما بكل نداء وتسبيح في ظاهر المذهب وإن كان يحسن التلبية ولو بالفارسية وإن كان يحسن العربية . والفرق لهما بين افتتاح الإحرام وافتتاح الصلاة المذكور في الكتاب . والأخضر يحرك لسانه مع النية ، وفي المحيط : تحريك لسانه مستحب كما في الصلاة : وظاهر كلام غيره أنه شرط . ونص محمد على أنه شرط . وأما في حق القراءة في الصلاة فاختلفوا فيه ، والأصح لا يلزمه التحريك (قوله إلا أنه لم يذكرها لتقديم الإشارة إليها في قوله « اللهم إني أريد الحج ») قد يقال : لأجاجة إلى استنباط هذه الإشارة الخفية بل قد ذكرها نصا . فإن نظم الكتاب هكذا : ثم يلي عقيب صلاته فإن كان مفردا نوى بتليته الحج ثم ذكر صورة التلبية . ثم قال : فإذا لم يقرأ فقد أحرم فلا يشكل أن المفهوم إذا لم يقرأ التلبية المذكورة وهي المقررة بنية الحج فقد أحرم بالحج . ثم لا يستفاد من هذه العبارة سوى أنه عند النية والتلبية يصير محرما . أما أن الإحرام بهما أو بأحدهما بشرط ذكر الآخرة فلا . وذكر حسام الدين الشهيد : أنه يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية كما في الصلاة بالنية لكن عند التكبير . ثم لم يذكر سوى أن بنية مطلق الحج من غير تعيين القرض ولا النفل يصير شارعا في الحج . وكان من المهم ذكر أنه هل يسقط بذلك فريضة الحج أم لا بد فيه من التعيين . والمذهب أنه يسقط القرض بإطلاق نية الحج بخلاف تعيين النية للنفل ، فإنه يكون نفلا وإن كان لم يحج القرض بعد . وعند الشافعي : إذا نوى النفل وعليه حجة الإسلام يقع عن حجة الإسلام لما روى « أنه عليه الصلاة سمع شخصا يقول : لبيك عن شربة فقال : أحججت عن نفسك أو معناه ؟ قال : لا ، قال : حج عن نفسك ثم عن شربة » . قلنا : غاية ما يفيد وجوب أن يفعل ذلك ، ومقتضاه ثبوت الإثم بتركه لا تحوله بنسبه إلى غير النوى من غير قصد إليه . فالقول به إثبات بلا دليل ، بخلاف قولنا مثله في رمضان ، لأن رمضان حكمه تعيين المشروع فيه فيحتاج بعد هذا إلى مطلق نية الصوم لتمييز العبادة عن العادة : فإذا وجدت انصرف إلى

أفضل في رواية . قال في شرح الوجيز : لاستحب الزيادة على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يكون مكروها . ونحن لانكره هذا ، كذا في الأسرار . قال (وإذا لم يقرأ) من أراد الإحرام إذا نوى وليي فقد أحرم ولا يصير شارعا لا بمجرد التلبية ، ولا بمجرد النية . أما الأول فلأن العبادة لا تتأدى إلا بالنية إلا أن القلوري لم يذكرها لتقديم الإشارة إليها في قوله : اللهم إني أريد الحج ، وأما الثاني فلأنه عقد على الأداء أي على أداء عبادة تشمل على أركان مختلفة ، وكل ما كان كذلك فلا بد للشرع فيه من ذكر يقصد به التعظيم سواء كان تلبية أو غيرها عربيا أو غيره في المشهور كما ذكرنا ، أو ما يقوم مقام الذكر كتقليد الهدى ، فإنه يقوم مقامه في حصول المقصود وهو إظهار الإجابة للدعوة . وقال الشافعي في أحد قوليه : يصير شارعا بمجرد النية لأنه التزام

(١) (قوله فلا يشكل) حكاه في النسخ بالكاف واللام ، والكلام عليه مستقيم : أي لا يلبس ولا ينجس ، ولا حاجة إلى إصلاح الفعل بترك إسقاط اللام كما وقع في بعض النسخ كجبه مصححه .

خلافا للشافعي رحمه الله لأنه عقد على الأداء فلا بد من ذكر كما في تحريم الصلاة . ويصير شارعا بذكر يقصد به التعظيم سوى التلبية فارسية كانت أو عربية : هذا هو المشهور عن أصحابنا رحمهم الله تعالى . والفرق بينه وبين الصلاة على أصلها أن باب الحج أوسع من باب الصلاة ، حتى يقام غير الذكر مقام الذكر كتقليد البدن فكذا غير التلبية وغير العربية . قال (ويتى مانهى الله تعالى عنه من الرث والفسوق والجدال) والأصل فيه قوله تعالى - فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحج - فهذا نهى بصيغة التثنية .

المشروع في الوقت . بخلاف وقت الحج لم يتمحض للحج كوقت الصوم لما عرف بل يشبهه من وجه دون وجه . فللمشابهة جاز عن الفرض بالإطلاق ولأنه الظاهر من حال المسلم خصوصا في مثل هذه العبادة المشق تحصيلها . والمطلق يحتمل كلا من الخصوصيات فصرناه إلى بعض احتمالاته بدلالة الحال . والاختلاف لم يميز عن الفرض بتعيين النفل . وأيضا فالدلالة تعتبر عند عدم معارضة الضريح . والمعارضة ثابتة حيث صرح بالفساد وهو النفل بخلاف صورة الإطلاق إذ لا منافاة بين الأخص والأعم .

[فروع] إذا أقيم الإحرام بأن لم يعين ما أحرم به جاز . وعليه التعيين قبل أن يشرع في الأفعال . والأصل حديث على رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال وأهللت بما أحل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجازه عابه الصلاة والسلام الحديث مر في حديث جابر الطويل ، فإن لم يعين حتى طاف شوطا واحدا كان إحرامه للعمرة . وكذا إذا أحصر قبل الأفعال والتعيين فتحلل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاءها لقضاء حجه . وكذا إذا جامع فأفسد ووجب عليه المضى في القاسد فإنما يجب عليه المضى في عمره ، ولو أحرم مبهما ثم أحرم ثانيا بحجة فالأول لعمره أو بعمره فالأول لحجة ، ولو لم ينو بالثاني أيضا شيئا كان قارنا ، وإن عين شيئا ونسيه فعليه حجة وعمره احتياطاً ليخرج عن العهد بيقين . ولا يكون قارنا . فإن أحصر تحلل بدم واحد ويقضى حجة وعمره . وإن جامع مضى فيهما ويقضيهما إن شاء جمع ، وإن شاء فرق . وإن أحرم بشيئين ونسيهما لزمه في القياس حجتان وعمرتان . وفي الاستحسان حجة وعمره حلالاً لأمره على المسنون والمعروف وهو القران : بخلاف ما قبله إذ لم يعلم أن إحرامه كان بشيئين . وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله : خرج يريد الحج فأحرم لا ينوي شيئا فهو حج بناء على جواز أداء العبادات بغية سابقة . ولو أحرم ننرا ونفلا كان نفلا أو نوى فرضا تطوعا كان تطوعا عنده وكذا عند أبي يوسف في الأصح : ولو لبى بالحج وهو يريد العمرة أو على القلب فهو محرم بما نوى لا بما جرى على لسانه . ولو لبى بحجة وهو يريد الحج والعمرة كان قارنا (قوله خلافا للشافعي رحمه الله)

الكف عن ارتكاب المحظورات . وكل ما كان كذلك يحصل الشروع فيه بمجرد التنية كالصوم . والجواب : إنا لانسلم أنه في الإحرام التزم الكف ، بل التزم أداء الأفعال والكف ضمنى لأنه من محظورات الحج ، بخلاف الصوم فإن الكف فيه ركن فكان التزمه قصديا . وقوله (ويتى مانهى الله) ظاهر . وقوله (فهذا نهى بصيغة التثنية) إنما قاله لتلازم الخلف في كلام الشارع لوجوده من بعض : وإنما قال بحضرة النساء لأن ذكر الجماع بغير حضرة نهي ليس من الرث ، وروى عن ابن عباس أنه أنشد في إحرامه :

وهن يمشين بنا هموما
إن يصدق الطير نكك لميسا

(قال المصنف : فارسية كانت أو عربية) أقول : التأنيث لكون الذكر في معنى الميابة (قال المصنف : والفرق بينه وبين الصلاة على أصلها) أقول : أي في مجموع ما ذكر لافي كل واحد ، فإن محمدا لا يحتاج إلى الفرق في غير التلبية بالعربية .

والرفث الجماع أو الكلام الفاحش ، أو ذكر الجماع بخضرة النساء والفسوق المعاصي وهو في حال الإحرام أشد حرمة . والجدال أن يجادل رفيقه . وقيل : مجادلة المشركين في تقديم وقت الحج وتأخيرها (ولا يقتل صيدا) لقوله تعالى - لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم -

في أحد قوله . وروى عن أبي يوسف رحمه الله كقوله قياسا على الصوم يجامع أهلها عبادة كف عن المحظورات فكفى النية لأثرها . وقسنا نحن على الصلاة لأنه الزام أفعال لا مجرد كف بل التزام الكف شرط فكان بالصلاة أشبه . فلا بد من ذكر يفترج به أو بما يقوم مقامه مما هو من خصوصياته . وقد روى عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى - فمن فرض فيهن الحج - قال : فرض الحج الإهلال . وقال ابن عمر رضي الله عنهما : التلبية . وقول ابن مسعود رضي الله عنه : الإحرام لا ينافي قولهما كيف وقد ثبت عنه أنه التلبية : كقول ابن عمر رواه ابن أبي شيبة . وعن عائشة ؓ لا إحرام إلا لمن أهل أولي ؓ إلا أن مقتضى بعض هذه الأدلة تعيين التلبية حتى لا يصير محرما بتقليد الحدي وهو القول الأخير للشافعي رحمه الله ، لكن ثمة آثار أخر تدل على أن به مع النية يصير محرما تأتي في موضعها إن شاء الله تعالى . فلا استدلال بهذه على عدم صحة الاكتفاء بالتلبية صحيح . ثم إذا لم يصر على النبي المعلم للخبرات صلى الله عليه وسلم ودعا بما شاء ، لما روى عن القاسم بن محمد أنه قال : يستحب للرجل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد التلبية . رواه أبو داود والدارقطني . ويستحب في التلبية كلها رفع الصوت من غير أن يبلغ الجهد في ذلك كي لا يضعف . والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعدها إلا أنه يخفض صوته إذا صلى عليه صلى الله عليه وسلم . وعن خزيمة بن ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان إذا فرغ من التلبية سأل رضوانه والجنة واستعاذ برحمته من النار رواه الدارقطني . واستحب بعضهم أن يقول بعدها : اللهم أعني على أداء فرض الحج وتقبله مني . واجعلني من الذين استجابوا لك وآمنوا بوعدك واتبعوا أمرك واجعاني من وفدك الذين رضييت عنهم . اللهم قد أحرم لك شعري وبشري ودني وعقلي (قوله والرفث الجماع) قال الله تعالى - أحل لكم ليلة الضياع الرفث إلى نسائكم - (أو ذكر الجماع) ودواعيه (بخضرة النساء) فإن لم يكن بخضرتين لا يكون رفثا . روى أن ابن عباس رضي الله عنهما أنشد :

وهن يحشين بنا همينا إن يصدق الطير نك لميسا

ف قيل له : أنثرت وأنت محرم ؟ فقال : إنما الرفث بخضرة النساء . وقال أبو هريرة رضي الله عنه : كنا ننشد الأشعار في حالة الإحرام ف قيل له : ماذا ؟ فقال مثل قول القائل :

قامت تريك رهبة أن تهضما ساقا بخنداة وكعبا أحرما

والخنداة من النساء التامة . والدم في الكعب أن يواريه اللحم فلا يكون له نوء طاهر (قوله وهي في حالة الإحرام أشد) فإنها حالة يجرم فيها كثير من المباحات المقتوية للنفس فكيف بالمحرمات الأصلية (قوله والجدال أن يجادل رفيقه) وهو المنازعة والسباب . وقيل : جدال المشركين في تقديم الحج وتأخيرها . وقيل : التفاخر بذكر آبائهم حتى ربما أفضى إلى الحرب (قوله ولا يقتل صيدا الخ) يحرم بالإحرام أمور : الأول الجماع ودواعيه .

ف قيل له أنثرت وأنت محرم ؟ فقال : إنما الرفث ما كان بخضرة النساء . ومعنى قوله تعالى - لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم -

(قال المصنف : والفسوق للمعاصي) أقول : تفسير الفسوق يشعر أن يكون الفسوق جمع فسق كعلم وعلوم ، إلا أن المناسب من حيث اللفظ والمعنى أن يكون مصدرا كالخول .

(ولا يشير إليه ولا يدل عليه) لحديث أبي قتادة رضى الله عنه « أنه أصاب حمار وحش وهو حلال وأصحابه محرمون ، فقال النبي عليه الصلاة والسلام لأصحابه : هل أشرتم ؟ هل دلتهم ؟ هل أعنتم ؟ فقالوا : لا ، فقال : إذا فكلوا » ولأنه إزلة الأمن عن الصيد لأنه آمن بتوحشه وبعده عن الأعين قال (ولا يلبس قميصا ولا سراويل ولا عمامة ولا خفين إلا أن لا يجدا نعلين فيقطعهما أسفل من الكعبين) لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام « نهى أن يلبس الحرم هذه الأشياء » وقال في آخره « ولا خفين إلا أن لا يجدا نعلين فليقطعهما أسفل من الكعبين »

الثاني : إزالة الشعر كيفما كان حلقا وقصا وتنورا من أى مكان كان الرأس والوجه والإبط والعانة وغيرها .
الثالث : لبس الخيط على وجه لبس الخيط إلا المكعب فيدخل الخف ويخرج القميص إذا انتشج به على ما سياتى .
الرابع : التطيب . الخامس : قلم الأظفار . السادس : الاصطياد فى البر لما يؤكل لحمه وما لا يؤكل . السابع : الأدهان على ما يذكر من تفصيله (قوله لحديث أبي قتادة) أخرج السنة فى كتبهم عن أبي قتادة رضى الله عنه « أنهم كانوا فى مسير لم بعضهم محرم . وبعضهم ليس بمحرم . قال أبو قتادة : فرأيت حمار وحش فركبت فرسى وأخذت الرمح فاستنحتهم فأبوا أن يعينونى ، فاخترت سوطا من بعضهم وشدت على الحمار فأصبته فأكلوا منه واستبقوا . قال : فسل عن ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أمكنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها ؟ قالوا لا . قال : فكلوا ما بقى من لحمها . وفى لفظ لمسلم « هل أشرتم هل أعنتم ؟ قالوا لا . قال : فكلوا » وفيه دلالة نذكرها فى جزاء الصيد إن شاء الله تعالى (قوله لما روى) أخرج السنة عن ابن عمر رضى الله عنهما « قال رجل : يارسول الله ما تأمرنا أن نلبس من الثياب فى الإحرام ؟ قال : لا تلبسوا القميص ولا السراويلات ولا العمامة ولا البرانس ولا الخفاف ، إلا أن يكون أحد ليس له نعلان فليلبس الخفين ، وليقطع أسفل من الكعبين ولا تلبسوا شيئا مسه زعفران ولا ورس « زادوا إلا مسلما وابن ماجه « ولا تنتقب المرأة الحرام ولا تلبس القفازين » قبل : قوله ولا تنتقب المرأة الحرام مدرج من قول ابن عمر رضى الله عنهما . ودفع بأنه خلاف الظاهر وكأنه نظر إلى الاختلاف فى رفعه ووقفه فإن بعضهم رواه موقوفا لكنه غير قادح ، إذ قد يفى الراوى بما يرويه من غير أن يسند أحيانا مع أن هنا قرينة على الرفع ، وهى أنه ورد أفراد النهى عن النقاب من رواية نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما . أخرج أبو داود عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « الحومة لا تنتقب ولا تلبس القفازين » ولأنه قد جاء النهى عنهما فى صدر الحديث . أخرج أبو داود بالإسناد المذكور أيضا « أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يبنى النساء فى إحرامهن عن القفازين والنقاب وما مس الورس والزعفران من الثياب ، وتلبس بعد ذلك ماشاءت من ألوان الثياب من معصفر أو خز أو سراويل أو حل أو قميص أو خف » قال المنبرى : رجاله رجال

لاقتلوا الصيد وأنتم محرمون . وقوله (ولا يشير إليه) الإشارة تقتضى الحضرة ، والدلالة تقتضى الغيبة . وقوله (ولأنه) أى المذكور من الإشارة ، والدلالة والإعانة) إزالة الأمن عن الصيد لأنه آمن بتوحشه وبعده عن الأعين) وهو حرام . وقوله (ولا يلبس قميصا) ظاهر .

والكعب هنا المفصل الذى فى وسط القدم عند معقد الشراك دون الناقى فى روى هشام عن محمد رحمه الله . قال (ولا يغطى وجهه ولا رأسه) وقال الشافعى رحمه الله تعالى : يجوز للرجل تغطية الوجه لقوله عليه الصلاة والسلام « إحرار الرجل فى رأسه وإحرار المرأة فى وجهها » . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « لا تخمروا وجهه ولا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة مليا » قاله فى محرم توفى ،

الصحيحين ما خلا ابن إسحاق اه . وأنت علمت أن ابن إسحاق حجة (قوله والكعب هنا) قيد بالطرف لأنه فى الطهارة يراد به العظم الناقى ولم يذكر هذا فى الحديث لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الناقى حل عليه احتياطا وعن هذا قال المشايخ : يجوز للمحرم لبس المكعب لأن الباقي من الخلف بعد القطع كذلك مكعب . ولا يلبس الجوربين ولا البرنس ، لكنهم أطلقوا جواز لبسه ، ومقتضى المذكور فى النص أنه مقيد بما إذا لم يجد نعاين (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « إحرار الرجل فى رأسه وإحرار المرأة فى وجهها ») رواه الدارقطنى والبيهقى موقوفا على ابن عمر ، وقول الصحاحى عندنا حجة إذا لم يخالف وخصوصا فيما لم يدرك بالرأى . واستدل الشافعى أيضا بما أسداه من حديث إبراهيم بن أبي حرة عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فى الذى وقص : خروا وجهه ولا تخمروا رأسه » . وإبراهيم هذا وثقه ابن معين وأحمد وأبو حاتم . وأخرج الدارقطنى فى العال عن ابن أبي ذئب عن الزهري عن أبان بن عثمان بن عفان عن عثمان رضى الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يغير وجهه وهو محرم » قال : والصواب أنه موقوف ، وروى مالك فى الموطأ عن القاسم بن محمد قال : أخبرنى القرافضة بن عبيد الحنفى أنه رأى عثمان بن عفان رضى الله عنه بالعرج يغطى وجهه وهو محرم . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام فيما أخرجه مسلم والنسائى وابن ماجه عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن رجلا وقصه راحلته ، وفى رواية : فأقصه وهو محرم فات . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اغسلوه بماء وسدر وكفونوه ولا تمسوه طيبا ولا تخمروا رأسه ولا وجهه فإنه يبعث يوم القيامة مليا » أفاد أن للإحرار أثرا فى عدم تغطية الوجه وإن كان أصحابنا قالوا لو مات المحرم يغطى وجهه لدليل آخر تذكره إن شاء الله تعالى . ورواه الباقر ولم يذكر فى الوجه ، فلذا قال الحاكم : فيه تصحيح فإن الثقات من أصحاب عمر وابن دينار على روايته عنه « ولا تغطوا رأسه » وهو المحفوظ . ودفع بأن الرجوع إلى مسلم والنسائى أولى منه إلى الحاكم . فإنه كان بهم رجه الله كثيرا . وكيف يقع التصحيح ولا مشابهة بين حروف الكلمتين ، ثم مقتضاه أن يقتصر على ذكر الرأس وهى رواية فى مسلم . لكن فى الرواية الأخرى جمع بينهما فتكون تلك اقتصارا من الراوى . فيقدم على معارضه من مروي الشافعى : لأنه أثبت سندا . وفى فتاوى قاضيخان : لا بأس بأن يضع يده على أشفه . ولا يغطى فاه ولا ذقنه ولا عارضه . فيجب حمل التغطية المروية عن ذكرنا من الصحابة على مثله ،

وقوله (قال فى محرم توفى) هو الأخرابى الذى وقصته ناقته فى أخافيق الجرذان وهو محرم فات والوقص كسر العنق والإخافيق شقوق فى الأرض ، والجرذان جمع جرذ وهو ضرب من القار . فإن قيل : كيف يتمسك أصحابنا بهذا الحديث ، وبذهبنا على خلاف حكم هذا الحديث فى محرم يموت فى إحرامه حيث يصنع به ما يصنع بالحلال من تغطية رأسه ووجهه بالكفن عندنا خلافا للشافعى ، وهو يتمسك هناك بهذا الحديث . أجيب : بأن الحديث فيه دلالة على أن للإحرار تأثيرا فى ترك تغطية الرأس والوجه ، فإنه عليه الصلاة والسلام علل ترك التغطية بأنه يبعث مليا . والحجة لنا فى تغطية رأس المحرم ووجهه إذا مات ما روى عطاء « أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن محرم مات فقال : خروا رأسه ووجهه

ولكن المرأة لا تغطي وجهها مع أن في الكشف فتنة فالرجل بالطريق الأولى . وفائدة ما روى الفرق في تغطية الرأس . قال (ولا يمس طيباً) لقوله عليه الصلاة والسلام « الحاج الشعث التفل » (وكذا لا يدّهن) لما روينا (ولا يخلق رأسه ولا شعر بدنه) لقوله تعالى - ولا تخلقوا رءوسكم - الآية (ولا يقص من لحية) لأنه في معنى الخلق ولأن فيه إزالة الشعث وقضاء التفت . قال (ولا يلبس ثوباً مصبوغاً بوسر ولا زعفران ولا عصفر) لقوله عليه الصلاة والسلام « لا يلبس المحرم ثوباً مسه زعفران ولا ورس » قال (إلا أن يكون غسيلة لا ينفض)

يعنى على أنه صلى الله عليه وسلم إنما كان يغطي أنفه بيده فوارت بعض أجزائه إطلاقاً لاسم الكل على الجزء جمعاً (قوله وفائدة ما روى الفرق) بين الرجل والمرأة (في تغطية الرأس) أى إحرامه في رأسه فيكسنته وإحرامها في وجهها فتكسنته ، ففي جانبها قيد فقط مراد ، وفي جانبها معنى لفظ أيضاً مراد . وحديث « الحاج الشعث التفل » قدمناه من رواية عمر رضى الله عنه مما أخرج البزار ، والشعث انتشار الشعر وتغيره لعدم تعاهده . فأفاد منع الادّهان ، ولذا قال : وكذا لا يدّهن لما رويناه ، والتفل ترك الطيب حتى توجد منه رائحة كريهة فيفيد منع التطيب (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « لا يلبس المحرم » الخ) تقدم في ضمن الحديث الطويل قريباً (قوله) إلا أن يكون غسيلة لا ينفض (أى لا تظهر له رائحة عن محمد ، وهو المناسب لتعليل المصنف بأن المنع للرائحة لا اللون ، ألا ترى أنه يجوز لبس المصبوغ بمغرة لأنه ليس له رائحة طيبة . وإنما فيه الزينة والإحرام لا يمنعها حتى قالوا : يجوز للمحرمة أن تتحلّى بأنواع الحلّى وتلبس الحرير : وهو موافق لما قدمناه من حديث أبي داود ، بخلاف المعتدة لأنها مبنية عن الزينة ، وعن محمد أيضاً أن معناه أن لا يتعدى منه الصبغ ، وكلا التفسيرين صحيح ، وقد وقع الاستثناء في نص حديث ابن عباس في البخارى في قوله إلا الزعفران التى تردع البلبل وقال الطحاوى : حدثنا فهد وسافه إلى ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تأبسوا ثوباً مسه ورس

ولا تشبهوا باليهود » . ولقاتل أن يقول : لو كان للإحرام تأثير في ترك تغطية الرأس والوجه لما أمر بنخبرهما . وقوله (ولأن المرأة لا تغطي وجهها) ظاهر . وقوله (وفائدة ما روى) يعنى إحرام الرجل في رأسه . وإحرام المرأة في وجهها (الفرق في تغطية الرأس) يعنى الفرق بين إحرام الرجل والمرأة بحيث يجوز للمرأة تغطية الرأس . ولا يجوز للرجل ذلك لأن يغطي الرجل وجهه في الإحرام . وقوله (ولا يمس طيباً) الطيب ما له رائحة طيبة (لقوله عليه الصلاة والسلام « الحاج الشعث التفل ») والشعث بالكسر نعت : وبالفتح مصدر : وهو انتشار الشعر وتغيره لقلة التعهد والتفل من التفل وهو ترك الطيب حتى يوجد منه رائحة كريهة (وكذا لا يدّهن لما رويناه) يعنى « الحاج الشعث التفل » . قال (ولا يخلق رأسه) المحرم لا يخلق شعره مطلقاً (لقوله تعالى - ولا تخلقوا رءوسكم - الآية) وهو بعبارة ينهى عن خلق الرأس ، وبدلته عن خلق شعر البدن لأن شعر الرأس مستحق الأمان عن الإزالة لكونه نائماً يحصل الارتفاق بإزالته : وهذا المعنى موجود في شعر البدن فيلحق به دلالة . وقوله (ولا يقص من لحية) ظاهر . وقوله (قضاء التفت) يعنى إزالة الوسخ ، والورس صبغ أصفر ، وقيل : نبت طيب الرائحة . وفي القانون الورس شئ أحمر قافى يشبه جعق الزعفران وهو محبوب من العين . وقوله (لا ينفض) أى لا يوجد منه رائحة الورس والزعفران والعصفر ، وعن محمد أن لا يمدى أثر الصبغ إلى غيره أو لا تفوح منه رائحة الطيب . والثاني : مختار

(١) قوله (تردع البلبل) تردع من الردع وهو التلصق بطيب أو زعفران أو غيره . وفي نهاية ابن الأثير : الزعفران التى تردع بل الجلد . أى تنفض صبتها عليه . والعين في هذه المادة مهملة كما في كتب الحديث واللفظ وإعجابها كماله في بعض النسخ تحريف كتبه مصححه .

لأن المنع للطيب لالون . وقال الشافعي رحمه الله : لا بأس بلبس المعصفر لأنه لون لا طيب له . ولنا أن له رائحة طيبة . قال (ولا بأس بأن يغتسل ويدخل الحمام)

ولا زعفران إلا أن يكون غسيلة يعني في الإحرام . قال ابن أبي عمير . ورأيت يحيى بن معين يتعجب من الحماني أن يحدث بهذا الحديث فقال له عبد الرحمن : هذا عندى . ثم ذهب من فوره فجاء بأصله فخرج هذا الحديث عن أبي معاوية كما ذكر الحماني فكتبه عنه يحيى بن معين . قال : وقد روى ذلك عن جماعة من المتقدمين ، ثم أخرج عن سعيد بن المسيب وطاوس والنخعي إطلاقه في الغسيل (قوله ولنا أن له رائحة طيبة) فبين الخلاف على أنه طيب الرائحة أولا فقلنا نعم فلا يجوز وعن هذا قلنا لا يتحنى المحرم لأن الحناء طيب ومذهبنا مذهب عائشة رضى الله عنها في هذا . ثم النص ورد بمنع المورس على ما قلنا وهو دون المعصفر في الرائحة فيمنع المعصفر بطريق أولى . لكن تقدم في حديث أبي داود قوله عليه الصلاة والسلام « وتلبس بعد ذلك ماشاءت من ألوان الثياب من معصفر » الخ وكذا حديث ابن عباس رضى الله عنه حيث قال « فلم ينه عن شيء من الأردية والأزر تابس إلا المزعفرة التي تردع الجلد » قلنا : أما الثاني فقد ثبت تخصيصه فإنه قد ثبت منع المورس فيمنع المعصفر بدلالته أى بفحواه ، بل التحقيق أنه لا تخصيص إذ لا تعارض أصلا لأن النص لا يفيد أكثر من أن النهي كان وقع عن المزعفرة التي تردع وسكت عن غيرها ، وذلك أن قوله لم ينه إلا عن المزعفرة التي تردع : إنما هو قول الراوى حكاية عن الحال وهو صادق إذا كان الواقع منه عليه الصلاة والسلام النهي عن المزعفرة من غير تعرض لغيرها بأن لم يكن المثير للجواب إلا في المزعفر ، وليس في هذا أنه صرح بإطلاق غيره فيكون حينئذ نص المورس . وفحواه في المعصفر خاليتين عن المعارض وليس تخصيصا أيضا . وأما الأول ففي موطن مالك « أن عمر رضى الله عنه رأى على طلحة بن عبيد الله ثوبا مصبوغا وهو محرم » فقال : ما هذا الثوب المصبوغ باطلحة ؟ فقال : يا أمير المؤمنين إنما هو ملر . فقال عمر رضى الله عنه : أيها الرهط إنكم أئمة يقتدى بكم الناس ، فلو أن رجلا جاهلا رأى هذا الثوب لقال إن طلحة بن عبيد الله كان يلبس الثياب المصبغة في الإحرام فلا تلبسوا أيها الرهط شيئا من هذه الثياب المصبغة » اهـ . فإن صح كونه محض من الصحابة أفاد منع المتنازع فيه وغيره ، ثم يخرج الأزرق ونحوه بالإجماع عليه ، ويبقى المتنازع فيه داخلا في المنع . والجواب المحقق إن شاء الله سبحانه أن نقول : وتلبس بعد ذلك الخ مدرج فإن المرفوع صريحا هو قوله « سمعته ينهى عن كذا » وقوله « وتلبس » بعد ذلك ليس من متعلقاته ولا يصح جعله عطفًا على ينهى لكمال الانفصال بين الخبر والإنشاء فكان الظاهر أنه مستأنف من كلام ابن عمر

المصنف لأنه قال (لأن المنع للطيب لا لالون) واعتراض على المروى عن القدورى وهو ينفذ على بناء الفاعل لأنهم يقوون فنضت الثوب أنفضه نفضا إذا حركته ليسقط ما عليه ، والثوب ليس بنافض وأكثر هذه الرواية وقيل : بل هي على بناء المفعول ، ولئن كانت كان إسنادا مجازيا (وقال الشافعي : لا بأس بلبس المعصفر لأنه لون لا طيب له) فلا يكون في معنى ما ورد به الحديث وهو المورس والزعفران ليلحق به . وقلنا حديث المورس دليل في المعصفر بالأولوية لأنه فوق المورس في طيب الرائحة . وهو مذهب عائشة . وقوله (ولا بأس بأن يغتسل)

(قوله المصنف لأن المنع للطيب لا لالون) أقول : فإن قلت : ما يقول المصنف في تفسير محمد النفس بأن لا يتعدى الخ فإن قوله لا لالون يخالفه قلنا لمعنى أن المقصود من نفي التمدية نفي أن تنزع الرائحة ، فإنه إذا لم يمتد لونه لا تنزع رائحته فليأتل . (قوله بل هي على بناء المفعول) أقول : فيه بحث (قوله كان إسنادا مجازيا) أقول : فكذلك أقضى بذلك حتى على قلنا على ما حقق في كتب البلاغة .

لأن عمر رضى الله عنه اغتسل وهو محرم (و) لأبأس بأن يستظل بالبيت والمحمل) وقال مالك : يكره أن يستظل بالنسطة وما أشبه ذلك . لأنه يشبه تغطية الرأس . ولنا أن عثمان رضى الله تعالى عنه كان يضرب له

رضى الله عنهما فتجاوز تلك الدلالة عن المعارض الصريح ، أعنى منطوق المورس ومنهوه الموافق : فيجب العمل به (قوله لأن عمر رضى الله عنه اغتسل وهو محرم) أسد الشافعى رحمه الله إلى عمر رضى الله عنه أنه قال ليعلى ابن أمية : أصيب على رأسى . فقلت : أمير المؤمنين أعلم . فقال : والله ما يزيد الماء الشعر إلا شعثا . فسمى الله ثم أقاض على رأسه «ورواه مالك في الموطأ بمعناه . وفي الصحيحين ما يغني عن هذا وهو ما عن عبد الله بن حنين «أن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما والمصور بن غزمية اختلعا بالأبواء . فقال ابن عباس : يغتسل المحرم . وقال المسور : لا يغتسل . فأرسله ابن عباس إلى أبي أيوب الأنصارى رضى الله عنه فوجده يغتسل بين القرنين وهو مستتر بثوب . قال : فسلمت عليه فقال : من هذا ؟ قلت : أنا عبد الله بن حنين أرسلنى إليك عبد الله بن عباس يسألك كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغتسل وهو محرم ؟ قال : فوضع أبو أيوب يده على الثوب فغطا حتى بدا لى رأسه ثم قال لإنسان بصب عليه : أصيب فصب على رأسه . ثم حرك أبو أيوب رضى الله عنه رأسه بيديه . فأقبل بهما وأدبر ثم قال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل «والإجماع على وجوب اغتسال المحرم من الجنابة . ومن المستحب الغتسال للمحول مكة مطلقا . وإنما كره مالك رحمه الله أن يغيب رأسه في الماء لتوهم التغطية وقتل النفس . فإن فعل أطمع . ويجوز للمحرم أن يكتحل بما لا طيب فيه ويجبر الكسر ويعصبه وينزع الضرس ويحتمل ويلبس الخاتم . ويكره تصيب رأسه : وأوعصه يوما أو ليلة فعليه صدقة . ولا شئ عليه لو عصب غيره من بدنه لعاة أو تغير علة لكنه يكره بلا علة (قوله وقال مالك رحمه الله : يكره أن يستظل) وبه قال أحمد رحمه الله . ويقولون قال الشافعى رحمه الله . وذكر المصنف رحمه الله عن عثمان رضى الله عنه «أنه كان يضرب له فسطة» في مسند ابن أبي شيبة : حدثنا وكيع حدثنا الصلت عن عقبة بن صهبان قال «رأيت عثمان رضى الله عنه بالأبطح وإن فسطة مضر وبوسيفه «على بالشجرة» اه . ذكره في باب المحرم يحمل السلاح ، والظاهر أن النسطة إنما يضرب للاستئلال . واستدل أيضا بحديث أم الحصين في مسلم «حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة الوداع فرأيت أسامة وبلالا وأحدهما أخذ بخطام ناقته رسول الله صلى الله عليه وسلم والآخر رافع ثوبه يسره من الحر حتى رى جرة العقبة» الحديث . وفي لفظ مسلم «والآخر رافع ثوبه على رأس النبي صلى الله عليه وسلم يظله من الشمس» ودفع بتجوز كون هذا الراى في قوله «حتى رى جرة العقبة» كان في غير يوم النحر في اليوم الثانى أو الثالث فيكون بعد إحلاله . اللهم إلا أن يثبت من ألفاظه جرة العقبة يوم النحر . وحينئذ يبعد ويكون منقطعاً باطنا . وإن كان السند صحيحا من جهة أن رميا يوم النحر يكون أول النهار في وقت لا يحتاج فيه إلى تظليل . فالأحسن الاستدلال بما في الصحيحين من حديث جابر الطويل حيث قال فيه «فأمر بقبة من

ظلال . والمهيمان معروف وهو ما يوضع فيه الدراهم والدنانير . وسئلت عائشة رضى الله عنها : هل يابس المحرم المهيمان ؟ فقالت : استوثق في ثقتك بما شئت . ولأنه ليس في معنى لبس الخيط والمنهى عنه الاستمتاع بلبس الخيط . ونوقض بشدة الإزار والرداء بجبل أو غيره فإنه مكروه بالإجماع . وليس في معنى لبس الخيط . وبما إذا عصب العصابة على رأسه فإنه مكروه . فلو فعله يوما كاملا لزمه الصدقة . وليس في معنى لبس الخيط . وأجيب على الأول : بأن الكراهة فيه ثبتت بنص ورد فيه . وهو ما روى «أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلا

فسطاط في إحرامه ولأنه لا يمس بدنه فأشبه البيت . ولو دخل تحت أستار الكعبة حتى غطته ، إن كان لا يصيب رأسه ولا وجهه فلا بأس به لأنه استقلال (و) لا بأس بأن (يشد في وسطه الميمان) وقال مالك رحمه الله : يكره إذا كان فيه نفقة غيره لأنه لا ضرورة . ولنا أنه ليس في معنى لبس الخيط فاستوت فيه الحالتان (ولا يغسل رأسه ولا لحيته بالخطمي) لأنه نوع طيب ، ولأنه يقتل حوام الرأس . قال (ويكثر من التلبية عقب الصلوات وكلما علا شرفا أو هبط واديا أو لقي ركبا وبالأبحار) لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يلبون

شعر ففريت له بندرة فسار رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن قال « فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فزها » الحديث . ونمرة بفتح النون وكسر الميم موضع بعرفة . وروى ابن أبي شبة : حدثنا عبدة بن سليمان عن يحيى بن سعيد عن عبد الله بن عامر قال « خرجت مع عمر رضي الله عنه فكان يطرح النطع على الشجرة فيستظل به » يعني وهو محرم . (قوله : إن كان لا يصيب رأسه ولا وجهه) يفيد أنه إن كان يصيب يكره . وهذا لأن التغطية بالماءاسة يقال لمن جلس في خيمة ونزع ماعلى رأسه جلس مكشوف الرأس ، وعلى هذا قالوا : لا يكره أن يعمل نحو الطبق والإجانة والعدل المشغول بخلاف حمل الثياب ونحوها . لأنها تغطي عادة فيأزم بها الجزء (قوله) ولنا أنه ليس في معنى لبس الخيط فاستوت فيه الحالتان (قد يقال : الكراهة ليس لذلك بل لكراهة شد الإزار والرداء بجبل أو غيره إجماعا . وكذا عقده والميمان حينئذ من هذا القبيل . قلنا : ذلك ينص خاصا شبهه حينئذ بالخيط من جهة أنه لا يحتاج إلى حفظه ، وعن ذلك كره تحليل الرداء أيضا ، وليس في شد الميمان هذا المعنى لأنه يشد تحت الإزار عادة . وأما عصب العصابة على رأسه فإنما كره تعصيب رأسه ولزمه إذا دام يوما كفارة للتغليظ وقالوا : لا يكره شد المنطقة والسيوف والسلاح والتمخيم ، وعلى هذا فما قدمناه من كراهة عصب غير الرأس من بدنه إنما هو لكونه نوع عبث (قوله لأنه نوع طيب ، ولأنه يقتل حوام الرأس) فلوجود هذين المعنيين تكاملت الجنابة فوجب الدم عند أبي حنيفة رحمه الله إذا غسل رأسه بالخطمي فإن له رائحة ملتنة وإن لم تكن ذكية . وفي قول أبي يوسف رحمه الله : عليه صدقة لأنه ليس بطيب . بل هو كالأشنان يغسل به الرأس ، ولكنه يقتل الحوام (قوله كانوا يلبون الخ) في مصنف ابن أبي شبة : حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن خيثمة قال : كانوا يستحبون التلبية عند مسدب الصلاة ، وإذا استقلت بالرجل راحلته ، وإذا صعد شرفا أو هبط واديا ، وإذا لقي بعضهم بعضا . وبالأبحار . ثم المذكور في ظاهر الرواية في أديار الصلوات من غير تخصيص كما هو النص وعليه مشى في البدائع فقال : فرائض كانت أنوناقل ، وخصه الطحاوي بالمكتوبات دون النوافل والقوائت فأجراها بحري التكبير في أيام التشريق ، وعزى إلى ابن ناجية في فوائده عن جابر قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكر إذا لقي ركبا وذكر الكل سوى استقلال الراحة » وذكره الشيخ في الدين في الإمام ولم يخرجه . وذكر

قد شد فوق إزاره جبلا . فقال : أثنى هذا الحبل وبلك « وعن الثاني : بأن لزوم الصدقة إنما هو باعتبار تغطية بعض الرأس بالعصابة والحرم ممنوع من ذلك إلا أن ما يغطيه جزء يسير يكفي فيه بالصدقة . وقوله (لأنه نوع طيب ولأنه يقتل حوام الرأس) قيل : لوجود هذين المعنيين تكاملت الجنابة فوجب الدم عند أبي حنيفة ، إذا غسل رأسه بالخطمي فإن له رائحة وإن لم تكن ذكية ، وفي قول أبي يوسف عليه صدقة لأنه ليس بطيب بل هو كالأشنان ولكنه يقتل الحوام . قال (ويكثر من التلبية عقب الصلوات وكلما علا شرفا) المحرم يكثر التلبية في خمسة أوقات على ما ذكره في الكتاب . وزاد الأعمش عن خيثمة سادسا وهو ما إذا استعطف الرجل راحلته ،

في هذه الأحوال . والتلبية في الإحرام على مثال التكبير في الصلاة . فيؤتى بها عند الانتقال من حال إلى حال (ويرفع صوته بالتلبية) لقوله عليه الصلاة والسلام « أفضل الحج العج والتج » فالعج رفع الصوت بالتلبية ، والتج إسالة الدم ،

في النهاية حديث خيثمة ، هذا وذكر مكان استقلت راحلته إذا استعطف الرجل راحلته . والحاصل أنا عقلنا من الآثار اعتبار التلبية في الحج على مثال التكبير في الصلاة ، قلنا : السنة أن يأتي بها عند الانتقال من حال إلى حال . والحاصل أنها مرة واحدة شرط ، والزيادة سنة . قال في المحيط : حتى تلمز الإساءة بتركها . وروى الإمام أحمد رحمه الله عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم : « من أضحي يوما محرما ملبيا حتى غربت الشمس غربت بذنوبه فعاد كما ولدته أمه » وعن سهل بن سعد عنه عليه الصلاة والسلام « مامن ملب يلي إلا لبي ماعن يمينه وعن شماله » صححه الحاكم ، وهذا دليل نذب الإكثار منها غير مقيد بتغير الحال . فظهر أن التلبية فرض وسنة ومنسوب . ويستحب أن يكررها كلما أخذ فيها ثلاث مرات ويأتي بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ، ولو رد السلام في خلالها جاز ولكن يكره لغيره السلام عليه في حالة التلبية . وإذا رأى شيئا يعجبه قال : لبيك إن العيش عيش الآخرة كما قدمناه عنه عليه الصلاة والسلام (قوله ويرفع صوته بالتلبية) وهو سنة فإن تركه كان مستثا ولأشياء عليه ولا يبالغ فيه فيجهد نفسه كي لا يتضرر على أنه ذكر ما يفيد بعض ذلك . قال أبو حازم : كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يلبون الروحاء حتى تبح حلولوقهم من التلبية ، إلا أنه يعمل على الكثرة مع قلة المسافة . أو هو عن زيادة وجدهم ، وشوقهم بحيث يغلب الإنسان عن الاقتصاد في تنسه . وكذا الحديث الذي رواه فإنه ليس مجرد رفع الصوت بل بشدة . وهو ما أخرج الترمذي وابن ماجه عن ابن عمر رضي الله عنهما قال « قام رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : من الحاج ، قال : الشعث النفل ، فقام آخر فقال : أي الحج أفضل يا رسول الله ؟ قال : الحج والتج ، فقام آخر فقال : ما السبل يا رسول الله ؟ قال : الزاد والراحاة » قال الترمذي : غريب لا نعرفه إلا من حديث إبراهيم بن يزيد الجوزي المكي . وقد تكلم فيه من قبل حفظه . وأخرجا أيضا عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل : أي الحج أفضل ؟ قال : الحج والتج » ورواه الحاكم وصححه . وقال الترمذي : لا نعرفه إلا من حديث ابن أبي فديك عن الضحاك بن عثمان . ومحمد بن المنكدر وهو الذي روى عنه الضحاك لم يسمع من عبد الرحمن بن يربوع . وفي مسند ابن أبي شبة : حدثنا أبو أسامة عن أبي خنيفة عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « أفضل الحج الحج والتج » والعج : العجيج ، والتج : نحر الدماء . وفي الكتب الستة أنه عليه الصلاة والسلام قال : « أتاني جبريل عليه السلام فأمرني أن آمر أصحابي ومن معي أن يرفعوا أصواتهم بالإحلال ، أو قال : بالتلبية » وفي صحيح البخاري عن أنس قال « صلى النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة الظهر أربعاً . والعصر بئى الحليفة ركعتين . وسمعتهم يعرضون بهما جميعا بالحج والعمرة في التلبية » وعن ابن عباس رضي الله عنهما « رفع الصوت بالتلبية زينة الحج » وعنه « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين مكة والمدينة فررنا بواد فقال : أي واد هذا ؟ قالوا : وادى الأزرق ، قال : كأني أنظر إلى موسى بن عمران واضعاً إصبعه في أذنه له جوار إلى الله بالتلبية ماراً بهذا الوادى ، ثم مرنا الوادى حتى أتينا على ثنية فقال : أي ثنية هذه ؟ قالوا : هرثى أو لفت . فقال : كأني أنظر

والتعليل في الكتاب ظاهر . وقوله (ويرفع صوته بالتلبية) المستحب عندنا في الدعاء والأذكار الإخفاء إلا إذا تعلق بإعلانه مقصود كالأذان والخطبة وغيرهما ، والتلبية للإعلام بالشروع فيما هو من أعلام الدين ، فكان

قال (فإذا دخل مكة ابتداء بالمسجد الحرام) لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام كما دخل مكة دخل المسجد » ولأن المقصود زيارة البيت وهو فيه . ولا يضره ليلا دخلها أو نهارا لأنه دخول بالمة فلا يخص بأحدهما (وإذا عابن البيت كبر وذل) وكان ابن عمر رضى الله تعالى عنهما يقول : إذا لقي البيت باسم الله والله أكبر . ومحمد رحمه الله لم يعين في الأصل لمشاهد الحج شيئا من الدعوات لأن التوقيت يذهب بالركة .

إلى يونس على ناقة حراء عظام ناقتة ليف خلية وعليه جبة له من صوف مارا بهذا الوادى مليا » أخرجه مسلم . ولا يخفى أنه لا منافاة بين قولنا لا يجهد نفسه بشدة رفع صوته وبين الأدلة الدالة على استحباب رفع الصوت بشدة إذ لا تلازم بين ذلك وبين الإجهاد ، إذ قد يكون الرجل جهورى الصوت عاليه طبعيا فيحصل الرفع العالى مع عدم تعب به . والمعنى فيه أنها من شعائر الحج والسبيل فيها هو كذلك الإظهار والإشهار كالأذان ونحوه . ويستحب أن يصلى على النبي المعلم للخبر صلى الله عليه وسلم إذا فرغ من التلبية ، ويخفض صوته بذلك (قوله فإذا دخل مكة ابتداء بالمسجد) يخرج من عموم مافى الصحيحين « كان عليه الصلاة والسلام إذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين قبل أن يجلس ثم يجلس للناس » وذكر المصنف فيه نصا خاصا عنه عليه الصلاة والسلام ، ومعناه مافى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أول شيء بدأ به حين قدم مكة أنه توضأ ثم طاف بالبيت » وروى أبو الوليد الأزرقي في تاريخ مكة بسنده عن عطاء مرسله لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة لم يلو على شيء ولم يعرج . ولا باغنا أنه دخل بيتا . ولا لها بشيء حتى دخل المسجد فبدأ بالبيت فطاف به . ولا يخفى أن تقديم الرجل اليمنى ستة دخول المساجد كلها . ويستحب أن يقول : اللهم اغفر لى ذنوبى ، وافتح لى أبواب رحمتك . ويستحب أن يقتل لدخول مكة لحديث ابن عمر رضى الله عنهما « كان لا يقدم مكة إلا بات بنى طوى حتى يصبح ويغتسل ثم يدخل مكة نهارا » ويذكر أنه عليه الصلاة والسلام فعله فى الصحيحين . ويستحب للحائض والنفساء كما فى غسل الإحرام ، ويدخل مكة من ثنية كداء بفتح الكاف وبعد الألف همزة : وهى الثنية العليا على درب الملى ، وإما من لأنه يكون فى دخوله مقبلا باب البيت وهو بالنسبة إلى قاصد البيت كوجه الرجل بالنسبة إلى قاصده ، وكذا تقصد كرام الناس . وإذا خرج من السفلى لما سنده كره فى موضعه إن شاء الله تعالى (قوله ولا يضره ليلا دخلها أو نهارا) لما روى النسائي « أنه عليه الصلاة والسلام دخلها ليلا ونهارا . دخلها فى حجة نهارا وليلا فى » مرته « وهما سواء فى حق الدخول لأداء ما به الإحرام ، ولأنه دخول بلد . وما روى عن ابن عمر رضى الله عنه « أنه كان ينهى عن الدخول ليلا » فليس تقريراً للسنة بل شفقة على الحاج من السراق . ويقول عند دخوله « اللهم أنت ربى وأنا عبدك ، جئت لأؤدى فريضك ، وأطلب رحمتك ، وأتمس رضاك ، متعباً لأمرتك راضياً بقضائك . أسألك مسألة المضطرين المنفقين من عذابك أن تستقبلنى اليوم بفؤك ، وتحفظنى برحمتك ، وتتجاوز عني مغفرتك ، وتعينى على أداء فرائضك . اللهم افتح لى أبواب رحمتك ، وأدخلنى فيها ، وأعذنى من الشيطان الرجيم » وكذا يقول عند دخول المسجد وكل مسجد وكل لفظ يقع به التضرع والخشوع . ويستحب أن يدخل من باب بنى شيبه . منه دخل عليه الصلاة والسلام (قوله وإذا عابن البيت كبر وهلل) ثلاثا وبدعو بما بدا له ، وعن عطاء « أنه عليه الصلاة والسلام كان يقول إذا لقي البيت أعوذ برب البيت من الكفر والفقر ، ومن ضيق الصدر ، وعذاب القبر ، ويرفع يديه » ومن أهم الأدعية طلب الجنة بلا حساب ، فإن الدعاء مستجاب عند رؤية البيت (قوله ولم يعين محمد رحمه الله لمشاهد الحج شيئا من الدعوات لأن توقيتها يذهب بالركة)

رفع الصوت بها مستحبا . وقوله (فإذا دخل مكة) واضح .

وإن تترك بالمتقول منها فحسن . قال (ثم ابتدأ بالحجر الأسود فاستقبله وكبر وهلل) لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام دخل المسجد فابتدأ بالحجر فاستقبله وكبر وهلل » (ويرفع يديه) لقوله عليه الصلاة والسلام

لأنه يصير كمن يكرر محفوظه بل يدعو بما بدا له ويذكر الله كيف بدا له متضرعا (وإن تترك بالمأثور منها فحسن) أيضا . ولنفق نبذة منها في مواطنها إن شاء الله تعالى . أسند البيهقي إلى سعيد بن المسيب قال « سمعت من عمر رضي الله عنه كلمة ما يقي أحد من الناس سمعها غيري . سمعت يقول : إذا رأى البيت : اللهم أنت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام » وأسند الشافعي عن ابن جريج « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى البيت رفع يديه وقال : اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما وتكريما وبراً ومهابة . وزد من شرفه وكرمه ممن حجه أو اعتمره تشريفاً وتعظيماً وتكريماً وبراً » ورواه الواقدي في المغازي موصلاً : حدثني ابن أبي سبرة عن موسى بن سعيد عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما « أنه عليه الصلاة والسلام دخل مكة شهراً من كداه فلما رأى البيت قال « الحديث . ولم يذكر فيه رفع اليدين » قوله ثم ابتدأ بالحجر الأسود فاستقبله وكبر وهلل لما روى البخاري أما الابتداء بالحجر ففي حديث جابر الطويل المتقدم ما يدل عليه فارجع إليه ، ولأنه لما كان أول ما يبداً به الداخل الطواف لما قدمناه من قريب لزم أن يبدأ الداخل بالركن لأنه مفتتح الطواف . قالوا : أول ما يبداً به داخل المسجد محرمًا كان أولاً الطواف لا الصلاة . اللهم إلا إن دخل في وقت منع الناس من الطواف أو كان عليه فائتة مكتوبة أو خاف فوت المكتوبة أو الوتر أو سنة راتبة ، أو فوت الجماعة في المكتوبة فيقدم كل ذلك على الطواف ثم يطوف ، فإن كان حلالاً فطواف تحية أو محرمًا بالحج فطواف القدوم وهو أيضاً تحية إلا أنه يخص بهذه الإضافة . هذا إن دخل قبل يوم النحر ، فإن دخل فيه فطواف الفرض يغني كالبداية بصلاة الفرض تغني عن تحية المسجد أو بالعمرة فطواف العمرة . ولا يسن في حقه طواف القدوم . وأما التكبير والتهايل ففي مسند أحمد رحمه الله عن سعيد بن المسيب عن عمر « أنه عليه الصلاة والسلام قال له : إنك رجل قوي لاتزاحم على الحجر فتؤذى الضعيف ، إن وجدت خلوة فاستلمه وإلا فاستقبله وكبر وهلل » . وعند البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما « أنه عليه الصلاة والسلام طاف على بعير كلما أتى على الركن أشار إليه بشيء في يده وكبر » وعند أبي داود « أنه صلى الله عليه وسلم اضطلع فاستلم وكبر ورمل » وقال الواقدي : حدثني محمد بن عبد الله عن الزهري عن سالم بن عمر عن ابن عمر رضي الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم لما انتهى إلى الركن استلمه وهو مضطجع برأيه وقال : باسم الله والله أكبر إيماناً بالله وتصديقاً بما جاء به محمد . ومن المأثور عند الاستلام « اللهم إيماناً بك وتصديقاً بكتابك ووفاء بعهدك واتباعاً لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم ، لا إله إلا الله والله أكبر اللهم إليك بسطت يدي وفيها عندك عظمت رغبتي فأقبل دعوتي وأقلني عثرتي وارحم تضرعتي وجد لي بمغفرتك وأعزني من مضلات الفتن » (قوله ويرفع يديه) يعني عند التكبير لافتتاح الطواف (لقوله عليه الصلاة والسلام :

وقوله (وإن تترك بالمتقول منها) أي من الدعوات (فحسن) ومن المتقول أنه إذا وقع بصره على البيت يقول : « اللهم زد بيتك تشريفاً وتعظيماً وتكريماً وبراً ومهابة وزد من شرفه وكرمه وعظمه ممن حجه أو اعتمره تشريفاً وتعظيماً وتكريماً وبراً ومهابة باسم الله والله أكبر » وعن عطاء « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول : إذا لقي البيت : أعوذ برب البيت من الدين والآخر وضيق الصدر وعذاب القبر » . وقوله (ثم ابتدأ بالحجر) ظاهر .

« لارتفع الأيدي إلا في سبعة مواطن وذكر من جماتها استلام الحجر » قال (واستلمه إن استطاع من غير أن يؤذى مسلماً) لما روى « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل الحجر الأسود ووضع شفتيه عليه ،

« لارتفع الأيدي إلا في سبعة مواطن » تقدم في الصلاة ، وليس فيه استلام الحجر ويمكن أن يباحق بقياس الشبه لا الالة . ويكون باطنهما في هذا الرفع إلى الحجر كهيئةهما في افتتاح الصلاة . وكذا يفعل في كل شوط إذا لم يستلمه (قوله واستلمه) يعني بعد الرفع للافتتاح والتكبير والتهايل يستلمه . وكيفيته أن يضع يده على الحجر وقبله لما في الصحيحين « أن عمر رضي الله عنه جاء إلى الحجر فقبله . وقال : إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك » وروى الحاكم حديث عمر رضي الله عنه وزاد فيه « فقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه : بلى يا أمير المؤمنين يضركم وينفع ، ولو علمت تأويل ذلك من كتاب الله لقلت إنه كما أقول : قال الله تعالى - وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى - فلما أقرأوا أنه الرب عز وجل وأنهم العبيد كتب ميثاقهم في رق وألقاه في هذا الحجر ، وإنه يبعث يوم القيامة وله عيان ولسان وشفتان يشهد لمن وافاه فهو أمين الله تعالى في هذا الكتاب ، فقال له عمر رضي الله عنه : لا أبقاني الله بأرض لست بها يا أبا الحسن » وقال : ليس هذا الحديث على شرط الشيخين فإنهما لم يحتاجا بأبي هارون العبدى . ومن غرائب المأثور ما في ابن أبي شيبة في آخر مسند أبي بكر رضي الله عنه عن رجل رأى النبي صلى الله عليه وسلم « وقف عند الحجر فقال : إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ثم قبله ، ثم حج أبو بكر رضي الله عنه فوقف عند الحجر فقال : إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع . ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك » فأراجع إسناده . فإن صح يحكم بطلان حديث الحاكم لبعد أن يصدر هذا الجواب عن علي رضي الله عنه . أعني قوله بل يضركم وينفع بعد ما قال النبي صلى الله عليه وسلم « لا يضر ولا ينفع » لأنه صورة معارضة . لاجرم أن الذمهي قال في مختصره عن العبدى إنه ساقط . وعمر رضي الله عنه إنما قال ذلك أو النبي صلى الله عليه وسلم لإزالة لومهم الجاهلية من اعتقاد الحجارة التي هي الأصنام ، ثم هذا التقبيل لا يكون له صوت . وهل يستحب السجود على الحجر عقيب التقبيل ؟ فعن ابن عباس رضي الله عنهما

وقوله (واستلمه) يقال : استلم الحجر تناوله باليد أو بالقبضة أو مسحه بالكف . من السلمة بفتح السين وكسر اللام وهي الحجر وروى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الحجر الأسود ووضع شفتيه عليه » وروى أن عمر رضي الله عنه في خلافته أتى الحجر الأسود ووقف فقال : أما إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ، ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك ، ما استلمتك ، فبلغ مقاله عليا رضي الله عنه فقال : أما إن الحجر ينفع فقال له عمر : وما منفعته يا ختن رسول الله ؟ فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إن الله تعالى لما أخذ النرية من ظهر آدم عليه السلام وقرره بقرنه بقوله تعالى - ألست بربكم قالوا بلى - أودع إقرارهم الحجر ، فمن يستلم الحجر فهو يجحد العهد بذلك الإقرار ، والحجر يشهد له يوم القيامة » .

(قال المصنف : واستلمه إن استطاع) أقول : قال ابن القيم : يعني بعد الرفع للافتتاح والتكبير والتهايل يستلمه ، وكيفيته أن يضع يده على الحجر وقبله ثم هذا التقبيل لا يكون له صوت . وهل يستحب السجود على الحجر عقيب التقبيل ، فمن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يقبله ويضع عليه يده وقال : رأيت عمر رضي الله عنه قبله وسجد عليه ثم قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ففعلناه رواه ابن المنذر والحاكم ومجمعه ، إلا أن الشيخ قوام الدين أنكاكي قال : وعنده الأول أن لا يجسد لعدم الرواية من المشايخ . ونقل السجود عن أصحابنا الشيخ عز الدين في مناسكه اه . ونحن نقول : لكن ما رواه لا يدل على هذه الكيفية

وقال لعمر رضى الله عنه : إنك رجل أيد تؤذى الضعيف فلا تراحم الناس على الحجر . ولكن إن وجدت فرجة فاستلمه وإلا فاستقبله وهلل وكبر . ولأن الاستلام سنة والتحرز عن أذى المسلم واجب . قال (وإن أمكنه أن يمس الحجر شيئا في يده) كالعرجون وغيره (ثم قبل ذلك فعل) لما روى أنه عليه الصلاة والسلام طاف على راحلته واستلم الأركان بمحجنه .

أنه كان يقبله ويسجد عليه بمحجنه . وقال « رأيت عمر رضى الله عنه قبله ثم سجد عليه . ثم قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ففعلته » رواه ابن المنذر والحاكم وصححه . وما رواه الحاكم عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم سجد على الحجر » وصححه يحمل على أنه مرسل صحابي لما صرح من توسط عمر ، إلا أن الشيخ قوام الدين الكاكي قال : وعندنا الأولى أن لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير ، ونقل السجود عن أصحابنا الشيخ عز الدين في مناسكه (قوله وقال لعمر) في رواية لابن ماجه عن ابن عمر قال « استقبل النبي صلى الله عليه وسلم الحجر ثم وضع شفتيه عليه يبيكي طويلا ثم التفت فإذا هو بعمر بن الخطاب يبيكي فقال يا عمر ههنا تسكب العبرات » (قوله وإن أمكنه أن يمس الحجر شيئا في يده) أو يمس يديه (ويقبل مامسا به فعل) أما الأول فلما أخرج الستة إلا الترمذي عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف في حجة الوداع على راحلته يستلم الحجر بمحجنه لأن يراه الناس وليشرف وليدأوه فإن الناس غشوه » . وأخرجه البخاري عن جابر إلى قوله « لأن يراه الناس » . ورواه مسلم عن أبي الطفيل « رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت على راحلته يستلم الركن بمحجن معه ويقبل المحجن » . وههنا إشكال حديثي : وهو أن الثابت بلا شبهة « أنه عليه الصلاة والسلام رمل في حجة الوداع في غير موضع » ومن ذلك حديث جابر الطويل فارجع إليه . وهذا يناق طوافه على الراحة . فإن أجيب : يحمل حديث الراحة على العمرة دفعه حديث عائشة رضى الله عنها في مسلم « طاف عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع على راحلته يستلم الركن كراهية أن يصرف الناس عنه » و مرجع الضمير فيه إن احتمل كونه الركن : يعنى أنه لو طاف ماشيا لانصرف الناس عن الحجر كلما جاء إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم توقيرا له أن يزاحم ؛ لكنه يحتمل كون مرجعه النبي صلى الله عليه وسلم : يعنى لو لم يركب لانصرف الناس عنه ، لأن كل من رام الوصول إليه لسؤال أو لرؤية لاقتداء لايقدر لكثرة الخلق حوله . فينصرف من غير تحصيل حاجته فيجب الحمل عليه لموافقة هذا الاحتمال حديث ابن عباس ، فيحصل اجتماع الحديثين دون تعارضهما . والجواب : أن في الحج للأقاني أطوفة فيمكن كون المروى من ركوبه كان في طواف القرص . يوم النحر ليعلمهم ، ومشيه كان في طواف القدوم وهو الذى يفيد حديث جابر الطويل لأنه حكى ذلك الطواف الذى بدأ به أول دخوله مكة ، كما يفيد سوقه لناظر فيه . فإن قلت : فهل يجمع بين ما عن ابن عباس وعائشة رضى الله عنهما إنما طاف رابكا ليشرف ويراه الناس فيسأله ، وبين ما عن سعيد بن جبير أنه إنما طاف كذلك لأنه كان يشتكى . كما قال محمد : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان أنه سعى بين الصفا والمروة مع عكرمة

وقوله (إنك رجل أيد) أى قوى . والعرجون أصل الكباية . وقوله (واستلم الأركان) يعنى الحجر الأسود والركن اليماني ، وإنما جمعه باعتبار تكرار الأشواط وإنما قلناه لأنه ذكر في الكتاب بعد هذا ،

وإن لم يستطع شيئا من ذلك استقبله وكبر وهلل وحمد الله وصلى على النبي عليه الصلاة والسلام. قال (ثم أخذ عن يمينه مما يلي الباب وقد اضطجع رداءه قبل ذلك فيطوف بالبيت سبعة أشواط) لما روى أنه عليه الصلاة والسلام استلم الحجر ثم أخذ عن يمينه مما يلي الباب فطاف سبعة أشواط (والاضطجاع أن يجعل رداءه تحت يبطه الأيمن وباتقيه على كتفه الأيسر) وهو سنة. وقد نقل ذلك عن رسول الله عليه الصلاة والسلام. قال (ويجعل طوافه

فجعل حماد يصعد الصفا وعكرمة لا يصعد. ويصعد حماد المروة وعكرمة لا يصعدهما، فقال حماد: يا أبا عبد الله ألا تصعد الصفا والمروة؟ فقال: هكذا كان طواف رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال حماد: فلقيت سعيد بن جبير فذكرت له ذلك، فقال: إنما طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته فمن أجل ذلك لم يصعد. اهـ. فالجواب بأن يحمل ذلك على أنه بمحجن، فطاف بين الصفا والمروة على راحلته فمن أجل ذلك لم يصعد. اهـ. فالجواب بأن يحمل ذلك على أنه كان في العمرة. فإن قلت: قد ثبت في مسلم عن ابن عباس (إنما يسعى رسول الله صلى الله عليه وسلم ورمي بالبيت ليرى المشركين قوته) وهذا لازم أن يكون في العمرة إذ لا مشرك في حجة الوداع بمكة. فالجواب: نحمل كلا منهما على عمرة غير الأخرى، والمناسب حديث ابن عباس كونه في عمرة القضاء لأن الإراقة تفيد فليكن ذلك الركوب للشكاية في غيرها وهي عمرة الجعرانة. وسنحك بعد عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في باب القوات إن شاء الله تعالى، وأما الثاني ففي الصحيحين واللفظ لمسلم عن نافع قال (رأيت ابن عمر يستلم الحجر بيده ثم يقبل يده، وقال: ما تركته منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله) وذكر في فتاوى قاضيخان مسح الوجه باليد مكان تقبيل اليد (قوله فإن لم يستطع شيئا من ذلك) أي من التقبيل والمس باليد أو بما فيها (استقبله) ويرفع يديه مستقبلا بباطنهما إياه وكبر وهلل وحمد الله وصلى على النبي عليه وسلم) ويتبع في كل شوط عند الركن الأسود ما يفعله في الابتداء (قوله ثم أخذ عن يمينه الخ) أما الأخذ عن اليمين في مسلم عن جابر (لما قدم عليه الصلاة والسلام مكة بدأ بالحجر فاستلده، ثم مضى على يمينه فرمل ثلاثا ومشى أربعا) وأما حديث الاضطجاع في أبي داود عن ابن عباس (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه اعتمروا من الجعرانة فرملوا بالبيت، وجعلوا أريدتهم تحت أباطهم، ثم قدفوها على عواتقهم اليسرى سكك عنه أبو داود وحسنه غيره. وأخرج هو والترمذي وابن ماجه عن يعلى بن أمية (طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم مضطجعا ببرد أخضر حسنه الترمذي وسمي اضطجاعا افتعال من الضجع وهو المضد، وأصله اضطباع لكن قد عرف أن آء الافتعال تبدل طاء إذا وقعت

فإنه لا يستلم غيرهما. والمحجن بكسر الميم وفتح الجيم: عود معوج الرأس كالصولجان. وقوله (وإن لم يستطع شيئا من ذلك استقبله وكبر وهلل) قيل: يجعل باطن كفيه إلى الحجر دون السماء ولا يجعل باطن كفيه إلى السماء كما كان يفعل في سائر الأدعية، لأن في حقيقة الاستلام يجعل باطن كفيه إلى الحجر هكذا في البدل. وقوله (ثم أخذ عن يمينه) بيان لبداية الطواف وهو من الحجر. فإن افتتح من غيره لم يذكره محمد في الأصل. واختلف المتأخرون فيه، فقال بعضهم: لا يجوز وهكذا ذكر في الرقيات. ووجهه أن الأمر بالطواف محمل في حق البداية فالتحق فعل النبي عليه الصلاة والسلام بيانا له، فنقضى البداية به. وقال آخرون: يجوز لأن الأمر بالطواف مطلق لكن السنة مذكورة في الكتاب، وإنما قيد باليمين لأنه لو أخذ عن يساره وهو الطواف المنكوس فطاف كذلك سبعة أشواط لا يعتد بطوافه عندنا، ويعيده مادام بمكة. وإن رجع إلى أهله قبل الإعادة فعليه دم. وقال الشافعي: يعتد بطوافه. وقوله (وقد اضطجع رداءه) قال في المغرب الصواب برداته، وفي الصحاح: إنما

من وراء الحطيم) وهو اسم لموضع فيه الميزاب . سمي به لأنه حطم من البيت : أى كسر ، وسمى حجرا لأنه حجر منه : أى منع . وهو من البيت لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث عائشة رضى الله تعالى عنها « فلان الحطيم من

إثر حرف إطباق ، وينبغي أن يضطبع قبل الشروع في الطواف بقليل . ويجب حل الرمل في حديث الجعفرة على فعل الصحابة بتقدير ذلك الجمع الذى قدمناه . ويقول : إذا أخذ في الطواف عند محاذاة الملتزم وهو ما بين الحجر الأسود والباب من الكعبة « اللهم إليك مددت يدي . وفيما عندك عظمت رغبتي . فاقبل دعوتي ، وأقلني عثرتي وارحم تقبرتي . وجد لي بمغفرتك ، وأعدني من مضلات الفتن . اللهم إن لك على حقوقا فتصديق بها على » وعند محاذاة الباب يقول « اللهم هذا البيت بيتك . وهذا الحرم حرملك . وهذا الأمن أمانك . وهذا مقام العائذ بك من النار . يعنى ننسب إبراهيم عليه الصلاة والسلام أعوذ بك من النار فأعدني منها وإذا أتى الركن العراق وهو الركن الذى من الباب إليه قال « اللهم إني أعوذ بك من الشك والشرك والشقاق والنفاق ومساوى الأخلاق وسوء المنقلب في المال والأهل والولد » وإذا حازى الميزاب قال « اللهم إني أسألك إيمانا لا يزول . وبقينا لا ينغد . ومراقبة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم . اللهم أظني تحت ظل عرشك يوم لا ظل إلا ظلك . واستغنى بكأس محمد صلى الله عليه وسلم شربة لا أظمأ بعدها أبدا » وإذا حاذى الركن الشامى وهو الذى من العراق إليه قال « اللهم اجعله حيا مبرورا . وسعيا مشكورا ، وذنباً مغفورا . وتجارة لن تبور . يا عزيز ياغفور » وإذا أتى الركن الحجازى وهو الذى من الشامى إليه قال « اللهم إني أعوذ بك من الكفر . وأعوذ بك من الفقر . وأعوذ بك من عذاب القبر . ومن فتنة المحيا والممات . وأعوذ بك من الخزي في الدنيا والآخرة » وأسند الواقدي في كتاب المغازى عن عبيد الله ابن السائب المخزومي « أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول فيما بين الركن الحجازى والأسود : ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار » واعلم أنك إذا أردت أن تستوفي ما أثر من الأدعية والأذكار في الطواف كان وقوفك في أثناء الطواف أكثر من مشيك بكثير . وإنما أثرت هذه في طواف فيه تأن ومهلة لارمل . ثم وقع لبعض الساف من الصحابة والتابعين أن قال في موطن كذا كذا . ولآخر في آخر كذا . ولآخر في تنس أحدهما شيئا آخر ، فجمع المتأخرون الكل لأن الكل وقع في الأصل لواحد . بل المعروف في الطواف مجرد ذكر الله تعالى . ولم نعلم خيرا روى فيه قراءة القرآن في الطواف . وروى ابن ماجه عن أبي هريرة أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول « من طاف بالبيت سبعا . ولا يتكلم إلا بسمحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم . محيت عنه عشر سيئات . وكتبت له عشر حسنات . ورفع له بها عشر درجات . وسندكر فروعا تتعلق بالطواف نذكر فيها حكم قراءة القرآن (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام) في الصحيحين واللفظ لمسلم عن عائشة رضى الله عنها قالت « سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحجر أمن البيت هو؟ قال نعم ، قلت : فما بالم لم يدخلوه في البيت؟ قال : إن قومك قصرت بهم النفقة ، قلت : فما شأن بابه

سمى هذا الصنيع بذلك لإبداء الضبعين وهو التأبط أيضا . وقوله (في حديث عائشة) يعنى ماروى « أن عائشة نذرت إن فتح الله مكة على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تصلي في البيت ركعتين ، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وأدخلها الحطيم وقال : صلي ههنا فلان الحطيم من البيت إلا أن قومك قصرت بهم النفقة فأخرجوه من البيت ، ولولا حدثان قومك بالجاهلية لنقضت بناء البيت وأظهرت قواعد الخليل عليه الصلاة والسلام : وأدخلت الحطيم في البيت ، وألصقت العتبة بالأرض ، وجعلت لها بابا شرقيا وبابا غربيا . ولئن عشت إلى قابل

البيت « فلهذا يجعل الطواف من ورائه . حتى لو دخل الفرجة التي بينه وبين البيت لا يجوز ، إلا أنه إذا استقبل الحطيم وحده لا تجزئه الصلاة لأن فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تتأدى بما ثبتت بنجر الواحد احتياطا ، والاحتياط في الطواف أن يكون وراه . قال (ويرمل في الثلاثة الأول من الأشواط) والرمل أن يهز في مشيته

مرتعا ؟ قال : فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاعوا ويمنعوا من شاعوا . ولولا أن قومك حديث عهد بكفر وأخاف أن تنكره قلوبهم لنظرت أن أدخل الحجر بالبيت وأن ألق بابه بالأرض » وفي سنن أبي داود والترمذي عن عائشة رضي الله عنها « كنت أحب أن أدخل البيت وأصل فيه ، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فأدخلني في الحجر فقال : صلى في الحجر إذا أردت دخول البيت فإتما هو قطعة من البيت . وإن قومك اقتصرخوا حين بنوا الكعبة فأخرجوه من البيت » قال الترمذي : حسن صحيح . وكان عبد الله بن الزبير هدمه في خلافته وبناءه على ما أحب عليه الصلاة والسلام أن يكون . فلما قتل أعاده الحجاج على ما كان يحبه عبد الملك بن مروان ، قال عبد الملك : لسا من تخليط أبي خبيب في شيء فهدمها وبنها على ما كانت عليه . فلما فرغ جاءه الحرث بن أبي ربيعة المعروف بالقباع . وهو أخو عمر بن أبي ربيعة الشاعر ومعه رجل آخر ، فحدثاه عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديث المتقدم فندم . وجعل ينكت الأرض بمخمصة في يده ويقول : وددت أني تركت أبا خبيب وما عمل من ذلك . ذكر السهيلي هذا . وليس الحجر كاه من البيت بل ستة أذرع منه فقط الحديث عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ستة أذرع من الحجر من البيت وما زاد ليس من البيت » رواه مسلم (قوله لا يجوز) أي لا يجزئ له ذلك فتجب إعادة كله ليؤديه على وجهه المشروع . فإن لم يفعل بل أعاد على الحجر فقط ودخل الفرجتين جاز ، وإن لم يفعل حتى رجع إلى أهله فسيأتى في باب الجنائيات إن شاء الله تعالى . ولو طاف ولم يدخل الفرجتين بل كان يرجع كلما وصل إلى بابهما في الغاية لا يعد عوده شوطا لأنه منكوس اه . وهو بناء على أن طواف المنكوس لا يصح لكن المذهب الاعتداد به . ويكون تاركا للواجب ، فالواجب هو الأخذ في الطواف من جهة الباب فيكون بناء الكعبة على يسار الطائف فتركه ترك واجب . فلما يوجب الإثم فيجب إعادته مادام بمكة . فإن رجع قبل إعادته فعليه دم ، والافتتاح من غير الحجر اختلاف فيه المتأخرون . قيل : لا يجزئه لأن الأمر بالطواف في الآية مجمل في حق الابتداء فالتحق فعليه عليه الصلاة والسلام بيانا . وقيل : يجزئه لأنها مطلقة لا بمجمله غير أن الافتتاح من الحجر واجب ، لأنه عليه الصلاة والسلام لم يتركه قط (قوله لأن فرضية التوجه) تقدم مثله في عدم جواز التيمم على أرض تجست ثم جفت . وتقدم البحث فيه بأن قطعية التكليف بفعل يتعلق بشيء لا يتوقف الخروج عن عدته على القطع بذلك الشيء . بل ظنه كاف للقطع بالتكليف باستعمال الطاهر من الماء ثم يخرج عن عهدة القطع باستعمال ما يظن

لأفعلن ذلك » ولم يعيش ولم يتفرغ لذلك أحد من الخلفاء الراشدين حتى كان زمن عبد الله بن الزبير ، وكان مع الحديث منها ففعل ذلك وأظهر قواعد التحليل عليه الصلاة والسلام ، وبنى البيت على قواعد التحليل بمحض من الناس . وأدخل الحطيم في البيت فلما قتل كره الحجاج بناء الكعبة على ما فعله ابن الزبير ففرض بناءها وأعادها على ما كان عليه في الجاهلية . وإذا كان الحطيم من البيت فلا بد من دخوله في الطواف وباقى كلامه واضح . قال (ويرمل في الثلاثة الأول) قال ابن عباس : لا رمل في الطواف ، وإنما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم في عمرة القضاء . وهو « أنه عليه الصلاة والسلام لما قدم مكة للعمرة عام الحديبية صدّه المشركون عن البيت .

الكهفين كما بارز ببتختر بين الصنمين وذلك مع الاضطباع . وكان سببه إظهار الجلد للمشركون حين قالوا : أضناهم حتى يثرب . ثم بقى الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي عليه الصلاة والسلام . بعده . قال (ويمشى في الباني على هيئته) على ذلك اتفق رواية نك رسول الله عليه الصلاة والسلام (والرمل من الحجر إلى الحجر) هو المنقول من رمل النبي عليه الصلاة والسلام (فإن زحمة الناس في الرمل قام . فإذا وجد مسلكا رمل) لأنه لا بد

طهارته منه . ويحاج بأن الأصل عدم الانتقال عن الشغل المقطوع به إلا بالقطع به . غير أن ما لم يوجد فيه طريق للقطع يكتفى فيه بالظن ضرورة كحاج الماء فإنه لا يتيقن بطهارته إلا حال نزوله من السماء . وكونه في البحر وماله حكمه . وليس يتمكن كل أحد من تحصيل ذلك في كل تطهير بخلاف التوجه واليسم . والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وكان سببه الخ) في الصحيحين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهم قال ه قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه مكة وقد وهنتهم حتى يثرب . فقال المشركون إنه يقدم غدا عليكم قوم قد وهنتهم الحمى . ولقوا منها شدة . فجلسوا بمجا إلى الحجر . فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم أن يرملوا ثلاثة أشواط . ويمشوا بين الركبتين ليرى المشركون جادهم . فقال المشركون : هؤلاء الذين زعمتم أن الحمى قد وهنتهم هم أجلد من كذا وكذا . وقال ابن عباس : ولم يمنهم أن يرملوا الأشواط كلها إلا الإيقاع عابهم اه . ويعنى بالركبتين المياني والأسود كما في أبي داود ه كانوا إذا بلغوا الركن المياني وتغيبوا عن قريش مشوا ثم يطلعون عليهم فيرملون يقول المشركون كأنهم الغزلان ه قال ابن عباس : فكانت سنة . فمن هذا ذهب الحسن البصري وسعيد بن جبير وعطاء إلى أنه لا رمل بين الركبتين . وذهب ابن عباس رضى الله عنهما فيما نقل عنه إلى أنه لا رمل أصلا . ونقله الكرماني عن بعض مشايخنا وفي الصحيحين عن أبي الطفيل قال : قلت لابن عباس : يزعم قولك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدر رمل باليت وأن ذلك سنة . قال : صدقوا وكذبوا ؟ قلت : ما صدقوا وكذبوا ؟ قال : صدقوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدر رمل . وكذبوا ليس سنة : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم مكة . فقال المشركون إن محمدا وأصحابه لا يستطيعون أن يطوفوا باليت من الخزال . وكانوا يحسبونه فأمرهم عليه الصلاة والسلام أن يرملوا ثلاثا ويمشوا أربعا ه فأشار المصنف إلى خلاف الفريقين بقوله : ثم بقى الحكم بعد زوال السبب في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم . ويقول ه والرمل من الحجر إلى الحجر هو المنقول ه أما أنه بقى الحكم بعد زوال السبب في زمنه عليه الصلاة والسلام . بعده فلهذا جابر الطويل ه أنه رمل في حجة الوداع ه وتقدم الحديث . وكذا الصحابة بعده والخلفاء الراشدون وغيرهم . وأخرج البخاري عن ابن عمر ه أن عمر قال : ما لنا

فصلحهم على أن ينصرف ثم يرجع في العام الثاني ويدخل مكة بغير سلاح فيعتمر ويخرج . فلما قدم في العام الثاني أخلوا له البيت ثلاثة أيام . وصعدوا الجبل . وطاف رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أصحابه . فسمع بعض المشركين يقول لبعض : أضناهم حتى يثرب . فاضطجع رسول الله صلى الله عليه وسلم فرمل وقال لأصحابه : رحم الله امرأ أرى من نفسه قوة ه فإذا كان ذلك لإظهار الجلادة يومئذ وقد انعدم ذلك المعنى الآن فلا معنى للرمل . قلنا : ما ذكره ابن عباس هو سببه ولكنه صار سنة بذلك السبب وبقى بعد زواله . روى جابر وابن عمر ه أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف يوم النحر في حجة الوداع فرمل في الثلاث الأول . ولم يبق المشركون بمكة عام حجة الوداع ه . وقوله (ويمشى في الباق على هيئته) أى على السكينة والوقار فعلة من المون (والرمل من الحجر إلى الحجر) أى من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود (فإن زحمة الناس في الرمل قام) يعنى وقف . ولا يطوف

له فيقف حتى يقيمه على وجه السنة بخلاف الاستسلام لأن الاستقبال بدل له . قال (ويستلم الحجر كلما مر به إن استطاع) لأن أشواط الطواف كركعات الصلاة ، فكما يفتح كل ركعة بالتكبير يفتح كل شوط باستلام الحجر . وإن لم يستطع الاستسلام استقبل وكبر وهلل على ما ذكرنا (ويستلم الركن الثاني) وهو حسن في ظاهر الرواية ، وعن محمد رحمه الله أنه سنة ، ولا يستلم غيرهما فإن النبي عليه الصلاة والسلام كان يستلم هذين الركنين

والرمل : إنما كنا راينا به المشركين وقد أهلكتهم الله . ثم قال : شيء صنعته رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تحب أن تركه » وأخرج أبو داود وابن ماجه عن زيد بن أسلم عن أبيه قال « سمعت عمر رضي الله عنه يقول : فيم الرمل ؟ وكشف المناكب ، وقد أعز الله تعالى الإسلام ونفى الكفر وأهله ؟ ومع ذلك فلا ندع شيئاً كنا نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم » وأما أنه من الحجر إلى الحجر منقولاً في مسلم وأبي داود والنسائي وابن ماجه عن ابن عمر قال « رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحجر إلى الحجر ثلاثاً ومشي أربعاً » وأخرج مسلم والترمذي عن جابر مثله . وفي مسند الإمام أحمد عن أبي الطفيل عامر بن واثله « أنه عليه الصلاة والسلام رمل ثلاثاً من الحجر إلى الحجر » . وفي آثار محمد بن الحسن مسلاً : أخبرنا أبو حنيفة رحمه الله عن حماد بن أبي ساليان عن إبراهيم النخعي « أن النبي صلى الله عليه وسلم رمل من الحجر إلى الحجر » فهذه تقدم على ذلك لأنها ثابتة وذلك ناف . وأيضاً فإنما في ذلك الإخبار عن الصحابة رضي الله عنهم والمخبر عنه في هذه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم مفسر المصنف الرمل به هو مفسر به في المبسوط . وقيل : هو إسراع مع تقارب الخطا دون الثوب والعدو . هذا والرمل بالقرب من البيت أفضل . فإن لم يقدر فهو بالبعد من البيت أفضل من الطواف بلا رمل مع القرب منه . ولو مشى شوطاً ثم تذكر لا يرمل إلا في شوطين . وإن لم يذكر في الثلاثة لا يرمل بعد ذلك (قوله ويستلم الحجر كلما مر به) ذكر في وجهه المعنى دون المنقول وهو إلحاق الأشواط بالركعات فما يفتح به العبادة وهو الاستسلام بفتح به كل شوط كالتكبير في الصلاة ، وهو قياس شبه لإثبات استحباب شيء وفتح بابه قوله عليه الصلاة والسلام « الطواف بالبيت صلاة » لكن فيه المنقول وهو ما في مسند أحمد والبخاري وغيره « أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف على بعير كلما أتى على الركن أشار إليه بشيء في يده وكبر » (قوله وإن لم يستطع الاستسلام) أي كلما مر (استقبل وكبر وهلل) ولم يذكر المصنف ولا كثير رفع اليدين في كل تكبير يستقبل به في كل مبدل شوط ، فإن لاحظنا ما رواه من قوله عليه الصلاة والسلام « لا ترفع الأيدي إلا في سبعة مواطن ينبغي أن ترفع للعموم في استلام الحجر » وإن لاحظنا عدم صحة هذا اللفظ فيه وعدم تحسine بل القياس المتقدم لم يفد ذلك إذ لا رفع مع ما به الافتتاح فيها إلا في الأول . واعتقادي أن هذا هو الصواب ولم أر عنه عليه الصلاة والسلام خلافاً (قوله) وعن محمد أنه سنة) هذا هو مقابل ظاهر الرواية في قوله ، وهو حسن في ظاهر الرواية ، وبقبله مثل الحجر . وحديث ابن عمر من رواية الجماعة إلا الترمذي « لم أر النبي صلى الله عليه وسلم يحس من الأركان إلا البائتين » ليس حجة على ظاهر الرواية كما قد يتوهم ، إذ ليس فيه سوى إثبات رؤية استلامه عليه الصلاة والسلام للركنين ، وبمجرد ذلك لا يفيد كونه على وجه المواظبة ولا سنة دونها غير أننا علمنا المواظبة على استلام الأسود من خارج ، فقلنا باستنانه فيكون مجرد حديث ابن عمر دليل ظاهر الرواية . وكذا ما في مسلم عن ابن عمر « ما تركت استلام

بلون الرمل في تلك الثلاث . وقوله (ويستلم الركن البائي) واليمين خلاف الشام لأنها بلاد على يمين الكعبة ، والنسبة إليها يبنى بتشديد الياء أو يمان بالتخفيف على تعويض الألف من إحدى يامى النسبة . وقوله (حسن) أي مستحب

ولا يستلم غيرهما (ويختم الطواف بالاستلام) يعنى استلام الحجر . قال (ثم يأتي المقام فيصلى عنده ركعتين أو حيث تيسر من المسجد) وهى واجبة عندنا . وقال الشافعى رحمه الله : سنة لانعدام دليل الوجوب . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين » والأمر للوجوب (ثم يعود إلى الحجر فيستلمه)

هذين الركعتين البائى والحجر الأسود منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما « فإنه لايزيد على أنه رآه يستلمه فلم يتركه هو ، وذلك قد يكون محافظة منه على الأمر المستحب . وكذا ما عن ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام قال « مسح الركن البائى والركن الأسود يخط الخطايا خطأ » رواه أحمد والترمذى قال : هذا نذب . والمتدوب من المستحب . نعم ما فى الدارقطنى عن ابن عمر « كان عليه الصلاة والسلام يقبل الركن البائى ويقبض يده عليه » وأخرجه عن ابن عباس رضى الله عنهما وقال « يضع يده عليه » ظاهر فى المواظبة . وأظهر منه ما عن ابن عمر « كان عليه الصلاة والسلام لايدع أن يستلم الحجر والركن البائى فى كل طواف » رواه أحمد وأبو داود وعن مجاهد « من وضع يده على الركن البائى ثم دعا استجيب له » وعن أنس هزيمة رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال « وكل بالركن البائى سبعون ألف ملك » فن قال : اللهم إني أسألك العفو والعافية فى الدنيا والآخرة ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا : آمين . ويستحب الإكثار من هذا الدعاء لأنه جامع لخيرات الدنيا والآخرة (قوله ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين ») لم يعرف هذا الحديث . نعم فعله عليه الصلاة والسلام لما ثبت فى الصحيحين وجميع كتب الحديث . إلا أن مفيد الوجوب من الفعل أخص من مطلق الفعل إذ هو يفيد المواظبة المقررة بعلم الترك مرة . وقد ثبت استدلالا بما يستقل بإثبات نفس المطلوب فيثبتان معا ، وهو بما تقدم من حديث جابر الطويل « أنه عليه الصلاة والسلام لما انتهى إلى مقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام قرأ - واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى - » به بالتلاوة قبل الصلاة على أن صلاته هذه امتثال لهذا الأمر ، والأمر للوجوب . إلا أن استفادة ذلك من التنبيه وهو ظنى : فكان الثابت الوجوب أى بالمعنى المصطلح ، ويلزمه حكما بمواظبته من غير ترك إذ لايجوز عليه ترك الواجب . وفى الصحيحين من حديث ابن عمر « كان عليه الصلاة والسلام إذا طاف فى الحج والعمره أول ما يقدم فإنه يسمى ثلاثة أطواف ويمشى أربعا ثم يصلى تسليتين » وهو لايفيد عموم فعله لإيهامه عقيب كل طواف . وروى عبد الرزاق مراسلا أخبرنا مندل عن ابن جريج عن عطاء « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصل لكل أسبوع ركعتين » وفى البخارى تعاقبا قال إسماعيل : قلت للزهري : إن عطاء يقول تجزئه المكتوبة من ركعتي الطواف . فقال : السنة أفضل . لم يطبق النبي صلى الله عليه وسلم أسبوعا قط إلا صلى ركعتين . وقول شذوذ منا ينبغي أن تكونا واجبتين عقب الطواف الواجب لاغير ليس بشئ لإطلاق الأدلة . ويكره وصل الأسابيع عند أنى حنيفة ومحمد خلافا لأبي يوسف : وسندكر تمام هذا فى فروع تتعلّق بالطواف إن شاء الله تعالى . ويتفرع على الكراهة أنه لو نسبها فلم يتذكر إلا بعد أن شرع فى طواف آخر إن كان قبل إتمام شوط رفضه . وبعد إتمامه لا لأنه دخل فيه فيلزمه إتمامه

وقوله (ثم يأتي المقام) أى مقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام وهو الحجر الذى فيه أثر قدميه (وهى واجبة) أى الصلاة عند المقام واجبة (عندنا . وقال الشافعى : سنة لانعدام دليل الوجوب . ولنا قوله صلى الله عليه وسلم « وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين » والأمر للوجوب) واعترض بوجهين : أحدهما أن هذا الحديث لا أصل له فى كتب الحديث . والثانى أن حديث الأعرابى وهو « أنه عليه الصلاة والسلام حين علم الأعرابى الصلوات

لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام لما صلى ركعتين عاد إلى الحجر » والأصل أن كل طواف بعده سعى يعود إلى الحجر ، لأن الطواف لما كان يفتتح بالاستلام فكذا السعي يفتتح به ، بخلاف ما إذا لم يكن بعده سعى ، قال (وهذا الطواف طواف القدوم) ويسعى طواف التحية (وهو سنة وليس بواجب) وقال مالك رحمه الله : إنه واجب لقوله عليه الصلاة والسلام « من أتى البيت فليحجه بالطواف » ولنا أن الله تعالى أمر بالطواف ، والأمر

وعليه لكل أسبوع منهما ركعتان أخرا ، لأنه لو ترك الأسبوع الثاني بعد أن طاف منه شوطا أو شوطين واشتغل بركعتي الأسبوع الأول لأخل بالسنتين بتفريق الأشواط في الأسبوع الثاني . لأن وصل الأشواط سنة وترك ركعتي الأسبوع الأول عن موضعهما ، فإن الركعتين واجبتان . وفعلهما في موضعهما سنة ، ولو مضى في الأسبوع الثاني فأنه لأخل بسنة واحدة . فكان الإخلال بإحداها أولى من الإخلال بهما . كذا في مناسك الكرماني ولو طاف بصبي^١ لا يصل ركعتي الطواف عنه ، ويستحب أن يدعو بعد ركعتي الطواف بدعاء آدم عليه السلام « اللهم إنك تعلم سرى وعلانيتى فأقبل معذرتى ، وتعلم حاجتى فأعطني سؤلى . اللهم إني أسألك إيمانا بياشر قلبي ، وبقينا صادقا حتى أعلم أنه لا يصيبني إلا ما كتبت على ، ورضيت بما قسمت لى . فأوحى الله إليه إني قد غفرت لك ، ولن يأتي أحد من ذريتك يدعو بمثل مادعوتى به إلا غفرت ذنوبه ، وكشفت همومه ، ونزعت الفقر من بين عينيه ، وأنجزت له كل ناجر ، وأنته الدنيا وهى راحة وإن كان لا يريد بها » (قوله لما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى ركعتين عاد إلى الحجر ») تقدم في حديث جابر الطويل ، وقوله والأصل الخ استنباط أمر كل من فعله هذا ، وهو ظاهر الوجه . ويستحب أن يأتي زمزم بعد الركعتين قبل الخروج إلى الصفا فيشرب منها ويتضمع ، ويفرح الباقي في البئر ويقول « اللهم إني أسألك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء » وسنعتقد للشرب منها فضلا عند ذكر المصنف الشرب منها عقيب طواف الوداع نذكر فيه إن شاء الله تعالى ما فيه مقنع ، ثم يأتي الملتزم قبل الخروج إلى الصفا ، وقيل : يلتزم الملتزم قبل الركعتين ثم يصليهما ثم يأتي زمزم ثم يعود إلى الحجر ، ذكره السروجي . والزامه أن يتشبه به ويضع صدره وبطنه عليه وخده الأيمن ، ويضع يديه فوق رأسه مبسوطتين على الجدار قائمتين (قوله وهو سنة) أى للآفاق لا غير (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « من أتى البيت فليحجه ») هذا غريب جدا ، ولو ثبت كان الجواب بأن هناك قرينة تصرف الأمر عن الوجوب وهو نفس مادة اشتقاق هذا الأمر وهو التحية ، فإنه مأخوذ في مفهومها التبرع لأنها في اللغة عبارة عن إكرام يبدأ به الإنسان على سبيل التبرع كلفظ التطوع ، فلو قال : تطوع أفاد التنب : فكذا إذا قال : حيه بخلاف قوله تعالى - فحيوا بأحسن منها - لأنه وقع جزء لا ابتداء ، فلفظة التحية فيه من مجاز المشاكلة بمثل « جزاء سيئة سيئة

الخمس . وقال له : هل على غيرهن ؟ قال لا . إلا أن تطوع « يعارضه ، وهو أقوى منه : فكيف يفيد الوجوب . وأجيب عن الأول بأن الراوى إذا كان عدلا فذلك لا يوجب القدر فيه . وعن الثاني بأن حديث الأعرابي مروي الظاهر ، فلما أجمعنا على أن صلاة الجنائزة وصلاة العيدين واجبة وليس في هذا الحديث بيانها ، ويحتمل أن يكون حديث الأعرابي قبل هذا الحديث . وقوله (وهذا الطواف طواف القدوم) هذا الطواف له أربعة أسماء : طواف القدوم ، وطواف التحية ، وطواف اللقاء ، وطواف أول العهد . وقوله (وهو سنة) ظاهر .

(قوله وأجيب عن الأول بأن الراوى إذا كان عدلا فذلك لا يوجب القدر فيه) أقول : وسيجيء في أول آدب التفاض أيضا .

المطلق لا يقتضى التكرار . وقد تعين طواف الزيارة بالإجماع وفيأرواه سياه تحية . وهو دليل الاستحباب (وليس على أهل مكة طواف القدوم) لانعدام القدوم في حقهم . قال (ثم يخرج إلى الصفا فيصعد عليه ويستقبل البيت ويكبر ويهلل . ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويرفع يديه ويدعو الله لحاجته) لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام صعد الصفا حتى إذا نظر إلى البيت قام مستقبل القبلة يدعو الله » ولأن الثناء والصلاة بقدمان على الدعاء تقريبا إلى الإجابة كما في غيره من الدعوات . والرفع سنة الدعاء . ولما يصعد بقدر ما يصير البيت يرمى منه ، لأن الاستقبال هو المقصود بالصعود ، ويخرج إلى الصفا من أى باب شاء : ولما خرج النبي صلى الله عليه وسلم من باب بني مخزوم ، وهو الذى يسمى باب الصفا لأنه كان أقرب الأبواب إلى الصفا لأنه سنة . قال (ثم ينحط نحو المروة ويمشي على هيئته) فإذا بلغ بطن الوادئ يسعى بين الميادين الأخضرين سعيا . ثم يمضي على هيئته حتى يأتى المروة فيصعد عليها ويفعل كما فعل على الصفا) لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام نزل من

وهذا هو الجواب الثانى فى الكتاب . وأما الجواب الذى تضمنه الدليل القائل : إن الأمر بالطواف لا يقتضى التكرار فى قوله تعالى - وليطوفوا - وقد تعين طواف الزيارة بالإجماع ، فلا يكون غيره كذلك ، فلما يفيد لو ادعى فى طواف القدوم الركنية بدعى الافتراض لكنه ليس مدعاه . (قوله ثم يخرج إلى الصفا) مقدما رجله اليسرى حال الخروج من المسجد قائلا « باسم الله والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم : اللهم اغفر لى ذنوبى ، وافتح لى أبواب رحمتك وأدخلنى فيها ، وأعزنى من الشيطان » (قوله : ويكبر ويهلل) وفى الأصل قال « فيحمد الله ويمشي عليه ، ويكبر ويهلل ويأبى ، ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ، ويدعو الله لحاجته » . وقدمنا من حديث جابر الطويل قوله « فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال : لا إله إلا الله وحده لا شريك له . له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير : لا إله إلا الله وحده أنجز وعده ، ونصر عبده . وأعز جنده . وهزم الأحزاب وحده » ثم دعا بين ذلك قال مثل ذلك ثلاث مرات .

وقوله (وفيأرواه سياه تحية) جواب عن استدلال مالك بالحديث ، وهذا لأن التحية فى اللغة اسم لإكرام يتدنى به الإنسان على سبيل التبرع ، فلا يدل على الوجوب ، وإن كان على صيغة الأمر كما فى قوله « أكرموا الشهود » . فإن قيل : قوله تعالى - فحيوا بأحسن منها - وارد بلفظ التحية ، وردت السلام واجب . أجيب : بأن المأمور به الأحسن ، وهوليس بواجب . سلمناه ولكن ذكر لفظ التحية وقع بطريق المشاكلة . وقوله (وليس على أهل مكة) ظاهر . وقوله (ثم يخرج إلى الصفا) ظاهر . وقال فى التحفة : تأخير السعى بين الصفا والمروة إلى طواف الزيارة أولى ، لكونه واجبا فجعله تابعا للترضأ أولى ، لكن العلماء رخصوا فى إتيان السعى عقيب طواف القدوم ، لأن يوم النحر الذى هو وقت طواف الزيارة يوم شغل من الذبح ورمى الجمار ونحو ذلك ، فكان فى جملة تابعا للسنة ، وهو طواف القدوم تخفيف على الناس . وقوله (ثم ينحط) أى ينزل (نحو المروة ويمشي على هيئته) أى على السكينة والوقار (فإذا بلغ بطن الوادئ سعى بين الميادين الأخضرين) روى جابر « لما صعد النبي صلى الله عليه وسلم على الصفا قال : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد يحمي ويميت . وهو على كل شئ قدير ، لا إله إلا الله وحده ، أنجز وعده ونصر عبده . وهزم الأحزاب وحده . ثم قرأ مقدار خمس وعشرين آية من سورة البقرة . ثم نزل وجعل يمشي نحو المروة . فلما انصبت قدماه فى بطن الوادئ سعى حتى التوى إزاره بساقيه وهو يقول : رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم إنك أكرم » وقوله (ويفعل كما فعل على الصفا)

الصفاء وجعل يمشى نحو المروة وسعى في بطن الوادى . حتى إذا خرج من بطن الوادى مشى حتى صعد المروة وطاف بينهما سبعة أشواط » قال (وهذا شوط واحد فيطوف سبعة أشواط يبدأ بالصفاء ويحتم بالمروة)

ومن المأثور أن يقول : لا إله إلا الله . ولا نعبد إلا إياه . غاصين له الدين ولو كره الكافرون ، ويرفع يديه جاعلا باطنهما إلى السماء كما للدعاء ، ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو . وفي البدائع : الصعود على الصفا والمروة سنة فيكره تركه ولا شيء عليه ، ويقول في هبوطه « اللهم استعملني بسنة نبيك وتوفني على مائته . وأعدني من مضلات الفتن برحمتك يا أرحم الراحمين » فإذا وصل إلى بطن الوادى بين الميادين الأضخريين قال « رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم ، إنك أنت الأعز الأكرم » يوتر ذلك عن ابن عمر ويقول على المروة مثل ما قال على الصفا ، وأما أنه عليه الصلاة والسلام خرج من باب بنى مخزوم فأسندته الطبراني عن ابن عمر رضى الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من المسجد إلى الصفا من باب بنى مخزوم » . وأسند أيضا عن جابر رضى الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم ، إلى أن قال : ثم خرج من باب الصفا وروى ابن أبي شبة عن عطاء مرسل « أنه عليه الصلاة والسلام خرج إلى الصفا من باب بنى مخزوم » وأما عدد الأشواط ففي الصحيحين عن ابن عمر رضى الله عنهما « قدم النبي صلى الله عليه وسلم مكة فطاف بالبيت سبعا ، وصلى خلف المقام ركعتين . وطاف بين الصفا والمروة سبعا » هذا والأفضل للمفرد أن لا يسعى بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم ، بل يؤخر السعى إلى يوم النحر عقيب طواف الزيارة لأن السعى واجب ، فجعله تبعاً للقرض أولى من جعله تبعاً للسنة ، وإنما جاز بعد طواف القدوم رخصة بسبب كثرة ما على الحاج من الأعمال يوم النحر ، فإنه يرى ، وقد ينبع ، ثم يحلق بمحلى ، ثم يسعى إلى مكة فيطوف الطواف المفروض ، ثم يرجع إلى منى لبيت بها ، فإذا لم يكن من غرضه أن يسعى بعد طواف القدوم أخذاً بالأولى فلا يرمل فيه : لأن الرمل إنما شرع في طواف بعده سعى ، ويرمل في طواف الزيارة على ما سنذكر . هذا وشرط جواز السعى أن يكون بعد طواف أو أكثره ، ذكره في البدائع (قوله وهذا شوط) ظاهر للمحب أن كلا من الذهاب إلى المروة والهيء منه إلى الصفا شوط ، وعند الطحاوى لا ، فقيل : الرجوع إلى الصفا ليس معتبراً من الشوط بل لتحصيل الشوط الثانى ، ويعطى بعض العبارات أنه من الصفا إلى الصفا لما ذكرنا في وجه إلحاقه بالطواف ، حيث كان من المبدأ أعنى الحجر إلى المبدأ وعندنا في مراده من ذلك اشتباه ، وأياما كان فيبطاله بحديث جابر الطويل حيث قال فيه « قلما كان آخر طوافه بالمروة قال : لو استقبلت من أمرى » الحديث لا ينتهز . أما على الأول فلأن آخر السعى عند الطحاوى لا شك أنه

أى من التكبير والتهليل والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والدعاء لحاجته . وقوله (وهذا شوط واحد فيطوف سبعة أشواط يبدأ بالصفاء ويحتم بالمروة) فيه إشارة إلى نى قول الطحاوى : إنه يطوف بينهما سبعة أشواط من الصفا إلى الصفا ، وهو لا يعتبر رجوعه فلا يجعل ذلك شوطاً آخر . والأصح ما ذكر في الكتاب لأن رواية نسل رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفقوا على أنه عليه الصلاة والسلام طاف بينهما سبعة أشواط ، وعلى ما قاله الطحاوى يصير أربعة عشر شوطاً . كذا في المبسوط . فإن قيل : ما الفرق بين الطواف والسعى حتى كان مبدأ

(١) (قول صاحب التنوع) كذا في جميع النسخ الحاضرة ولعل الظاهر وعنى بضمير التكلم فليحذر ، كذا هامش نسخة العلامة الشيخ البهراوى حفظه الله .

ويسعى في بطن الوادي في كل شوط لما رويناه ، وإنما يبدأ بالصفا لقوله عليه الصلاة والسلام فيه « ابدعوا بما بدأ الله تعالى به » ثم السعي بين الصفا والمروة

بالمروة ورجوعه عنها إلى حال سبيله . فإنه إما كان يحتاج إلى الرجوع إلى الصفا ليفتح الشوط وقد تم السعي . وعلى الثاني إذا كان الشوط الأخير صح أن يقال عند رجوعه فيه من المروة هذا آخر طوافه بالمروة ، لأنه لا يرجع بعد هذه الوقفة بها إليها ، وإن احتاج إلى رجوعه إلى الصفا لتتميم الشوط . وما دفع به أيضا من أنه لو كان كذلك لكان الواجب أربعة عشر شوطا . وقد اتفق رواية نسكه عليه الصلاة والسلام أنه إنما طاف سبعة فوقوف على أن مسمى الشوط مامن الصفا إلى المروة أو من الصفا إلى الصفا في الشرع وهو ممنوع . إذ يقول : هذا اعتباركم لا اعتبار الشرع لعدم النقل عنه عليه الصلاة والسلام في ذلك ، وأقل الأمور إذا لم يثبت عن الشارع تخصيص في مساهة أن يثبت احتمال أنه كما قلتم . وكما قلت ، فيجب الاحتياط فيه . وذلك باعتبار قوليه وبقوته أن لفظ الشوط أطلق على ما حوالى البيت . وعرف قطعاً أن المراد به مامن المبدأ إلى المبدأ . فكنا إذا أطلق في السعي إذ لا منصع على المراد ، فيجب أن يحمل على المعهود منه في غيره . فالوجه أن إثبات مسمى الشوط في اللغة يصدق على كل من الذهاب من الصفا إلى المروة والرجوع منها إلى الصفا . وليس في الشرع ما يخالفه فيبقى على المفهوم اللغوي . وذلك أنه في الأصل مسافة يعلوها القرس كالميلان ونحوه مرة واحدة . ومنه قول سليمان بن صرد لمعلى رضي الله عنه : إن الشوط بطيء : أي بعيد ، وقد بقي من الأمور متاعف به صديقك من عدوك . فسرعة أشواط حيثنقطع مسافة مقدرة سبع مرات . فإذا قال : طاف بين كنا وكنا سبعا صدق بالتردد من كل من الغائتين إلى الأخرى سبعا ، بخلاف طاف بكنا فإن حقيقته متوقفة على أن يشمل بالطواف ذلك الشيء ، فإذا قال : طاف به سبعا ، كان يتكرره تعميمه بالطواف سبعا ، فمن هنا افرق الحال بين الطواف بالبيت حيث لازم في شوطه كونه من المبدأ إلى المبدأ ، والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك .

[فرع] إذا فرغ من السعي يستحب له أن يدخل فيصلي ركعتين ليكون ختم السعي كختم الطواف . كما ثبت أن مبدأه بالاستلام كبدايته عنه عليه الصلاة والسلام ، ولا حاجة إلى هذا القياس إذ فيه نص وهو ما روى المطلب بن أبي وداعة قال « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من سعيه جاء ، حتى إذا حاذى الركن نصلى ركعتين في حاشية المطاف . وليس بينه وبين الطائفتين أحد » رواه أحمد وابن ماجه وابن حبان . وقال في روايته « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حنو الركن الأسود والرجال والنساء يمرّون بين يديه ما بينهم وبينه ستر » وعنه « أنه رآه عليه الصلاة والسلام يصلي مما يلي باب بني سهم والناس يمرّون » الخ وباب بني سهم هو الذي يقال له اليوم باب العمرة ، لكن على هذا لا يكون حنو الركن الأسود ، والله أعلم بحقيقة الحال (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام ابدعوا) اعلم أنه روى بصيغة الخبر « أبدأ » في مسلم من حديث جابر الطويل .

الطواف هو المنتهى دون السعي ؟ أجيب بأن الطواف دوران لايتأتى إلا بحركة دورية ، فيكون المبدأ والمنتهى واحدا بالضرورة ، وأما السعي فهو قطع مسافة بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضى عوده على بدئه . وقوله (لما رويناه) إشارة إلى قوله « ويسعى في بطن الوادي » وقوله (وإنما يبدأ بالصفا) ظاهر (ثم السعي بين الصفا والمروة)

واجب وليس بركن . وقال الشافعي رحمه الله : إنه ركن لقوله عليه الصلاة والسلام « إن الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا » . ولنا قوله تعالى - فلا جناح عليه أن يطوف بهما - ومثله يستعمل للإباحة فيبنى الركنية والإيجاب إلا أننا عدلنا عنه في الإيجاب . ولأن الركنية لا تثبت إلا بدليل مقطوع به ولم يوجد . ثم معنى ما روى كتب استحبابا كما في قوله تعالى - كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت - الآية .

« ونبدأ » في رواية أبي داود والترمذي وابن ماجه ومالك في الموطأ ، وبصيغة الأمر وهو المذكور في الكتاب وهو عند النسائي والدارقطني ، وهو مفيد الوجوب خصوصا مع ضمنية قوله عليه الصلاة والسلام « لتأخّلوا عني مناسكتكم » ، فإنني لا أدرى لعل لا أحج بعد حجتى هذه « أخرجه مسلم » . فمن هذا مع كون نفس السعي واجبا لو افتتح من المروءة لم يعتبر ذلك الشوط إلى الصفا ، وهذا لأن ثبوت شرط الواجب بمثل ما ثبت به أقصى حالاته وهو مما يثبت بالأحاد فكنا شرطه (قوله وقال الشافعي : إنه ركن الخ) قال الشافعي رحمه الله : أخبرنا عبد الله ابن المؤمل العبادي عن عمر بن عبد الرحمن بن محيص عن عطاء بن أبي رباح عن صفية بنت شيبة عن حبيبة بنت أبي نجرأة ١ إحدى نساء بني عبد الدار قالت « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة والناس بين يديه - وهو وراعه - وهو يسعى حتى أرى ركبتي من شدة ما يسعى وهو يقول : اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي » ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه : حدثنا محمد بن بشر حدثنا عبد الله بن المؤمل حدثنا عبد الله ابن أبي حسين عن عطاء عن حبيبة بنت أبي نجرأة فذكره ، وخطى ابن أبي شيبة فيه حيث أسقط صفية بنت شيبة وجعل مكان ابن محيص ابن أبي حسين . قال ابن القطان : نسبة الوهم إلى ابن المؤمل أولى ، وطعن في حفظه مع

واجب وليس بركن) عندنا (وقال الشافعي : إنه ركن لقوله عليه الصلاة والسلام « إن الله كتب عليكم السعي فاسعوا » ولنا قوله تعالى - فلا جناح عليه أن يطوف بهما -) ووجه الاستدلال بما ذكره أن مثله يستعمل للإباحة كما في قوله تعالى - ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء - وما يستعمل للإباحة (يبنى الركنية والإيجاب إلا أننا عدلنا عنه) أى عن ظاهر الآية (في الإيجاب) أى تركنا العمل بظاهرها في نفي الإيجاب ، ولم يذكر ماوجب العدول . واختلف فيه الشارحون . ففهم من قال : عملا بما رواه لأنه خبر واحد يوجب الإيجاب . ومنهم من قال : بأول الآية وهو قوله تعالى - إن الصفا والمروة من شعائر الله - فإن الشعائر جمع شريعة وهى العلامة ، وذلك يكون فرضا . فأول الآية يدل على الفرضية ، وأخرها على الإباحة ، فعملنا بهما ، وقلنا بالوجوب لأنه ليس بفرض علما وهو فرض علما ، فكان فيه نوع من كل واحد من الفرض والاستحباب . وقيل : بالإجماع لأن الركنية لا تثبت إلا بدليل مقطوع به ، وما روئيم ليس كذلك . وقوله (ثم معنى ما روى) تأويل للحديث . وقيل في قوله (كما في قوله تعالى - كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت -) نظر . لأن الوصية للوالدين والأقربين كانت فرضا ثم

(قوله ففهم من قال عملا بما رواه الخ) أقول : فيه بحث أما أولا فلائن قول المصنف ثم معنى ما روى كتب استحبابا يرد هذا القول : وأما ثانيا فلائن دلالة الآية لما كانت على الإباحة ودلالة الحديث على الوجوب فالذى يرجح الثانية على الأولى إلا أن يدعى التأخر أو الشهرة فأمثل

(١) (قوله نجرأة) قال في التماموس في مادة « ج ز أ » وحبيبة بنت أبي نجرأة يضم التاء وسكون الجيم صحابة له . فاقترع في بعض النسخ من رسمها شجرة لأن اثنين قبل الجيم وبالثاء الهملة يملأها تحريف لا يحول عليه كتيمة مصححه .

أنه اضطرب في هذا الحديث كثيرا . فأسقط عطاء مرة وابن محيصة أخرى . وصيغة بنت شيبه . وأبدل ابن محيصة بابن أبي حسين . وجعل المرأة عبودية تارة وبينية أخرى . وفي الطواف تارة . وفي السعي بين الصفا والمروة أخرى اه . وهذا لا يضر بمن الحديث إذ بعد تجوز المتقين له لا يضره تخلط بعض الرواة . وقد ثبت من طرق عديدة منها طريق الدارقطني عن ابن المبارك : أخبرني معروف بن مشكان أخبرني منصور بن عبد الرحمن عن أخته صفية قالت : أخبرني نوسة من بني عبد الدار اللاتي أدركن رسول الله صلى الله عليه وسلم قلن : دخلنا دار ابن أبي حسين فرأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف « الخ » قال صاحب التنقيح : إسناده صحيح . والجواب : أنا قد قلنا بموجبه إذ مثله لا يزيد على إفادة الوجوب . وقد قلنا به . أما الركن فإنما ثبت عندنا بدليل مقطوع به . فثباته بهذا الحديث إثبات بغير دليل . فحقيقة الخلاف في أن معاد هذا الدليل ماذا ؟ والحق فيه ما قلنا . لأن نفس الشيء ليس إلا ركنه وحده أو مع شيء آخر . فإذا كان ثبوت ذلك الشيء قطعا لزم في ثبوت أركانه القطع لأن ثبوتها هو ثبوته . فإذا فرض القطع به كان ذلك للقطع بها . وتقدم مثل هذا في مسألة فراءة الفاتحة في الصلاة . وإذا تحققت هذا فجواب المصنف بتأويله بمعنى كتب استجابا كقوله تعالى - كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية - مناف لمطاوله . فكيف يحمل عليه بعض الأدلة ؟ بل العادة التأويل بما يوافق المطلوب فكيف ولا مفيد للوجوب فيما نعلم سواء ؟ فنحن محتاجون إليه في إثبات الدعوى . فإن الآية وهي - فلا جناح عليه أن يطوف بهما - وقراءة ابن سعد رضي الله عنه في مصنفه - فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما - لا يفيد الوجوب ، والإجماع لم يثبت على الوجوب بالمعنى الذي يقول به . إذ ليس هو معنى القرض الموجب فواته عدم الصحة فالتأنيب الخلاف . والفريقان متمسكهم الحديث المذكور فلا يجوز أن يصرف عن الوجوب مع أنه حقيقته إلى ما ليس معناه بلا موجب . بل مع ما يوجب عدم الصرف بخلاف لفظ « كتب » في الوصية للصارف هناك . واعلم أن سياق الحديث يفيد أن المراد بالسعي المكتوب الجري الكائن في بطن الوادي إذا راجعته . لكنه غير مراد بلا خلاف يعلم . فيحمل على أن المراد بالسعي التطوف بينهما : اتفق أنه عليه الصلاة والسلام قاله لهم عند الشروع في الجري الشديد المسنون لما وصل إلى محله شرعا أعني بطن الوادي . ولا يمن جري شديد في غير هذا المحل بخلاف الرمل في الطواف . إنما هو مشى فيه شدة وتصلب . ثم قيل : في سبب شرعية الجري في بطن الوادي « إن هاجر رضي الله عنها لما تركها إبراهيم عليه الصلاة والسلام عطشت فخرجت تطلب الماء وهي تلاحظ إسماعيل عليه السلام خوفا عليه . فله وصلت إلى بطن الوادي تغيب عنها فسعت لتسرع الصعود فتظنر إليه » فجعل ذلك نسكا لإظهارا لشرفهما وتفخيا لأمرهما . وعن ابن عباس رضي الله عنهما « أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام لما أمر بالإنسك عرض الشيطان له عند السعي فسابقه فسبقه إبراهيم عليه الصلاة والسلام » أخرجه أحمد . وقيل : إنما سعى سيدنا ونبينا عليه الصلاة والسلام لإظهارا للمشركين الناظرين إليه في الوادي الجلد نسخت : فكان كتب دالا على القرضية . والجواب : أن ذلك ليس بمجمع عليه . بل قال بعضهم : ليست بنسخة بل يجمع للوارث بين الوصية والميراث ، وللمانع يكفيه ذلك . فإن قيل : ما بال المصنف أعرض عن الاستدلال بحديثه . فإنه لكونه خير واحد أدل على الوجوب من الركنية . فالجواب : أنه إنما أعرض عنه لأن رايه عبد الله بن المؤمل وهو ضعيف قاله التميمي ويحيى بن معين والدارقطني ، وقال أحمد : أحاديثه منكورة . قوله فالجواب أنه إنما أمرض مع الخ) أقول : فيه بحث .

قال (ثم يقيم بمكة حراما) لأنه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الإتيان بأفعاله . قال (ويطوف بالبيت كلما بدا له) لأنه

ومحمل هذا الوجه ما كان من السعي في عمرة القضاء ثم بى بعده كالرمل إذ لم يبق في حجة الوداع مشرك بمكة .
والحققون على أن لا يشتغل بطلب المنى فيه . وفي نظائره من الرمي وغيره بل هي أمور توقيفية يحال العلم فيها إلى الله تعالى (قوله ثم يقيم بمكة حراما لأنه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الإتيان بأفعاله) خلافا للحنبلة والظاهرية وعامة أهل الحديث في قولهم : إنه يفسخ الحج إذا طاف للقدرم إلى عمرة ، وظاهر كلامهم أن هذا واجب . وقال بعض الحنبلة : نحن نشهد الله أنا لو أحرمنا بحج لرأينا فرضا فسخه إلى عمرة فتاديا من غضب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وذلك أن في السنن عن البراء بن عازب رضي الله عنه « خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه فأحرمنا بالحج ، فلما قدمنا مكة قال : اجعلوها عمرة . فقال الناس : يا رسول الله قد أحرمنا بالحج فكيف نجعلها عمرة ؟ قال : انظروا ما أكرمكم به فافعلوا . فردوا عليه القول فغضب ، ثم انطلق حتى دخل على عائشة رضي الله عنها غضبان . فرأت الغضب في وجهه ، فقالت : من أغضبك أغضبه الله ؟ قال : وما لي لا أغضب وأنا أمر أمرا فلا أتبع » وفي لفظ لمسلم « دخل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو غضبان فقلت : ومن أغضبك يا رسول الله أدخله الله النار ؟ قال : أو ما شعرت أني أمرت الناس بأمر فإذا هم يتردون » الحديث . وقال سلمة بن شبيب لأحمد : كل أمرك عندي حسن إلا خلة واحدة قال : وما هي ؟ قال : تقول بفسخ الحج إلى العمرة . فقال : يا سلمة كنت أرى لك عقلا عندي في ذلك أحد عشر حديثا صحاحا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أثرهما لنولك ؟ ولنورد منها ما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما « قدم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه صبيحة رابعة مهلين بالحج ، فأمرهم أن يجعلوها عمرة فتعاطف ذلك عندهم ، فقالوا : يا رسول الله أي الخلل ؟ قال : الخل كله » وفي لفظ « وأمر أصحابه أن يحلوا » لإحرامهم بحمرة إلا من كان معه الهدى » وفي الصحيحين عن جابر رضي الله عنه « أهل عليه الصلاة والسلام وأصحابه بالحج . وليس معه أحد منهم هدى غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم وطلحة إلى أن قال « فأمرهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يجعلوها عمرة » الحديث . وفيه قالوا « ننتقل إلى منى وذكر أحدنا يقطر » يعنون الجماع جاء مفسرا في مستد أحمد . قالوا : يا رسول الله أيروح أحدنا إلى منى وذكره يقطر منيا ؟ قال : نعم « عاد الحديث قبله » فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : لو استقبلت من أمري ما استبترت ما أهديت . ولولا أن معي الهدى لأحللت » وفي لفظ « فقام فينا فقال : قد علمت أني أفاكم الله وأصديقكم وأبركم ، ولولا هدي لحللت كما تحلون » وفي لفظ في الصحيح أيضا « أمرنا لما أحللنا أن نحرم إذا توجهنا إلى منى قال : فاهلنا من الأبطح ، فقال سراقه بن مالك بن جعشم : يا رسول الله ألعاننا هذا أم للأبد » وفي لفظ « أرايت متعتنا هذه لعاننا هذا أم للأبد » وفي السنن عن الربيع بن سبرة عن أبيه « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى إذا كان بصفا قال له سراقه بن مالك المدلحي : يا رسول الله اقض لنا قضاء قوم كأنما ولدوا اليوم ، فقال : إن الله عز وجل قد أدخل عليكم في حجكم عمرة ، فإذا قدمتم فن تطوف بالبيت وسعى

وقوله (ثم يقيم بمكة حراما) أي محراما (لأنه محرم بالحج) لشرعه فيه . وكل من كان كذلك (لا يتحلل قبل الإتيان بأفعاله)

(١) (قوله يحلوا) كذا في النسخ التي بأيدينا ، والتي في صحيح مسلم يحلوا فليحرو لفظ الحديث كتبه مصححه .

بين الصفا والمروة فقد حل إلا من كان أهدي « وظاهر هذا أن مجرد الطواف والسعي يحلل الحرم بالحج . وهو ظاهر مذهب ابن عباس رضي الله عنهما ، قال عبد الرزاق : حدثنا معمر عن قتادة عن أبي الشعثاء عن ابن عباس قال « من جاء مهلا بالحج فلان الطواف بالبيت يصيره إلى العمرة شاء أو أئى . قلت : إن الناس ينكرون ذلك عليك . قال : هي ستة نبيهم صلى الله عليه وسلم وإن رنموا » وقال بعض أهل العلم : كل من طاف بالبيت ممن لا هدى معه من مفرد أو قارن أو مشتع فقد حل إما وجوبا وإما حكما . وهذا كقول صلي الله عليه وسلم « إذا أدبر النهار من ههنا وأقبل الليل من ههنا فقد أفطر الصائم » أى حكما أى دخل وقت فطره . فكذا الذى طاف إما أن يكون قد حل . وإما أن يكون ذلك الوقت في حقه ليس وقت إحرام . وعامة الفقهاء المجتهدين على منع الفسخ . والجواب : أولا بمعارضة أحاديث الفسخ بحديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا من أهل بالحج ومنا من أهل بالعمرة ومنا من أهل بالحج والعمرة . وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج ، فاما من أهل بالعمرة فأحلوا حين طافوا بالبيت وبالصفا والمروة . وأما من أهل بالحج أو بالحج والعمرة فلم يحلوا إلى يوم النحر » وبما صرح عن أبي ذر رضي الله عنه أنه قال « لم يكن لأحد بعدنا أن يصير حجته عمرة إنها كانت رخصة لنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم » وعنه كان يقول فيمن حج ثم فسخا عمرة « لم يكن ذلك إلا للركب الذين كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم » رواه أبو داود عنه . وروى النسائي عنه بإسناد صحيح نحوه . ولأبي داود بإسناد صحيح عن عثمان رضي الله عنه « أنه سئل عن متعة الحج فقال : كانت لنا ليست لكم » . وفي سنن أبي داود والنسائي من حديث بلال بن الحرث عن أبيه قال « قلت : يا رسول الله أ رأيت فسخ الحج في العمرة لنا خاصة أم للناس عامة ؟ فقال : بل لنا خاصة » ولا يعارضه حديث سراقه حيث قال : ألعامنا هذا أم للأبد ؟ فقال له : للأبد . لأن المراد ألعامنا فعل العمرة في أشهر الحج أم للأبد . لا أن المراد فسخ الحج إلى العمرة . وذلك أن سبب الأمر بالفسخ ما كان إلا تقريراً لشرع العمرة في أشهر الحج . ما لم يكن مانع سوق الهدى . وذلك أنه كان مستظما عندهم حتى كانوا يعدونها في أشهر الحج من أفجر الفجور فكسر سورة ما استحكم في نفوسهم من الجاهلية من إنكارها بحملهم على فعله بأنفسهم . يدل على هذا ما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال « كانوا يرون العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور في الأرض ويعجلون الحرم صفرا ويقولون : إذا برأ الدبر وعفا الأثر وأتسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر . فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه لصبيحة رابعة مهلين بالحج . فأمرهم أن يجعلوها عمرة ، فتعاطم ذلك عندهم فقالوا : يا رسول الله أى الحل ؟ قال : الحل كله » فلو لم يكن حديث بلال بن الحرث ثابتاً كما قال الإمام أحمد حيث قال : لا يثبت عندى . ولا يعرف هذا الرجل . كان حديث ابن عباس هذا صريحا في كون سبب الأمر بالفسخ هو قصد محو ما استقر في نفوسهم من الجاهلية بتقرير الشرع بخلافه . ألا ترى إلى ترتيبه الأمر بالفسخ على ما كان عندهم من ذلك بالقاء . غير أنه رضي الله عنه بعد ذلك ظن أن هذا الحكم مستمر بعد إثارة السبب إياه كالرمل والاضطباع فقال به ، وظهر لغيره كآبى ذر وغيره أنه منقضى بانقضاء سببه ذلك . ومشى عليه محقق الفقهاء المجتهدين . وهو أولى لو كان قول أبي ذر عن رأى لاعتقل عنه عليه الصلاة والسلام . لأن الأصل المستمر

يشبه الصلاة . قال عليه الصلاة والسلام : الطواف بالبيت صلاة ، والصلاة خير موضوع ، فكذا الطواف ، إلا أنه لا يسعى عقيب هذه الأطوفة في هذه المدة لأن السعي لا يجب فيه إلا مرة . والتفعل بالسعي غير مشروع ، ويصل لكل أسبوع ركعتين ، وهي ركعتا الطواف على ما بينا .

في الشرع عدم استحباب قطع ما شرع فيه من العبادات وإبدائها بغيرها كما هو مثلاً . فضلاً عما هو أخف منها ، بل يستمر فيما شرع فيه حتى ينهيه . وإذا كان الفسخ ينافي هذا مع كون المثير له سبباً لم يستمر وجب أن يحكم برفعه مع ارتفاعه . ثم بعد هذا رأيت التعصير في حديث سراقه يكون المستول عنه العمرة لا الفسخ في كتاب الآثار في باب التصديق بالقدر . محمد بن الحسن قال : أخبرنا أبو حنيفة قال : حدثنا أبو الزبير عن جابر بن عبد الله الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « سأل سراقه بن مالك بن جعشم المدلجي قال : يا رسول الله أخبرنا عن عمرتنا هذه ألعاناً هذا أم للأبد ؟ فقال : للأبد . فقال : أخبرنا عن ديننا هذا كأئماناً خلقنا له في أي شيء العمل ، في شيء قد جرت به الأقلام وثبتت به المقادير أم في شيء يستأنف له العمل ؟ قال : في شيء جرت به الأقلام وثبتت به المقادير » وساق الحديث إلى آخره . فقول أحدر رحمه الله : عندي أحد عشر حديثاً لا يفيد لأن مضمونها لا يزيد على أمرهم بالفسخ والعزم عليهم فيه ، وغضبه على من تردد استئنافاً لاستحكام نفوسهم من العمرة في أشهر الحج ونحن لاننكر ذلك وإن كان حديث عائشة الذي عارضنا به يفيد خلافه ، وإنما الكلام في أنه شرع في عموم الزمان ذلك الفسخ أولاً . وشيء منها لا يعمه سوى حديث سراقه بتلك الرواية ، وقد بينا المراد به وأثبتناه مروياً ، وثبت أنه حكم كان لقصده تقرير الشرع المستحكم في نفوسهم ضده . وكذا إعادة الشارع إذا أورد حكماً يستعظم لأحكام ضده المنسوخ في شريعته يرد بأقصى المبالغات ليقيد استئصال ذلك التحكم المرفوض ، كما في الأمر بقتل الكلاب لما كان المتمكن عندهم مخالفتها ، وعدّها من أهل البيت ، حتى انتهوا ففسخ ، فكذا هذا لما استقر الشرع عندهم وانقشع غمام ما كان في نفوسهم من منعه . رجع الفسخ وصار الثابت مجرد جواز العمرة في أشهر الحج ، والله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله قال عليه الصلاة والسلام : الطواف بالبيت صلاة) إلا أن الله قد أحل فيه المنطق . فمن نطق فلا ينطق إلا بخير . هذا الحديث روى مرفوعاً وموقوفاً ، أما المرفوع فمن رواية سفيان عن عطاء بن السائب عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنهما أخرجهما المذکور ، وابن حبان ، ومن رواية موسى بن أعين عن ليث بن أبي سليم عن عطاء بن طاوس مرفوعاً باللفظ المذكور ، أخرجهما البيهقي . ومن رواية الباغندي يبلغ به ابن عيينة عن إبراهيم بن ميسرة عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً ، رواه البيهقي وقال : ولم يصنع الباغندي شيئاً في رفعه لهذا الحديث ، فقد رواه ابن جريج وأبو عوانة عن إبراهيم بن ميسرة موقوفاً وبهذا عرف وقفه . ولا يخفى أن عطاء بن السائب من الثقات غير أنه اختلط ، فمن روى عنه قبل الاختلاط فجعلته حجة ، قيل : وجميع من روى عنه روى بعد الاختلاط إلا شعيب وسفيان . وهذا من حديث سفيان عنه . وأيضاً فقد تابعه علي رفعه من سمعت فيقوى ظن رفعه لو لم يكن من رواية سفيان عنه : وأسند الطبراني من حديث طاوس عن ابن عمر رضي الله عنهما لا أعلمه إلا عن النبي صلى الله عليه وسلم ،

وهذا لم يأت بها : وقوله (والصلاة خير موضوع فكذا الطواف) قيل : إلا أن طواف التطوع أفضل للغيراء . وصلاة التطوع أفضل لأهل مكة ؛ لأن الغرباء يفوتهم الطواف ولا تفوتهم الصلاة ، وأهل مكة لا يفوتهم الأمران بعد الاجتماع للصلاة أفضل . وقوله (والتفعل بالسعي غير مشروع) لأنه ثبت بالنسبة مرة

قال (فإذا كان قبل يوم التروية يوم خطب الإمام خطبة يعلم فيها الناس الخروج إلى منى والصلاة بعرفات والوقوف والإضافة) والحاصل أن في الحج ثلاث خطب : أولها ما ذكرنا . والثانية بعرفات يوم عرفة . والثالثة بمنى في اليوم الحادى عشر . فيفصل بين كل خطبتين بيوم . وقال زفر رحمه الله : يخطب في ثلاثة أيام متوالية أولها يوم التروية لأنها أيام الموسم ومجتمع الحاج . ولنا أن المقصود منها التعليم . ويوم التروية ويوم النجر يوما اشتغال ، فكان ماذكرناه أنفع وفي القلوب أنجع (فإذا صلى الفجر يوم التروية بمكة خرج إلى منى فيقيم بها حتى

قال « الطواف بالبيت صلاة فأقلوا فيه الكلام » وسنذكره من رواية الترمذى أيضا (قوله فإذا كان قبل يوم التروية بيوم) وهو اليوم السابع من ذى الحجة ويوم التروية هو الثامن ، سمي به لأنهم كانوا يروون لإبليس فيه استعدادا للوقوف يوم عرفة . وقيل : لأن رؤيا إبراهيم كانت في ليله فتروى فيه في أن ما رآه من الله أولا . من الرأى وهو مهموز ذكره في طلبة الطلبة . وقيل : لأن الإمام يروى للناس مناسكهم من الرواية . وقيل غير ذلك . وحذره الخطبة خطبة واحدة بلا جلوس ، وكذا خطبة الحادى عشر . وأما خطبة عرفة فيجلس بينهما وهى قبل صلاة الظهر والخطبتان الأوليان بعده (قوله أولها يوم التروية) قلنا خلاف المروى عنه صلى الله عليه وسلم « فإنه روى عنه أنه خطب في السابع وكذا أبو بكر ، وقرأ على رضى الله عنه عليهم سورة براءة . رواه ابن المنذر وغيره عن ابن عمر رضى الله عنهما ، ولأن تلك الأيام أيام اشتغال على المأبى فيكون داعية تركهم الحضور فيفوت المقصود من شرع الخطب (فكان ماذكرناه أنفع وفي القلوب أنجع) أى أبلغ (قوله فإذا صلى الفجر يوم التروية بمكة خرج إلى منى) ظاهر هذا التركيب لعقاب صلاة الفجر بالخروج إلى منى وهو خلاف السنة . والحديث الذى ذكره المصنف في الاستدلال أخص من الدعوى ليقيد أن مضمونه هو السنة . ولم يبين في المبسوط خصوص وقت الخروج . واستحب في المحيط كونه بعد الزوال وليس بشيء . وقال للمريغاني بعد طواف الشمس . وهو الصحيح لما عن ابن عمر رضى الله عنه « أنه عليه الصلاة والسلام صلى الفجر يوم التروية بمكة ، فلما طلعت الشمس راح إلى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح يوم عرفة » وكان مستند الأول ما في حديث جابر « أنه عليه الصلاة والسلام توجه قبل صلاة الظهر » فإنه لا يقال في التخاطب لما بعد طلوع الشمس

فالتكرار لا يكون إلا بالقياس على الطواف . ولا مجال له فيه . وقوله (فإذا كان قبل يوم التروية بيوم) وهو اليوم السابع من ذى الحجة (خطب الإمام) يعنى خطبة واحدة من غير أن يجلس بين الخطبتين بعد صلاة الظهر ، وكذلك في الخطبة الثالثة التى يخطب بمنى . وأما في خطبة عرفات فيجلس بين الخطبتين وهى قبل صلاة الظهر . وقوله (والحاصل أن في الحج ثلاث خطب) ظاهر . وقوله (فإذا صلى الفجر يوم التروية) وهو اليوم الثامن من ذى الحجة قبل إتمامه بذلك لأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام رأى ليلة التروية كأن قائلا يقول له : إن الله يأمرك بذيئك فبذل هذا . فلما أصبح تروى : أى تفكر في ذلك من الصباح إلى الرواح أمن الله تعالى هذا الحلم أم من الشيطان ؟ فمن ثمة سمي يوم التروية . فلما أمسى رأى مثل ذلك ، فعرف أنه من الله تعالى ، فمن ثم سمي يوم

(قوله أمن الله هذا الحلم أم من الشيطان) أقول : قال السروجى . وفيه بعد من جهة أن رؤيا الأنبياء حق لا

يصلي الفجر من يوم عرفة لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى الفجر يوم التروية بمكة ، فلما طلعت الشمس راح إلى منى فصلى بمنى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم راح إلى عرفات (ولو بات بمكة ليلة عرفة وصلى بها الفجر ثم غدا إلى عرفات ومضى أجزأه) لأنه لا يتعلق بمنى في هذا اليوم إقامة نسك، ولكنه أساء

جنتك قبل صلاة الظهر . ولا لما قبل الأذان ودخول الوقت . وإنما يقال إذ ذاك قبل الظهر أو أذان الظهر ، وإنما يقال ذلك عرفا لما بعد الوقت قبل الصلاة . أكن حديث ابن عمر رضي الله عنه صريح فيحضى به على المحتمل . وفى الكفاي للحاكم الشهيد : ويستحب أن يصلى الظهر بمنى يوم التروية . وهذا ولا يترك التلبية في أحواله كلها حال إقامة بمكة في المسجد وخارجه إلا حال كونه في الطواف . ويلبى عند الخروج إلى منى . ويدعو بما شاء ويقول : اللهم إياك أرجو وإياك أدعو وإليك أرغب ، اللهم بلغنى صالح عمل وأصلح لى في ذرى ، فإذا دخل منى قال : اللهم هذا منى وهذا ما دللنا عليه من المناسك ، فمن علينا بنوامع الخبرات وبما مننت به على إبراهيم خليلك ومحمد حبيبك وبما مننت به على أهل طاعتك ، فأني عبدك وناصيتي بيلك جنت طالبا مرضاتك . ويستحب أن ينزل عند مسجد الخيف (قوله لما روى الخ) في حديث جابر الطويل قال « لما كان يوم التروية توجهوا إلى منى فأهلوا بالحج ، فركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بهم الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ، ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس وأمر بقية من شعر فضربت له بكرة » الحديث . وذكر المصنف رحمه الله لهذا الحديث يفيد أن السنة عنده الذهاب من منى إلى عرفة بعد طلوع الشمس . وصرح به في الإيضاح . وعن ذلك حل في النهاية مرجع ضمير قبله على طلوع الشمس . ثم اعترضه بأنه كان من حق الكلام أن يقول قبل طلوع الشمس لأنه لم يتقدم ذكر طلوع الشمس لكنه تبع صاحب الإيضاح لأن طلوع الشمس المذكور في الإيضاح متقدما له . ولا يخفى أن قوله ثم يتوجه إلى عرفات متصل في المتن بقوله حتى يصلى الفجر من يوم عرفة . إما بناء على عدم توقيت وقت الخروج إلى منى أو توقيته بما بعد صلاة الفجر كما هو مقتضى التركيب الشرطى كما قدمناه . وقول المصنف : وهذا بيان الأولوية يتعلق به شرحا ، فرجع ضمير قبله البتة صلاة الفجر من يوم عرفة ، ولا شك أنه أخذ في بيان حكم هذا الجواز والجواز متحقق في التوجه قبل الصلاة كما هو متحقق فيه قبل الشمس . والإساءة لازمة في الوجهين ، فلا حاجة إلى إلزامه أن مرجع الضمير طلوع الشمس ثم اعترضه . وقد استفيد من مجموع ما قلنا أن السنة الذهاب إلى عرفات بعد طلوع الشمس أيضا . ويقول عند التوجه إلى عرفات : اللهم إليك توجهت وعليك توكلت ووجهك أردت . فأجعل ذنبي مغفورا وحجى مبرورا وارحمنى ولا تخيبنى . واقض بعرفات حاجتى إنك على كل شيء قدير . ويلبى ويهلل ويكبر لقول ابن مسعود رضي الله عنه حين أنكر عليه التلبية : « أجهل الناس أم نساء ؟ » والذى بعث محمدا بالحق لقد خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما ترك التلبية حتى رمى جرة العقبة إلا أن يخطئها بتكبير أو تهليل » رواه أبو ذر . ويستحب أن يسير على طريق ضب ويعود على طريق المازن اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كما في العيد إذا ذهب إلى المصلى ، فإذا قرب من

عرفة . ثم رأى مثله في الليلة الثالثة فهم بنجره فسعى اليوم بيوم النحر . وقيل : إنما سعى يوم التروية بذلك لأن الناس يروون بالماء من العطش في هذا اليوم يحلون الماء بالروايات إلى عرفات ومنى . وإنما سعى يوم عرفة به لأن جبريل عليه السلام علم إبراهيم عليه الصلاة والسلام المناسك كلها يوم عرفة فقال له : أعرفت في أى موضع تطوف ؟ وفى أى موضع تسعى ؟ وفى أى موضع تقف ؟ وفى أى موضع تنحر وترى ؟ فقال عرف . فسعى يوم عرفة

بتركه الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم . قال (ثم يتوجه إلى عرفات فيقيم بها) لما روينا . وهذا بيان الأولوية . أما لو دفع قبله جازلته لارتبط بهذا المقام حكم . قال في الأصل : وينزل بها مع الناس لأن الانتباز تجبر والحال حال تضرع والإجابة في الجمع أرجى . وقيل مراده أن لا ينزل على الطريق كي لا يضيق على المارة . قال (وإذا زالت الشمس يصلي الإمام بالناس الظهر والعصر فيبتدئ فيخطب خطبة يعلم فيها الناس الوقوف بعرفة والمزدلفة ورمى الجمار والتحر والحق وطواف الزيارة .

عرفات ووقع بصره على جبل الرحمة قال : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر . ثم يلبي إلى أن يدخل عرفات (قال في الأصل : وينزل بها مع الناس لأن الانتباز) أي الانفراد عنهم (نوع تجبر والحال حال تضرع) ومسكته (والإجابة في الجمع أرجى) ولأنه يأمن بذلك من الاصوص (وقيل مراده أن لا ينزل على الطريق كي لا يضيق على المارة) والسنة أن ينزل الإمام بنمرة . وتزول النبي صلى الله عليه وسلم بها لاتزاع فيه (قوله وإذا زالت الشمس) ظاهر هذا التركيب الشرطي لعقاب الروال بالاشتغال بمقدمات الصلاة من غير تأخير . وبدل عليه حديث ابن عمر رضي الله عنهما في أبي داود ومسند أحمد « غدا غايه الصلاة والسلام من منى حين طامع الصبح في صبيحة يوم عرفة حتى أتى عرفة فزول بنمرة وهو منزل الإمام الذي ينزل به بعرفة . حتى إذا كان عند صلاة الظهر راح عليه الصلاة والسلام منهجرا فجمع بين الظهر والعصر . ثم خطب الناس » الحديث . وظاهره تأخير الخطبة عن الصلاة . وعن سالم بن عبد الله أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما جاء إلى الحجاج يوم عرفة حين زالت الشمس وأنا معه فقال : الرواح إن كنت تريد السنة فقال : هذه الساعة ؟ قال نعم ، قال سالم : فقلت للحجاج : إن كنت تريد السنة فاقصر الخطبة وعجل الصلاة ، فقال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما : صدق .

وسمى يوم الأضحى به لأن الناس يضحون فيه بقراينهم . وقوله (ثم يتوجه إلى عرفات) أي يتوجه من منى بعد صلاة الفجر يوم عرفة إلى عرفات (فيقيم بها لما روينا) أنه عليه الصلاة والسلام راح إلى عرفات (وهذا بيان الأولوية أما لو دفع قبله) أي قبل طلوع الشمس . وهذا إضمار قبل الذكر : وكان من حق الكلام أن يقول : ثم يتوجه إلى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصبح بناء قوله وهذا : أي التوجه بعد طلوع الشمس . وقوله أما لو دفع قبله . عليه قال بعض الشارحين : ترك هذا التقييد سهو من الكاتب . وقوله (لأنه) الضمير للشأن . وقوله (لا يتعلق بهذا المقام) يعني منى (حكم) من المتناسك فيجوز الدخول قبل طلوع الشمس إلى عرفات للوقوف فيها وهو الركن الأعظم . لا يقال : لم لا يجوز أن يكون المكث نفسه إلى طلوع الشمس من المتناسك كالوقوف بالمزدلفة ، لأن ذلك إنما يثبت بدليل مقبول ولم يوجد . وقوله (وينزل بها) أي بعرفة (مع الناس لأن الانتباز) أي الانفراد (تجبر) وقوله (وقيل مراده) يعني من قوله مع الناس (أن لا ينزل على الطريق) وقوله (وإذا زالت الشمس) يعني في عرفات (ليصلي الإمام بالناس الظهر والعصر فيبتدئ فيخطب خطبة) يعني قبل الصلاة ولفظ يبتدئ

(قوله وهذا بيان الأولوية الخ) أقول : وفي غاية السروحي قوله هذا بيان الأولوية : يعني أن التوجه إلى عرفات بعد ما صلى الفجر منى أول باقتداء النبي صلى الله عليه وسلم . أما لو توجه إليها قبل أن يصل الفجر منى أو بمكة وسر منى جاز لأنه لا يتعلق بهذا اليوم نسك له . فاندفع ما ذكره الشيخ أكل الدين بمغايرته (قوله وقوله أما لو دفع قبله عليه) أقول : قوله عليه متعلق بقوله بناء في قوله حتى يصبح بناء قوله الخ (قوله قال بعض الشارحين ترك هذا التقييد سهو من الكاتب) أقول : القائل هو الإتيان

يُخَطِّبُ خُطْبَتَيْنِ يَفْصِلُ بَيْنَهُمَا بِجَلْسَةٍ كَمَا فِي الْجُمُعَةِ) هكذا فعاه رسول الله عليه الصلاة والسلام . وقال مالك رحمه الله : يُخَطِّبُ بَعْدَ الصَّلَاةِ ، لِأَنَّهَا خُطْبَةٌ وَعَظٌ وَتَذَكِيرٌ فَأَشْبَهَ خُطْبَةَ الْعِيدِ . وَلَنَا مَا رَوَيْنَا ، وَلَأنَّ الْمَقْصُودَ مِنْهَا تَعْلِيمُ الْمَنَاسِكِ وَالْجَمْعِ مِنْهَا . وَفِي ظَاهِرِ الْمَذْهَبِ : إِذَا صَعِدَ الْإِمَامُ الْمِنْبَرَ فَجَلَسَ أَذُنَ الْمُؤَذِّنِينَ كَمَا فِي الْجُمُعَةِ . وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ يُؤَذِّنُ قَبْلَ خُرُوجِ الْإِمَامِ . وَعَنْهُ أَنَّهُ يُؤَذِّنُ بَعْدَ الْخُطْبَةِ . وَالصَّحِيحُ مَا ذَكَرْنَا لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَمَّا خَرَجَ وَاسْتَوَى عَلَى نَاقَتِهِ أَذَّنَ الْمُؤَذِّنُونَ بَيْنَ يَدَيْهِ . وَيَقِمُ الْمُؤَذِّنُ بَعْدَ الْقِرَاءِ مِنَ الْخُطْبَةِ لِأَنَّهُ أَوَّلُ الشَّرْعِ فِي الصَّلَاةِ فَأَشْبَهَ الْجُمُعَةَ . قَالَ (وَيَصِلُ بِهِمُ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ فِي وَقْتِ الظُّهْرِ بِأَذَانٍ وَإِقَامَتَيْنِ) وَقَدْ

رواه البخاري والنسائي رحمهما الله (قوله فيخطب خطبتين ويجلس بينهما كالجمعة) ثم قال المصنف (هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم) ولا يخفى في حديث فيه تخصيص على خطبتين كالجمعة . بل ما أفاد أنه خطب قبل صلاة الظهر من حديث جابر الطويل وحديث عبد الله بن الزبير من المسترلك . وحديث أبي داود عن ابن عمر رضي الله عنهما يفيد أنهما بعد الصلاة وقال فيه « فجمع بين الظهر والعصر ثم خطب الناس ثم راح فوقف على المرقف من عرفة » وهو حجة لمالك في الخطبة بعد الصلاة . قال عبد الحق : وفي حديث جابر الطويل أنه خطب قبل الصلاة . وهو المشهور الذي عمل به الأئمة والمسلمون . وأعلّ هو وابن القطان حديث ابن عمر رضي الله عنه بآبَنٍ لِإِسْحَاقَ . نَعَمْ ذَكَرَ صَاحِبُ الْمُنْتَقَى عَنْ جَابِرٍ قَالَ « رَاحَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَوْقِفِ بِعَرَفَةَ فَخَطَبَ النَّاسَ الْخُطْبَةَ الْأُولَى . ثُمَّ أَذَّنَ بِلَالٌ . ثُمَّ أَخَذَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْخُطْبَةِ الثَّانِيَةِ ، فَفَرَّغَ مِنَ الْخُطْبَةِ الثَّانِيَةِ وَبَلَّلَ مِنَ الْأَذَانِ . ثُمَّ أَقَامَ بِلَالٌ فَصَلَّى الظُّهْرَ . ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الْعَصْرَ » رَوَاهُ الشَّافِعِيُّ . وَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ سَاقَى الْأَذَانِ بِخُطْبَتِهِ فَكُنَّا وَاللَّهُ أَعْلَمُ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى ظَاهِرِ اللَّفْظِ كَانَتْ قَصِيرَةً جَدًّا كَتَسْبِيحَةٍ وَهَلِيلَةٍ

يشير إلى ذلك . وقوله (وكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم) روى جابر رضي الله عنه « أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا زَاغَتِ الشَّمْسُ أَمَرَ بِالْقَصْوَاءِ فَرَحَلَتْ لَهُ فَرَكَبَ حَتَّى أَتَى بَطْنَ الْوَادِي فَخَطَبَ لِلنَّاسِ ، ثُمَّ أَذَّنَ بِلَالٌ . ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الظُّهْرَ . ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الْعَصْرَ » وَقَوْلُهُ (وَلَنَا مَا رَوَيْنَا) إِشَارَةٌ إِلَى قَوْلِهِ هَكَذَا فَفَعَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (وَفِي ظَاهِرِ الْمَذْهَبِ إِذَا صَعِدَ الْإِمَامُ الْمِنْبَرَ فَجَلَسَ أَذُنَ الْمُؤَذِّنِينَ كَمَا فِي الْجُمُعَةِ ، وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ أَنَّهُ يُؤَذِّنُ قَبْلَ خُرُوجِ الْإِمَامِ) مِنَ الْفَسْطَاطِ . فَلِذَا فَرَّغَ الْمُؤَذِّنُ خَرَجَ الْإِمَامُ لِأَنَّ هَذَا الْأَذَانُ لِأَدَاءِ الظُّهْرِ كَمَا فِي سَائِرِ الْأَيَّامِ (وَعَنْهُ أَنَّهُ يُؤَذِّنُ بَعْدَ الْخُطْبَةِ) قَالَ بَعْضُ الشَّارِحِينَ : وَهَذَا أَصَحُّ عِنْدِي وَإِنْ كَانَ عَلَى خِلَافِ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ لِمَا صَحَّ مِنْ حَدِيثِ جَابِرٍ . قَالَ الْمَصْنَفُ (وَالصَّحِيحُ مَا ذَكَرْنَا) يَعْنِي ظَاهِرَ الرِّوَايَةِ (لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا خَرَجَ وَاسْتَوَى عَلَى نَاقَتِهِ أَذَّنَ الْمُؤَذِّنُونَ بَيْنَ يَدَيْهِ) وَوَجْهُ الصَّحَّةِ أَنَّ رِوَايَةَ جَابِرٍ تَقْتَضِي الْأَذَانُ بَعْدَ خُطْبَةٍ ، وَهَذِهِ الرِّوَايَةُ تَقْتَضِي قَبْلَهَا فَتَعَارَضَتْ فَضَرْنَا إِلَى مَا بَعْدَهَا مِنَ الْحُجَّةِ وَهُوَ الْقِيَاسُ عَلَى الْجُمُعَةِ (وَيَقِمُ الْمُؤَذِّنُ بَعْدَ الْقِرَاءِ مِنَ الْخُطْبَةِ لِأَنَّهُ أَوَّلُ الشَّرْعِ فِي الصَّلَاةِ فَأَشْبَهَ الْجُمُعَةَ) قَالَ (وَيَصِلُ بِهِمُ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ فِي وَقْتِ الظُّهْرِ) أَيْ يَصِلُ الْإِمَامُ بِالْقَوْمِ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ فِي وَقْتِ الظُّهْرِ (بِأَذَانٍ وَإِقَامَتَيْنِ) أَمَّا تَقْسِ الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فَلَرُودُ النُّفُلِ

(قال المصنف : وَلَأنَّ الْمَقْصُودَ مِنْهَا تَعْلِيمُ الْمَنَاسِكِ وَالْجَمْعِ مِنْهَا) أَقُولُ : تَلَمَّ لَمْ يَذْكُرْهُ فِي قَوْلِهِ وَيُعَلِّمُ النَّاسَ الْوُتُوفَ الْخَ ؟ (قَوْلُهُ قَالَ بَعْضُ الشَّارِحِينَ : وَغَدَا أَصَحُّ عِنْدِي الْخَ) أَقُولُ : الْقِتَالُ هُوَ الْإِتِّفَاقُ (قَوْلُهُ قَالَ الْمَصْنَفُ : وَالصَّحِيحُ مَا ذَكَرْنَا الْخَ) أَقُولُ : الْمَصْنَفُ جَمِلَ وَجْهَ الصَّحَّةِ هَذِهِ الرِّوَايَةِ ، وَعَلَى مَا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ يَكُونُ الْقِيَاسُ فَلَا تَطْلُقُ بَيْنَ الشَّرْحِ وَالْمَشْرُوحِ .

ورد النقل المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بين الصلاتين . وفيما روى جابر رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم صلاهما بأذان وإقامتين ، ثم بيانه أنه يؤذن للظهر ويقيم للظهر ثم يقيم للعصر لأن العصر يؤدى قبل وقته المعهود فيفرد بالإقامة إعلاما للناس (ولا يتطوع بين الصلاتين) تحصيلاً لمقصود الوقوف ولهذا قدم العصر على وقته ، فلو أنه فعل فعل مكرهها وأعاد الأذان للعصر في ظاهر الرواية . خلافا لما روى عن محمد رحمه الله لأن الاشتغال بالتطوع أو بعمل آخر يقطع فور الأذان الأول فيعيد للعصر (فإن صلى بغير خطبة أجزأه) لأن هذه الخطبة ليست بقرينة . قال (ومن صلى الظهر في رحله وحده صلى العصر في وقته) عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى . وقالوا : يجمع بينهما المنفرد لأن جواز الجمع للحاجة إلى امتداد الوقوف والمنفرد محتاج إليه .

وتعمدة بحيث كانت قدر الأذان ، ولا بعد في تسمية مثله خطبة ، والخطبة الأولى الثناء كالتهايل والتكبير والتحميد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والوعظ . ثم تعليم المناسك التي ذكرها المصنف . ثم ظاهر المذهب عندنا إذا صعد الإمام المنبر جلس وأذن المؤذن كما في الجمعة . فإذا فرغ أقام . وعن أبي يوسف رحمه الله : يؤذن والإمام في القساطر ثم يخرج فيخطب . قال في المبسوط : هذا ظاهر قوله الأول . وروى الطحاوى عنه أن الإمام يبدأ بالخطبة قبل الأذان ، فإذا مضى صدر خطبته أذنوا ثم يُم الخطبة بعده . فإذا فرغ أقاموا . وهذا على مساواة ما روى الشافعي رحمه الله . والصحيح أنه معهم لحديث جابر الطويل ذكر فيه « أنه عليه الصلاة والسلام خطب الناس وهو راكب على القصواء ، إلى أن قال : ثم أذن ثم أقام . والوجه في ذلك الحديث أن يحمل أذان بلال ذلك على الإقامة ، فيكون عليه الصلاة والسلام ساق الإقامة بخطبة ثانية خفيفة قدر الإقامة تمجيهاً وتسبيحاً . وفي حديث جابر رضى الله عنه « أنه عليه الصلاة والسلام صلاهما بأذان وإقامتين ولم يصل بينهما شيئاً » وعنه قلنا لا يتطوع بين الصلاتين . وما في الذخيرة والمحيط من أنه يصل بهم العصر في وقت الظهر من غير أن يشغل بين الصلاتين بالنافلة غير سنة الظهر ينافي حديث جابر الطويل . إذ قال « فصلي الظهر ثم أقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئاً » وكذا ينافي إطلاق المشايخ رضى الله عنهم في قولهم « ولا يتطوع بينهما » فإن التطوع يقال على السنة (قوله خلافاً لما روى عن محمد رحمه الله) وجه قوله أنه قد جمعها وقت واحد فيكفيهما أذان واحد .

المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بينهما . وأما كونه بأذان وإقامتين فلما روى جابر أنه عليه الصلاة والسلام صلاهما بأذان وإقامتين وبيانه ما ذكر في الكتاب (ولا يتطوع بين الصلاتين) يعنى لا الإمام ولا القوم . وقوله (خلافاً لما روى عن محمد) فإنه يقول : لا يبعد الأذان لأن الوقت قد جمعها فيكفي بأذان واحد كما في العشاء مع الوتر . ووجه الظاهر ما ذكره (أن الاشتغال بالتطوع أو بعمل آخر يقطع فور الأذان الأول) وقطع فور الأذان الأول يوجب إعادته للعصر لأن الأذان للإعلام وكل صلاة أصل بنفسها ، إلا أنه إذا جمع بينهما استغنيا عن الإعلام ، وإذا قطع عاد حكمه الأصلي . وقوله (فإن صلى بغير خطبة) ظاهر . وقوله (ومن صلى الظهر في رحله) أى في منزله (وحده صلى العصر في وقته عند أبي حنيفة . وقالوا : المنفرد وغيره بيان في الجمع بينهما) ومبنى الاختلاف على أن تقديم العصر على وقته لأجل محافظة الجماعة أو لامتداد الوقوف . فعنده للأول وعندهما للثاني . لما أن جواز الجمع للحاجة إلى امتداد الوقوف بدليل أنه لا يجمع على من ليس عليه الوقوف ، وأن الحاج يحتاج إلى الدعاء في وقت الوقوف ، فشرع الجمع لئلا يشتغل عن الدعاء . والمنفرد وغيره في هذه الحاجة سواء

ولأنني حنيفة رحمه الله أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص فلا يجوز تركه إلا فيما ورد الشرع به . وهو الجمع بالجماعة مع الإمام والتقديم لصيانة الجماعة لأنه يعسر عليهم الاجتماع العصر بعد ما تفرقوا في الموقف لا لما

قلنا : الأصل أن كل فرض بأذان ترك فيها إذا جمع بينهما على وجه معين فعند عدمه يعود الأصل (قوله فرض بالنصوص) لقوله تعالى - إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا - أي فرضا موقوتا وفي حديث « من جمع بين صلاتين من غير عرفة فقد أتى بابا من أبواب الكيثر » (قوله والتقديم الخ) لاجابة إلى تعليل الجمع الوارد بأنه لصيانة الجماعة إبطالا لتعليقها . بل يكفي في بيان أنه لا يجوز ارتكابه في غير مورد من حالة الانفراد بيان ثبوته على خلاف القياس . ثم إنه يترأى أن ما أبداه سببا للجمع متاف لما ذكره آتقا من قوله ولهذا : أي لتحصيل مقصود الوقوف قدم العصر على وقته . إلا أن يدعى أن ذلك خرج على قولهما لا قوله ثم ماعينه أولى لما ذكر من أنه لا منافاة : أي بين الوقوف والصلاة فإنه واقف بعرفة حال كونه نائما أو مغنى عليه فكيف لا يكون حال كونه

فيستويان في جواز الجمع (ولأنني حنيفة أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص) قال الله تعالى - حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى - وقال تعالى - إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا - وكل ما هو كذلك لا يجوز تركه إلا بدليل قطعي . وذلك فيما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين مع وفور الصحابة من الجمع بالجماعة مع الإمام فلا يجوز بدونه . وقوله (والتقديم لصيانة الجماعة) جواب عن قولهما وتقريره لانسجام أن جواز الجمع بالتقديم لا امتداد الوقوف بل لصيانة الجماعة . لأنه يعسر عليهم الاجتماع العصر بعد ما تفرقوا لأن الموقف موضع واسع ذو طول وعرض فلا يمكنهم إقامة الجماعة إلا بالاجتماع وأنه يتعذر مرتين في العادة فعجلوا العصر لئلا تفوتهم فضيلة الجماعة لحق الوقوف . لأن الجماعة تفوت لا إلى خلف . وحتى الوقوف يتأدى قبل وبعد ومعه ، إذ لا منافاة بين الوقوف والصلاة لأن الوقوف لا ينقطع بالاشتغال بالصلاة كما لا ينقطع بالأكل والشرب والنوضي وغير ذلك ، وفي كلامه تسامح لأنه جعل علة تقديم العصر تحصيل مقصود الوقوف حيث قال : ولهذا قدم العصر على وقته . وههنا جعل علة صيانة الجماعة . فإن كان المقصود من الوقوف صيانة الجماعة صحح الكلام ، لكن ليس كذلك لأن المقصود منه أداء أعظم ركني الحج ، وإن كان غير ذلك تناقض كلامه وتوارد علتان على معلول واحد بالشخص وذلك غير جائز . ويمكن أن يجاب عنه بأن المقصود من الوقوف شيئا أحدهما عاجل والثاني آجل . والأول هو امتداد المكث لأجل الدعاء لمصالح دينه ودنياه . والثاني أداء الركن وصيانة الجماعة ، فيجوز أن يكون تقديم العصر معاولا لتحصيل مقصود الوقوف من حيث المقصود الأول . ولصيانة الجماعة من حيث الثاني ، وإذا اختلفت الجهة اندفع التناقض وتوارد علتين . والحاصل أنهم اتفقوا على أن المقصود منه للمكلف هو الامتداد في المكث لأجل الدعاء . ولكنهم اختلفوا في وجود غيره فقالا : مانعة غيره . وفيه المنفرد والجماعة سواء . وقال : بل ثمة غيره . وهو ماله من صيانة الجماعة . وليس المنفرد فيه كالجماعة .

(قوله وفي كلامه تسامح ، إل قوله : لأن المقصود منه أداء أعظم ركني الحج) أقول : ولك أن تقول تعليل التقديم بتحصيل مقصود الوقوف يخرج على ملعبها فلا يخبر (قوله وإن كان غير ذلك تناقض كلامه الخ) أقول : فيه بحث ، فإنه إنما يلزم التناقض والتوارد لو جعل كل منهما علة مستقلة للتقديم لم لا يجوز أن يكون جزء علة (قوله ولكنهم اختلفوا في وجود غيره إل آخر قوله : وقال بل ثمة غيره) . أقول : قوله إذ لا منافاة لا يناسب هذا الكلام إذ مفاده عدم توقف هذا المقصود على التقديم مطلقا (قوله وهو ماله من صيانة الجماعة الخ) . أقول : ولك أن تقول إذا لالت المقصود ينبنى أي يجتبه في تحصيل المقصود الأول حتى لا يخلو الوقوف عن مناصد بالكلية ، فإن ما لا يولدك

ذكره إذ لا منافاة، ثم عند أبي حنيفة رحمه الله: الإمام شرط في الصلاتين جميعاً. وقال زفر رحمه الله: في العصر خاصة لأنه هو المغير عن وقته، وعلى هذا الخلاف الإجماع بالحج. ولأبي حنيفة رحمه الله أن التقديم على خلاف القياس عرف شرعه فيها إذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الإمام في حالة الإجماع بالحج فيقتصر عليه، ثم لا بد من الإجماع بالحج قبل الزوال في رواية تقديماً للإجماع على وقت الجمع.

مصلية. وإن أراد الوقوف المتوجه فيه إلى الدعاء وكل ذلك فضيلة وامتداده وعدم تفرقه. قلنا تفرقه بالنوم والحديث ليس بمكروه وترك الجماعة مكروه لأنها واجبة أو في حكم الواجب على ما أسلفناه في باب الإمامة وعدم خروج الصلاة عن وقتها فرض. فإذا ثبت بلا مرد لإخراجها في صورة فالحكم بأنه لتحصيل واجب أو ما هو قريب منه أولى من جعله لتحصيل فضيلة، ولنا لم يختلف فيه مع الجماعة بخلافه مع الانفراد في اختلاف روى عن ابن مسعود رضي الله عنه منعه (قوله وعلى هذا الخلاف الإجماع بالحج) الحاصل أن جواز الجمع مشروط عند أبي حنيفة بالإجماع بالحج في الصلاتين جميعاً، وعندهما في العصر فقط، وبالجماعة فيما عنده. وهذا قول زفر رحمه الله أيضاً غير أنه يشترطهما في العصر ليس غير (قوله ولأبي حنيفة رحمه الله) تفرقه ظاهر. وفي الميسر وجه قول أبي حنيفة أن العصر في هذا اليوم كالتابع للظهر لأنهما صلاتان أدت في وقت واحد والثانية مرتبة على الأولى فكانا كالعشاء مع الوتر. ويتبين أن يزداد قوله صلاتان واجبتان. قال: ولما جعل الإمام شرطاً في التبع كان شرطاً في الأصل بطريق الأولى. ودليل التبعية لغيره أنه لا يجوز العشر في هذا اليوم إلا بعد صحة الظهر: حتى لو تبين لغيم أنهم صلوا الظهر قبل الزوال والعصر بعده لزمهم إعادة الصلاتين. وكذا لو جدد الوضوء بين الصلاتين ثم ظهر أن الظهر صلى بغرضه لزمه إعادة الصلاتين. بخلاف الوتر فيما تقدم لا يعيده عند الإمام. والفرق أن الوتر أدأوه في وقته بخلاف العصر؛ ولما كان في لزوم الأولوية خفاء اقتصر المصنف على ما ذكره

(ثم عند أبي حنيفة: الإمام شرط في الصلاتين جميعاً. وقال زفر: في العصر خاصة لأنه هو المغير عن وقته) واشترط الإمام للتغير (ولأبي حنيفة أن التقديم على خلاف القياس عرف شرعه فيها إذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الإمام في حالة الإجماع بالحج) وكل ما كان شرعه على خلاف القياس بالنص يقتصر على مواده (وعلى هذا الخلاف الإجماع بالحج) قال أبو حنيفة: الإجماع شرط فيما جميعاً. وقال زفر: هو شرط في صلاة العصر وثمرته تظهر في حلال مكى صلى الظهر مع الإمام ثم أحرم بالحج فصلى العصر معه. أو المحرم بالعمرة صلى الظهر ثم أحرم فصلى العصر مع الإمام لم يجره العصر إلا في وقتها عند أبي حنيفة. وعند زفر يجوز (ثم لا بد من الإجماع بالحج قبل الزوال في رواية) لأن الإجماع شرط جواز الجمع وشرط الشيء يسبقه: وجواز الجمع يتحقق

كله لا يترك كله (قوله وشرط الشيء يسبقه الخ) أقول: متحقق بالوضوء فإنه شرط جواز الصلاة وشرط الشيء يسبقه: وجواز الصلاة يتحقق إذا زالت الشمس مقارنة له مع أنه لا يلزم أن يقدم الزوال

وفي أخرى يكتفى بالتقديم على الصلاة لأن المقصود هو الصلاة. قال (ثم يتوجه إلى الموقف فيقف بقرب الجبل والقوم معه عقيب انصرافهم من الصلاة) لأن النبي صلى الله عليه وسلم راح إلى الموقف عقيب الصلاة، والجبل يسمى جبل الرحمة والموقف الموقف الأعظم. قال (وعرفات كلها موقف إلا بطن عرنة) لقوله عليه الصلاة والسلام «عرفات كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة، والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي محسر». قال (وينبغي

(قوله عقيب انصرافهم من الصلاة) ظرف ليتوجه (لأنه عليه الصلاة والسلام راح إلى الموقف عقيب الصلاة) هو في حديث جابر. واعلم أن أول وقت الوقوف إذا زالت الشمس ويمتد إلى طلوع فجر يوم النحر. فالوقوف قبل ذلك وبعده عدم، والركن ساعة من ذلك، والواجب إن وقف نهاراً يمدّه إلى الغروب أو ليلاً فلا واجب فيه (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام «عرفة كلها موقف») روى من طرق عديدة من حديث جابر عند ابن ماجه قال عليه الصلاة والسلام «كل عرفة موقف وارتفعوا عن بطن عرنة، وكل المزدلفة موقف وارتفعوا عن بطن محسر، وكل منى منحر إلا ما وراء العقبة» وفيه القاسم بن عبد الله بن عمر العمرى متروك. ومن حديث جابر بن مطعم، وفيه «وكل فجاج منى منحر ولم يستن» وكل أيام التشريق ذبائح. رواه أحمد عن سليمان بن موسى الأشدق عن جابر بن مطعم وهو منقطع، فإن ابن الأشدق لم يدرك جابراً. ورواه ابن حبان في صحيحه وأدخل فيه بين سليمان وجابر عبد الرحمن بن أبي حسين، وكنا رواه الترمذى، لكن قال البزار: ابن أبي حنيفة لم يلق جابر بن مطعم، قال: وإنما ذكرنا هذا الحديث، لأننا لا نحفظ عنه عليه الصلاة والسلام في كل أيام التشريق ذبائح إلا فيه فذكرناه، وبيننا العامة فيه اه. وروى أيضاً من حديث ابن عباس رضى الله عنهما فرواه الطبراني والحاكم وقال على شرط مسلم عنه مرفوعاً «عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة، والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر» اه. ومن حديث ابن عمر أخرجه ابن عدى في الكامل بلفظ حديث ابن عباس، وفي سنده عبد الرحمن بن عبد الله العمرى المضعف. ومن حديث أبي هريرة رضى الله عنه أخرجه ابن عدى أيضاً نحوه سواء

إذا زالت الشمس مقارناً، والمتقدم على أحد المتقارنين متقدم على الآخر (وفي رواية) أخرى يكتفى بالتقديم على الصلاة لأن المقصود هو الصلاة) قال (ثم يتوجه الإمام إلى الموقف) أى بعد الجمع بين الصلاتين يتوجه الإمام إلى الموقف (فيقف بقرب الجبل لأن النبي صلى الله عليه وسلم راح إلى الموقف عقيب الصلاة) وقوله (والجبل يسمى جبل الرحمة) ظاهر. وقوله (بطن عرنة) واد بجذء عرفات. قيل رأى النبي صلى الله عليه وسلم فيه الشيطان، فكان هذا نظير انتهى عن الصلاة في الساعات الثلاث، (والمزدلفة) إنما سميت بها لاجتماع الناس فيها ومنه قوله تعالى - وأزلفنا ثم الآخرين - أى جمعناهم، وقيل من الازدلال بمعنى التقرب، ومنه قوله تعالى - وأزلفت الجنة للمتقين - أى قربت، وسميت بها لاقتراب الناس إلى منى بعد الإضافة من عرفات (ووادى محسر) بكسر السين

(قال المصنف: ثم يتوجه إلى الموقف فيقف بقرب الجبل والقوم معه) أقول: في غاية السروحي عن طلحة بن عبد الله بن كرز أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «أفضل الأيام يوم عرفة وافق يوم حجة، وهو أفضل من سبعين حجة في غير حجة» خرجه رزين بن معاوية في تجريد الصحاح بعلامه الموطأ، وفي مناسك النبوى، وقيل إذا وافق يوم عرفة يوم حجة غفر لكل أهل الموقف اه. قال ابن جماعة في مناسكه الكبير: وسأل بعض الطلبة والى رحمه الله تعالى فقال: قد جاء أن الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف معطلاً، فأوجه تخصيص ذلك بيوم الجمعة في هذا الحديث؟ فأجابته بأنه يحتمل أن الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف في يوم الجمعة بغير واسطة، وفي غير يوم الجمعة ييب قوماً لقوم والله أعلم اه.

للإمام أن يقف بعرفة على راحلته (لأن النبي عليه الصلاة والسلام وقف على ناقته) وإن وقف على قدميه جاز)
والأول أفضل لما بينا (ويذهب أن يقف مستقبل القبلة) لأن النبي عليه الصلاة والسلام وقف كذلك ، وقال النبي
عليه الصلاة والسلام « خير المواقف ما استقبلت به القبلة » ويدعو ويعلم الناس المناسك لما روى « أن النبي عليه
الصلاة والسلام كان يدعو يوم عرفة ماداً يديه كالمتسطع المسكين ويدعو بما شاء » وإن ورد الآثار ببعض
الدعوات ، وقد أوردنا تفصيلها في كتابنا المترجم بـ [عدة الناسك في عدة من المناسك] بتوفيق الله تعالى .

وأما يزيد بن عبد الملك فثبت بهذا كاه ثبوت هذا الحديث وعدم ثبوت تلك الزيادة : أعني كل أيام التشريق
ذبح للانفراد بها مع الانقطاع والاتفاق على ما سواها سوى ذلك الاستثناء (قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم
وقف على ناقته) هو في حديث جابر الطويل فارجع إليه (قوله وقال عليه الصلاة والسلام الخ) روى الحافظ
أبو نعيم في تاريخ أربعمائة من حديث محمد بن الصلت عن ابن شهاب عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً « خير المجالس
ما استقبل به القبلة » وأما خير المواقف فالله سبحانه أعلم به . وروى الحاكم في الأدب حديثاً طويلاً وسكت عنه
أوله عنه عليه الصلاة والسلام « إن لكل شيء شرفاً ، وإن شرف المجالس ما استقبل به القبلة » وأعل بهشام بن زياد .
وعن ابن عمر يرفعه « أكرم المجالس ما استقبل به القبلة » وهو معلول بحمزة النصيبين ونسب للوضع (قوله ويدعو)
عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال « كان أكثر دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة : لا إله إلا
الله وحده لا شريك له : له الملك وله الحمد يحيى ويميت بيده الخير وهو على كل شيء قدير » رواه أحمد والترمذي
عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال « خير الدعاء دعاء يوم عرفة ، وخير ما قلت أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله
وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير » وقيل لابن عيينة : هذا ثناء فلم يسمه رسول
الله صلى الله عليه وسلم دعاء ؟ فقال : الثناء على الكريم دعاء لأنه يعرف حاجته . وعن جابر قال : قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم « ما من مسلم يقف عشية عرفة بالموقف مستقبلاً بوجهه ثم يقول لا إله إلا الله وحده لا شريك له ،
له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير مائة مرة ، ثم يقرأ - قل هو الله أحد - مائة مرة . ثم يقول : اللهم صل على
محمد كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميد مجيد وعلينا معهم مائة مرة : إلا قال الله تعالى : يا ملائكتي
ما زاء عبدى هذا سبحتى وهلكى وكبرنى وعظمى وعرقى وأنتى على » وصلى على نبي ؟ أشهدوا يا ملائكتي أنى
قد غفرت له وشفعت في نفسه ، ولو سألتى عبدى هذا لشفعت في أهل الموقف » رواه البيهقي وهو من غريب في
إسناده من أهم بالوضع . وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال « جاء رجل من الأنصار إلى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال : يا رسول الله كلمت أسأل عنهن » فقال عليه الصلاة والسلام : اجلس ، وجاء رجل من ثقف فقال :
يا رسول الله كلمت أسأل عنهن » فقال عليه الصلاة والسلام : سبقك الأنصارى ، فقال الأنصارى : إنه رجل غريب
وإن للغريب حقاً فابداً به ، فأقبل على الثقيف » وساق الحديث : إلى أن قال « ثم أقبل على الأنصارى فقال : إن شئت

وتشددنا هو بين مكة وعمرات . وقوله (كالمتسطع المسكين) في تقديم الصفة فائدة وهي المبالغة في تحقيق المد ،
فإن التشبيه حينئذ إنما يحصل بحالة الاستطعام وهي حالة الاحتياج . وقوله (وإن ورد الآثار ببعض الدعوات)
عن علي أنه عليه الصلاة والسلام قال « إن أكثر دعائى ودعاء الأنبياء من قبلي عشية عرفة : لا إله إلا الله وحده
لا شريك له . له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير . اللهم اجعل
في قلبي نوراً وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً . اللهم اشرح لي صدري ويسر لي أمري ، وأعوذ بك من وسواس

قال (ويبغى للناس أن يقفوا بقرب الإمام) لأنه يدعو ويعلم فيعوا ويسمعوا (ويبغى أن يقف وراء الإمام) ليكون مستقبل القبلة، وهذا بيان الأفضلية لأن عرفات كلها موقف على ماذكرنا . قال (ويستحب أن يغتسل قبل الوقوف ويجهد في الدعاء) أما الاغتسال فهو سنة وليس بواجب . ولو اكتفى بالوضوء جاز كما في الجمعة والعديد وعند الإحرام . وأما الاجتهاد فلا أنه صلى الله عليه وسلم اجتهد في الدعاء في هذا الموقف لأمنته فاستجيب له إلا في الدماء والمظالم (ويلى في موقفه ساعة بعد ساعة) وقال مالك رحمه الله تعالى : يقطع التلبية كما يقف بعرفة لأن الإجابة باللسان قبل الاشتغال بالأركان .

أخبرتك عما جئت تسألني ، وإن شئت تسألني فأخبرك . فقال : لا يأنى الله أخبرني عما جئت أسألك ، فقال : جئت تسأل عن الحاج ماله ، وساق الحديث ، إلى أن قال « فلذا وقف بعرفة فإن الله عز وجل ينزل إلى سماء الدنيا فيقول : انظروا إلى عبادي شعثا غبرا ، أشبهوا أنى قد غفرت لهم ذنوبهم وإن كانت خلد قطر السماء ورحل عالم ، وإذا رمى الجمار لا يدري أحد ماله حتى يتوفاه الله تعالى ، وإذا قضى آخر طوافه بالبيت خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » رواه البزار وابن حبان في صحيحه واللفظ له . وروى أحمد بإسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما « كان فلان ردف النبي صلى الله عليه وسلم يوم عرفة ، فجعل النبي يلاحظ النساء وينظر إليهن ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : ابن أخي إن هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره ولسانه غفر له » .

ومن مأثورات الأدعية : اللهم اجعل لي في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا . اللهم اشرح لي صدري ويسر لي أمري . اللهم إني أعوذ بك من وساوس الصدر وشتات الأمر وعذاب القبر . اللهم إني أعوذ بك من شر ما يلج في الليل وشر ما يلج في النهار وشر ما تهب به الرياح وشر بوائق الدهر . اللهم إني أعوذ بك من تحول عافيتك وفجأة تفتك وجميع سخطك . وأعطني في هذه العشية أفضل ما توتى أحدا من خلقك ، وكل حاجة في نفسه يسألها فإنه يوم لإفاضة الخيرات من الجوارد العظيم . وحديث « كان عليه الصلاة والسلام يدعو ماداً يديه كالمستطعم » رواه البزار بإسناده عن ابن عباس عن الفضل قال « رأيت رسول الله عليه الصلاة والسلام واقفا بعرفة ماداً يديه كالمستطعم ، أو كلمة نحوها » وأعل يحسن بن عبد الله ضعفه النسائي وابن معين . قال ابن عدى : هو حسين بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس بن عبد المطلب الهاشمي وهو ممن يكتب حديثه ذلني لم أر له حديثا منكرا جاوز المقدار . وأخرجه البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما رأيته عليه الصلاة والسلام يدعو بعرفة يده إلى صدره كالمستطعم المسكين (قوله ويبغى للناس أن يقفوا بقرب الإمام) وكلما كان إلى الإمام أقرب فهو أفضل وغسل عرفة تقدم في باب القمل (قوله فاستجيب له إلا في الدماء والمظالم) روى ابن ماجه في سننه عن عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرداس أن أباه أخبره عن أبيه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لأمنته عشية عرفة ، فأجيب : إني قد غفرت لهم ما خلا المظالم ذلني أحد للمظلوم منه ، فقال : أي رب إن شئت أعطيت المظلوم

الصدر وشتات الأمر وقتة القبر . اللهم إني أعوذ بك من شر ما يلج في البحر وشر ما تهب به الرياح » . وقوله (إلا في الدماء والمظالم) أي إلا في حق الدم الذي وجب لبعضهم على بعض قصاصا وعجزوا عن استيفائه ، وفي حق المظلمة التي وجبت لبعضهم على بعض وعجزوا عن الانتصاف . وقيل : قد استجيب له في ذلك أيضا في المزدلفة وقوله (ويلى في موقفه) يعني يستديم ذلك إلى أن يرى أول حصاة من جرة العقبة (وقال مالك : يقطعها كما يتف بعرفة لأن التلبية إجابة باللسان ، والإجابة باللسان قبل الاشتغال بالأركان) كتكبير الافتتاح في الصلاة .

ولنا ما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم ما زال يلبي حتى أتى جرة العقبة » ولأن التلبية فيه كالتكبير في الصلاة

الجنة: وغفرت للظالم فلم يجب عشية عرفة . فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ما سأل . قال : فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو قال فتيسم ، فقال له أبو بكر رضي الله عنه : بأبي أنت وأمي إن هذه لساعة ما كنت لتضحك فيها فما الذي أضحكك ، أضحك الله منك؟ قال : إن عدو الله إبليس لما علم أن الله قد استجاب دعائي وغفر لأمتي أخذ التراب فجعل يمشو على رأسه ويدعو بالويل والثبور فأضحكني ما رأيت من جرحه » ورواه ابن عدي وأعله بكتانته ، وقال ابن حبان في كتاب الضعفاء : كنانة بن عباس بن مرداس السلمى يروى عن أبيه . وروى عنه ابنه منكر الحديث جدا . فلا أدري التخليط في حديثه منه أو من أبيه . ومن أيهما كان فهو ساقط الاحتجاج وذلك لعظم ما أتى من المناكير عن المشاهير . ورواه البيهقي وفيه « فلما كان غداة المزدلفة أعاد الدعاء فأجابه الله تعالى إني قد غفرت لكم ، قال : فتيسم » الحديث ثم قال : وهذا الحديث له شواهد كثيرة . وقد ذكرناها في كتاب الشعب . فإن صح بشواهد ففيه الحجة . وإن لم يصح فقد قال الله تعالى - ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء - وظلم بعضهم بعضا دون الشرك اه . قال الحافظ المنذرى : وروى ابن المبارك عن سفيان الثوري عن الزبير بن عدي عن أنس بن مالك قال « وقف النبي صلى الله عليه وسلم بعرفات وقد كادت الشمس أن تثوب فقال : يا بلال أنصت للناس . فقام بلال رضي الله عنه فقال : أنصتوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم . فنصت الناس فقال : معاشر الناس أثنى جبريل آتفا فأقرأني من ربى السلام وقال : إن الله عز وجل قد غفر لأهل عرفات وأهل المشعر وضمن عنهم التبعات ، فقام عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال : يا رسول الله هذا لنا خاصة ؟ قال : هذا لكم ولمن أتى من بعدكم إلى يوم القيامة ، فقال عمر بن الخطاب : كثر خير ربنا وطاب » . وفي كتاب الآثار قال محمد : أخبرنا أبو حنيفة رضي الله عنه قال : حدثنا محمد بن مالك الممداني عن أبيه قال : خرجنا في رهط نريد مكة حتى إذا كنا بالربذة رفع لنا خباء فإذا فيه أبو ذر فأثينا فسلمنا عليه ، فرفع جانب الخباء فردّ السلام فقال : من أين أقبل القوم ؟ قلنا : من الفج العميق ، قال : فأين تؤمّون ؟ قلنا : البيت العتيق ، قال : آله الذي لا إله إلا هو : أشخصكم غير الحج ؟ ففكر ذلك علينا مرارا ، فحدثنا له فقال : انطلقوا إلى نسككم ثم استمبأوا العمل . وفي موطأ مالك عن طلحة بن عبيد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ما رى الشيطان يوما هو أصغر ولا أدر ولا أعظم منه في يوم عرفة ، وما ذاك إلا لما يرى من تنزّل الرحمة وتجاوز الله عز وجل عن الذنوب العظام ، إلا ما رى يوم يدرّ فانه قد رأى جبريل يزعم الملائكة » (قوله ولنا ما روى) أخرجه الأئمة الستة في كتبهم عن الفضل بن العباس رضي الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبي حتى رى جرة العقبة » وقد قدمناه من حديث ابن مسعود رضي الله عنه وحدثه عليه « فراد فيه ابن ماجه » فلما رماها قطع التلبية « والوجه الذي ذكره المصنف من المعنى يقتضى أن لا يقطع إلا عند الحلق لأن الإحرام باق قبله ، والأولى أن يقول : فيأتي بها إلى آخر الأحوال المختلفة في الإحرام فلما كالتكبير وآخره مع القعدة لأنها آخر الأحوال

ولنا ما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم) أردف الفضل فأخبر الفضل أنه (لم يزل يلبي حتى رى الجمرة، ولأن التلبية في الحج كالتكبير في الصلاة) في كونه ذكرا مفعولا في افتتاح العبادة ويتكرر في أثنائها ، فكان القياس أن يكون إلى آخر جزء من الإحرام - وذلك إنما يكون عند الرى ، وقيل : كان القياس أن يكون إلى آخره كالتكبير

فيأتي بها إلى آخر جزء من الإحرام . قال (فإذا غربت الشمس أفاض الإمام والناس معه على هبتهم حتى يأتوا المزدلفة) لأن النبي عليه الصلاة والسلام دفع بعد غروب الشمس ، ولأن فيه إظهار مخالفة المشركين ، وكان النبي عليه الصلاة والسلام يمشي على راحته في الطريق على هيبته ، فإن خاف الزحام فدفع قبل الإمام ولم يجاوز حدود عرفة أجزأه لأنه لم يفيض من عرفة . والأفضل أن يقف في مقامه كي لا يكون أخذاً في الأداء قبل وقتها ،

(قوله فإذا غربت الشمس أفاض الإمام والناس معه على هبتهم) أخرج الإمام أبو داود والترمذي وابن ماجه عن علي رضي الله عنه قال « وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن قال : ثم أفاض حين غربت الشمس وأردف خلفه أسامة بن زيد وجعل يشير بيده على هيبته والناس يضربون بيننا وشمالا ، فجعل يلتفت إليهم ويقول : أيها الناس عليكم السكينة ، ثم أتى جمعا فصلى بهم الصلاتين جميعا ، فلما أصبح أتى قرح فوقف عليه » صححه الترمذي . وفي حديث جابر الطويل « فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس . إلى أن قال : ودفع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شق للقواء الزمام حتى إن رأسها ليصيب مورك رحله وهو يقول بيده النبي : أيها الناس السكينة السكينة ، كلما أتى جبلا أرخى لها حتى تصعد » وأخرج مسلم أيضا عن الفضل بن العباس رضي الله عنهما « وكان ردیف رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال عشية عرفة وغداة جمع للناس حين أفاض : عليكم بالسكينة . وهو كاف ناقتة حتى دخل محسرا وهو من منى فقال : عليكم بخمسة الخذف » فإى الصحيحين « أنه عليه الصلاة والسلام كان يسير العتق فإذا وجد فجوة نفس » وفسر بأن العتق خطأ فسيحة محمول على خطأ الناقه ، لأنها فسيحة في نفسها إذا لم تكن مثقلة جدا (قوله ولأن فيه إظهار مخالفة المشركين) فإتهم كانوا يدفعون قبل الغروب على ما روى الحاكم في المستدرک عن المسور بن مخرمة قال « خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرفات فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أما بعد ، فإن أهل الشرك والأوثان كانوا يدفعون من هذا الموضع إذا كانت الشمس على رموس الجبال كأنهم عائم الرجال على رموسها ولما ندفع بعد أن تغيب الشمس ، وكانوا يدفعون من المشعر الحرام إذا كانت الشمس منبجطة ١ » وقال : صحيح على شرط الشيخين ، قال : وقد صح بهذا سماع المسور بن مخرمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا كما يتوهم رعاة أصحابنا أن له رواية بلا سماع (قوله فإن خاف الزحام فدفع قبل الإمام) أى قبل الغروب (ولم يجاوز حدود عرفة) قيد به لأنه لو جاوزها قبل الإمام وقبل الغروب وجب

في الصلاة . إلا أن القياس ترك فيما بعد الرى بالإجماع فيبقى فيها وراءه على أصل القياس . وقوله (والناس معه على هبتهم) إنما هو اتباع للسنه . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أيها الناس ليس البر في إيمان الخيل وفي إرضاع الإبل ، عليكم بالسكينة والوقار » (والنبي عليه الصلاة والسلام دفع بعد غروب الشمس) ومشى على هيبته في الطريق (ولأن فيه إظهار مخالفة المشركين) فإنه روى « أنه صلى الله عليه وسلم خطب عشية عرفة فقال : أيها الناس إن أهل الجاهلية والأوثان كانوا يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس إذا تعمت بها رموس الجبال كعمائم الرجال في وجوههم . وإن هدينا ليس كهديهم ، فادفعوا بعد غروب الشمس » فقد باشر ذلك عليه الصلاة والسلام وأمر به إظهارا لمخالفة المشركين فليس لأحد أن يخالف ذلك . وقوله (ولم يجاوز حدود عرفة أجزأه)

(قوله ليس البر في إيمان الخيل إلخ) أهول : الإيماف الإسراع ، وكذا الإيضاع .

(١) قوله منبجطة هكذا هو في بعض النسخ ، وفي بعضها : منبجطة ، وليرى لفظ الحديث كتبه مصححه ..

ولو مكث قليلا بعد غروب الشمس وإفاضة الإمام لخوف الزحام فلا بأس به . لما روى أن عائشة رضى الله عنها بعد إفاضة الإمام دعت بشراب فأفطرت ثم أفاضت . قال (وإذا أتى مزدلفة فالمستحب أن يقف بقرب الجبل الذى عليه الميمنة يقال له قرح) لأن النبي عليه الصلاة والسلام وقف عند هذا الجبل . وكذا عمر رضى الله تعالى عنه . ويتحرز في النزول عن الطريق كي لا يضرب بالمارة فينزل عن يمينه أو يساره . ويستحب أن يقف وراء الإمام لما بينا في الوقوف بعرفة . قال (ويصلى الإمام بالناس المغرب والعشاء بأذان وإقامة واحدة) وقال زفر رحمه الله : بأذان وإقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة . ولنا رواية جابر رضى الله تعالى عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بينهما بأذان وإقامة واحدة » ولأن العشاء في وقت فلا يفرد بالإقامة إعلاما . بخلاف العصر بعرفة لأنه مقدم على وقته فأفرد بها لزيادة الإعلام (ولا يتطوع بينهما) لأنه يخل بالجمع . ولو تطوع أو شغل بشيء أعاد الإقامة

عليه دم . وحاصله أنه إذا دفع قبل الغروب وإن كان لحاجة بأن ندب بعيره فتبعه . إن جاوز عرفة بعد الغروب فلا شيء عليه . وإن جاوز قبله فعليه دم . فإن لم يعد أصلا أو عاد بعد الغروب لم يسقط الدم . وإن عاد قبله فدفع مع الإمام بعد الغروب سقط على الصحيح لأنه تداركه في وقته . وجه مقابله أن الواجب مد الوقوف إلى الغروب وقد فات ولم يتدارك فيقرر وجوبه وهو الدم . قلنا : وجوب المد مطلقا لم يتغير بل الواجب مقصود الفرض بعد الغروب وجوب المد ليقع التفر كذا هو لغيره . وقد وجد المقصود فسقط ما وجب له كالسعي للجمعة في حق من في المسجد . وغاية الأمر فيه أن يهدر ما وقفه قبل دفعه في حق الركن . ويعتبر عوده الكائن في الوقت ابتداء ووقوفه . أليس بذلك يحصل الركن من غير لزوم دم . ولو تأخر الإمام عن الغروب دفع الناس قبله لدخول وقته . ويكثر من الاستغفار والذكر من حين يفيض . قال الله تعالى - فإذا أفضم من عرفات فاذكروا الله - وقال تعالى - ثم أفوضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم - (قوله لما روى أن عائشة) روى ابن أبي شبة بسنده عنها : أنها كانت تدعو بشراب فتضطر ثم تفيض . فحمله المصنف على أن فعلها كان لقصد التأخير لختم الزحام . ويجوز أنه كان للاحتياط في تمكن الوقت . وفيه دليل على عدم كراهة صوم يوم عرفة بعرفة لمن يأمن على نفسه سوء خلقه . وقرح غير منصرف للميمنة والعدل من قازح اسم فاعل من قرح الشيء إذا ارتفع . وهو جبل صغير في آخر المزدلفة . والمستحب أن يدخل المزدلفة ماشيا والغسل لدخولها (قوله ولنا رواية جابر) روى ابن أبي شبة : حدثنا حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء يجمع بأذان واحد وإقامة ولم يسبح بينهما » وهو متن غريب ، والذي في حديث جابر الطويل الثابت في صحيح مسلم وغيره « أنه صلاهما بأذان وإقامتين » وعند البخاري عن ابن عمر رضى الله عنه أيضا قال : « جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين المغرب والعشاء يجمع كل واحدة منهما

إشارة إلى أنه لو جاوزها قبل الإمام وقبل غروب الشمس وجب عليه الدم ، ولكن إن عاد إلى عرفة قبل الغروب ثم دفع مع الإمام منها بعد الغروب سقط عنه الدم ، وإن عاد بعد الغروب لم يسقط . قال (وإذا أتى مزدلفة فالمستحب أن يقف بقرب الجبل الذى عليه الميمنة) كلامه واضح . وقوله (لما بينا) إشارة إلى قوله لأنه يدعو ويعلم . وقوله (ويصلى) الإمام بالناس المغرب والعشاء بأذان وإقامة) أى في وقت العشاء .

(قوله وقوله لما بيننا إشارة إلى قوله لأنه يدعو الخ) أقول : فيه بحث ، بل هو إشارة إلى قوله ليكون منتظرا للقبلة ، إذ أولوية الوقوف وراء الإمام كان مطلا . ، وأما قوله لأنه يدعو الخ فإنه كان على الأولوية الوقوف بترتيب الإمام

لوقوع الفصّل، وكان ينبغي أن يعيد الأذان كما في الجمع الأول بعرفة. إلا أنا اكتفينا بإعادة الإقامة، لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أفرد الإقامة للعشاء. ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع عند أبي حنيفة رحمه الله لأن المغرب مؤخّرة عن وقتها. بخلاف الجمع بعرفة لأن العصر مقدم على وقته. قال (ومن صلى المغرب في الطريق لم يجزه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وعليه إعادتها ما لم يطلع الفجر) وقال أبو يوسف رحمه الله: يجزيه وقد أساء، وعلى هذا الخلاف إذا صلى بعرفات.

بإقامة ولم يسيح بينهما ولا على إثر واحدة منهما. وفي صحيح مسلم عن سعيد بن جبير: «أفضنا مع ابن عمر رضي الله عنهما فلما بلغنا جمعا صلى بنا المغرب ثلاثا والعشاء ركعتين بإقامة واحدة». فلما انصرف قال ابن عمر: هكذا صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا المكان. وأخرج أبو الشيخ عن الحسين بن حفص: «حدثنا سفيان عن سلمة بن كهيل عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما: «أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بجمع بإقامة واحدة». وأخرج أبو داود عن أشعث بن سلمة عن أبيه قال: «أقبلت مع ابن عمر من عرفات إلى المزدلفة. فلم يكن يفتر عن التكبير والهليل حتى أتينا بمزدلفة فأذن وأقام، أو أمر إنسانا فأذن وأقام فصلى المغرب ثلاث ركعات. ثم التفت إلينا فقال الصلاة، فصلّى العشاء ركعتين، ثم دعا بعشائه، قال: وأخبرني علاج بن عمرو بمثل حديث أبي عن ابن عمر رضي الله عنه فقيل لابن عمر في ذلك فقال: «صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا، فقد علمت ما في هذا من التعارض، فإن لم يرجع ما اتفق عليه الصحيحان على ما أفرد به صحيح مسلم وأبو داود حتى تساقطا كان الرجوع إلى الأصل يوجب تعدد الإقامة بتعدد الصلاة كما في قضاء الفوائت، بل أولى لأن الصلاة الثانية هنا وقتية. فإذا أقيم للأولى المتأخرة عن وقتها والمعهود كانت الحاضرة أولى أن يقام لها بعدها. وينبغي أن يصلى الفرض قبل حظ رحله بل ينبغي جالاه ويعقلها، وهذه ليلة جمعت شرف المكان والزمان فينبغي أن يجتهد في إحياها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع (قوله لما روى أنه عليه الصلاة والسلام النخ) لا أصل لهذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. بل هو في البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه فعله. وكذا أخرجه ابن أبي شيبة عنه ولقظه قال: «فلما أتى جمعا أذن وأقام فصلى المغرب ثلاثا ثم تعشى ثم أذن وأقام فصلى العشاء ركعتين». وكيف يسوغ للمصنف أن يعتبر هذا حديثا حجة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معبر بصطور تعدد الإقامة منه عليه الصلاة والسلام في هاتين الصلاتين. والمصنف من قريب يناضل على أنه صلاحها بإقامة واحدة ولم يكن منه عليه الصلاة والسلام إلا حجة واحدة، فإن كان قد ثبت عند المصنف الأول فقد اعتقد أنه صلاحها من غير تخلل عشاء بينهما بإقامة واحدة فيستحيل اعتقاد الثاني، وإلا لزم اعتقاد أنه تعشى ولا تعشى وأفرد الإقامة ولا أفردها. وهذا لأن رواية الحديث للاحتجاج فرع اعتقاد صحته (قوله لأن المغرب مؤخّرة عن وقتها) وأداء صلاة بعد وقتها على وفق القياس (قوله لم يجزه) الخارج من الدليل

وقوله (ثم تعشى) أى أكل العشاء. وقوله (ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع) أى لجمع المزدلفة (عند أبي حنيفة لأن المغرب مؤخّرة عن وقتها) وأداء الصلاة بعد خروج وقتها موافق للقياس لأن القضاء مشروع في جميع الصلوات فلا يجب مراعاة مورد النص، فالنص وإن ورد في تأخير المغرب عند وجود الجماعة لكن لا يشترط فيه الجماعة، وأما تقديم الصلاة على وقتها فبخلاف للقياس من كل وجه فيراعى أن ذلك فيه جنح ما ورد فيه النص. . . وإنما خص أبي حنيفة بالذكر لأن الجماعة كانت شرطا عنده في الجمع بعرفات. وقوله (ومن صلى المغرب في الطريق) أى في طريق المزدلفة وحده (لم يجزه عند أبي حنيفة ومحمد وعليه إعادتها ما لم يطلع الفجر. وقال أبو يوسف: يجزيه وقد أساء)

لأن يوسف أنه أداها في وقتها فلا يجب إعادتها كما بعد طلوع الفجر ، إلا أن التأخير من السنة فيصير مسيئاً بتركه .
ولهما ما روى « أنه عليه الصلاة والسلام قال لأسامة رضى الله عنه في طريق المزدلفة : الصلاة أمامك » معناه :
وقت الصلاة . وهذا إشارة إلى أن التأخير واجب ، وإنما وجب ليحكمه الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة فكان عليه

والتقرير صريحاً أن الإعادة واجبة وهو لا يستلزم الحكم بعدم الإجزاء وإلا وجب الإعادة مطلقاً بل لم تكن إعادة
بل أداء في الوقت وقضاء خارجة . وحاصل الدليل أن الظني أفاد تأخر وقت المغرب في خصوص هذا اليوم
ليتو صل إلى الجمع يجمع . وإعمال مقتضاه واجب ما لم يلزم تقديم على القاطع . وهو بإيجاب أداء المغرب بعد
الكون بمزدلفة ما لم يطلع الفجر . فإذا طلع الفجر انتهى إمكان تدارك هذا الواجب وتقرر المأثم . إذ لو وجب
بعده كان حقيقة عدم الإجزاء فيها هو موقت قطعاً وفيه التقديم الممتنع . وعن ذلك قلنا إذا بقي في الطريق طويلاً
حتى علم أنه لا يدرك مزدلفة قبل الفجر جاز له أن يصلي المغرب في الطريق . وإذا قد عرفت هذا فلولاً لتعليل
ذلك الظني بأن التأخر والتأخير للجمع لوجب أن الإعادة لازمة مطلقاً لكن ما وجب لشيء ينتفي وجوبه عند
تحقق انتفاء ذلك الشيء . بقي الكلام في إفادة صورة ذلك الظني وهو ما في الصحيحين عن أسامة بن زيد قال « دفع
عليه الصلاة والسلام من عرفة حتى إذا كان بالشعب نزل فبال ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء . فقلت له الصلاة .

وكذلك لو صلاها بعرفات . وكذلك لو صلى العشاء في الطريق بعد دخول وقتها (لأن يوسف أنه أداها في وقتها)
ومن أدى صلاة في وقتها (لا تجب عليه إعادتها كما بعد طلوع الفجر إلا أن التأخير من السنة فيصير مسيئاً بتركه .
ولهما ما روى « أنه عليه الصلاة والسلام قال لأسامة) بن زيد حين أفاض من عرفة ومال إلى الشعب فقضى حاجته
وتوضأ ، وقال له أسامة : يا رسول الله أتصلي (الصلاة أمامك) يعني وقت الصلاة أمامك . لأن الصلاة فعل
المصلي فلا يتصور أن تكون أمامه ولكنها تذكر ويراد بها الوقت كما في قوله تعالى - فختلف من بعدهم خلف
أضاعوا الصلاة - وفسره بعضهم بأن معناه : مكان الصلاة أمامك وهو مزدلفة فيكون من باب ذكر الحال
وإرادة المحل (وهذا) أى قول النبي صلى الله عليه وسلم (إشارة إلى أن التأخير واجب) لأنه لو لم يكن كذلك
كان معناه القضاء بعد خروج الوقت . ونفويت الصلاة عن وقتها لا يجوز لغيره فضلاً عنه عليه الصلاة والسلام .
فيجب النظر في سببه . فإما أن يكون اتصال السير أو إمكان الجمع بين الصلاتين في المزدلفة . لا سبيل إلى الأول
لأن ميله عليه الصلاة والسلام إلى الشعب وقضاء حاجته بأباه فحين الثاني ، فهما كان ممكناً لبصائر إلى غيره .
والإمكان ما لم يطلع الفجر فتجب الإعادة ما لم يطلع . وأما إذا طلع فقد فات الإمكان فسقطت الإعادة . واعترض
بأن هذا الحديث من الأحاديث فكيف يجوز أن يبطل به قوله تعالى - إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً -

(قوله ولهما ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأسامة إلى قوله وقال : يا رسول الله أتصل؟ الصلاة أمامك) أقول : قوله الصلاة أمامك مقول
قال لأسامة (قوله يعني وقت الصلاة) أقول : يلزم من هذا نفي كون ذلك الوقت وقتاً ، ألا ترى إلى قول سبحانه لمعاوية رضى الله عنه يوم
الحجة وقد بالغ في الوضوء وقرب العصر فقال له معاوية الصلاة الصلاة : الصلاة أمامك فأمثل : ثم أعلم أن قوله الصلاة أمامك مقول
سبحان (قوله ونفويت الصلاة عن وقتها لا يجوز لغيره فضلاً عنه صلى الله عليه وسلم) أقول : يعني بلا عذر ، وإلا فقد شغل صلى الله عليه
وسلم يوم الحجة عن الصلاة ثم قطعها (قوله فيجب النظر في سببه) أقول : أى في سبب وجوب التأخير (قوله لا بصائر إلى غيره) أقول :
الغيب في غيره راجع إلى الجمع في قوله أو إمكان الجمع (قوله والإمكان ما لم يطلع الفجر) أقول : يعني والإمكان ثابت ما لم يطلع الفجر

الإعادة مالم يطلع الفجر ليصير جامعا بينهما ، وإذا طلع الفجر لا يمكنه الجمع فسقطت الإعادة. قال (وإذا طلع الفجر يصلى الإمام بالناس الفجر بغلس) لرواية ابن مسعود رضى الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلاها يومئذ بغلس » ولأن فى التغليس دفع حاجة الوقوف فيجوز كتقديم العصر بعرفة

فقال : الصلاة أمامك . فركب فلما جاء المزدلفة نزل فوضأ فأصبح الوضوء ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب ، ثم أنأخ كل إنسان بعرفة في منزله ثم أقيمت الصلاة فصلاها ولم يصلى بينهما شيئا ١٥١ . وقوله الصلاة أمامك المراد وقتها ، وقد يقال : مقتضاه وجوب الإعادة مطلقا لأنه أداها قبل وقتها الثابت بالحديث ، فتعاليه بأنه للجمع فإذا فاتت سقطت الإعادة تخصيص النص بالمعنى المستلزم منه : ومرجه إلى تقديم المعنى على الزمن ، وكلمتهم على أن العبرة فى المنصوص عليه لعين النص بالمعنى النص . لا يقال : لو أجريناه فى إطلاقه أدى إلى تقديم الظنى على القاطع . لأننا نقول : ذلك لو قلنا بافتراض ذلك ، لكننا نحكم بالإجزاء ونوجب إعادة ما وقع مجزأ شرعا مطلقا ، ولا بدع فى ذلك فهو نظير وجوب إعادة صلاة أدت مع كراهة التحريم حرث يحكم بإجزائها وتجب إعادتها مطلقا . والله تعالى أعلم (قوله وإذا طلع الفجر) أى فجر يوم النحر (قوله لرواية ابن مسعود رضى الله عنه) فى الصحيحين عنه « ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة إلا لميقاتها إلا صلاتين صلاة المغرب والعشاء بجمع . صلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها . يريد قبل وقتها الذى اعتاد صلاتها فيه كل يوم . لأنه غلس بها بينته لفظ البخارى « والفجر حين بزغ الفجر » وفى لفظ مسلم « قبل ميقاتها بغلس » فأفاد أن المعتاد فى غير ذلك اليوم الإسفار بالفجر .

وأجاب شيخ شيخى العلامة بأن من المشاهير تلقته الأمة بالقبول فى الصدر الأول وعملوا به فجاز أن يزداد به على كتاب الله تعالى . وأقول : قوله تعالى - إن الصلاة كانت - الآية ونحوها ليس فيها دلالة قاطعة على تعيين الأوقات . وإنما دلالتها على أن الصلاة أوقاتا . وتعيينها ثبت إما بنحو جبريل عليه الصلاة والسلام ، أو بغيره من الآحاد . أو بفعله عليه الصلاة والسلام . ومثل ذلك لا يفيد القطع فجاز أن يمارسه خبر الواحد . ثم يعمل بفعله عليه الصلاة والسلام ، وهو أنه جمع بينهما بالمزدلفة . ولا يجوز أن يكون قضاء فتعين أن يكون ذلك وقته . وشكك عن أنى يوسف بأن صلاة المغرب التى صلاها فى الطريق إما أن وقعت صحيحة أولا . فإن كان الأول لا يجب الإعادة لا فى الوقت ولا بعده . وإن كان الثانى وجبت فيه وبعده لأن ما وقع فاسدا لا ينقلب صحيحا بمضى الوقت . وأجيب بأن الفساد موقوف بظهور أثره فى ثاقى الحال كما مر فى مسألة الترتيب . قال (وإذا طلع الفجر يصلى الإمام بالناس الفجر بغلس) أى إذا طلع الفجر يوم النحر يصلى الإمام بالناس الفجر . بغلس والغلس ظلمة فجر الليل . وفى بعض الشروح ناقلان عن الديوان آخر ظلمة الليل وهو أوفق لما نحن فيه على ما سيظهر . قوله (لرواية ابن مسعود) قال : « ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة إلا لوقتها إلا لجمع ، فإنه عليه الصلاة والسلام جمع المغرب والعشاء وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها » . ولقائل أن يقول : الدليل المنقول والمنقول اللذان ذكرهما المصنف غير مطابقين للمدلول . أما المنقول فلأنه يدل على أنه عليه الصلاة والسلام صلاها بغلس .

(قوله وتعيينها ثبت إما بحديث جبريل أو بغيره من الآحاد الخ) أقول : بل للثلث المتواتر المستفيض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بل ينظر القرآن إذا فسر دلوك الشمس بفروجا . قوله ثم يعمل بفعله عليه الصلاة والسلام) أقول : المعلوم من فعله صلى الله عليه وسلم كون الوقت الذى صل المغرب فيه وقته أيضا ، ولا يدل على كون وقته الملهود وقتا وما المطلوب إلا ذلك (قوله وفى بعض الشروح ناقلان عن الديوان) أقول : يعنى غاية البيان (قوله أما المنقول فلأنه يدل الخ) أقول : فيه بحث

(ثم وقف ووقف معه الناس ودعا) لأن النبي عليه الصلاة والسلام وقف في هذا الموضع يدعو حتى روى في حديث ابن عباس رضي الله عنهما «فاستجيب له دعاءه لأتمته حتى الدعاء والمظالم» ثم هذا الوقوف واجب عندنا وليس بركن، حتى لو تركه بغير عذر يلزمه الدم. قال الشافعي رحمه الله: إنه ركن لقوله تعالى - فاذكروا الله عند المشعر الحرام - وبمثله تثبت الركبة. ولما ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قدم ضبعة أهله بالليل، ولو كان ركنًا لما فعل ذلك، والمذكور فيما تلا الذكر وهو ليس بركن بالإجماع، ولما عرفنا الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام «من وقف معنا هذا الموقف وقد كان أفاض قبل ذلك من عرفات فقد تم حجه» علق به تمام الحج.

وأخر: أنه صلى يجمع الصلاتين جميعا وصلى الفجر حين طلع الفجر (قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم الخ) تقدم في حديث جابر الطويل قوله «فصلى الفجر حين تبين له الصبح بأذان وإقامة» ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة فدعاه وكبره وهله ووحد فلم يزل واقفا حتى أسفر جدا فدفع قبل أن تطلع الشمس» الحديث. وقول المصنف حتى روى في حديث ابن عباس الخ قالوا: هو وهم. ولما هو في حديث العباس بن مرداس. ولو أني أن يقال الحديث من رواية كنانة بن العباس بن مرداس فيصديق أنه من رواية ابن عباس اندفع، لكن ابن عباس إذا أطلق لا يراد به إلا عبد الله الملقب بالبحر رضي الله عنه (قوله وقال الشافعي: إنه ركن) هذا

والمندلول قوله وإذا طلع الفجر يصلي الإمام بالناس الفجر بغلس. وأما المعقول فلأن تقريره في التغليس دفع حاجة الوقوف، ودفع الحاجة يجوز التقديم كقديم العصر بعرفة وتقديم العصر كان على وقته، فيكون ههنا كذلك تصحيحا للتشبيه وهو خلاف المطلوب. والجواب عن الأول أن الراوي عن ابن مسعود هو عبد الرحمن بن يزيد. وقد روى البخاري عنه في صحيحه أنه قال: خرجت مع عبد الله إلى مكة ثم قمنا جعنا فصلي الصلاتين، ثم صلى الفجر حين طلع الفجر وقال يقول لم يطلع الفجر. وهذا يدل على أن المراد بقوله قبل وقتها قبل وقتها المستحب لأن الظاهر أن الراوي لا يعمل على خلاف ما روى. ويؤيده حديث جابر في الصحيحين «فصلى الفجر حين تبين الصبح» وعن الثاني بأن معناه: لما جاز تعجيل العصر على وقتها للحاجة إلى الوقوف بعدها فلأن يجوز للتغليس بالفجر وهو في وقتها أولى، وقوله (ثم وقف ووقف معه الناس) ظاهر. وقوله (حتى الدعاء والمظالم) بالرفع: أي حتى يدخل في المستجاب بأن يرضى الخصوم بالازدياد في ثوباتهم حتى يتركوا خصوماتهم في الدعاء والمظالم. وقوله (وقال الشافعي: إنه ركن) قال في النهاية: ونسبة هذا القول إليه سهو وقع من الكاتب لما أنه ذكر في كتبهم أن الوقوف بالزلفة سنة. وذكر في الميسر الليث بن سعد رضي الله عنه مكان الشافعي، وذكر في الأسرار عقبة مكان الشافعي، وذكر في فتاوى قاضيخان مالكا مكان الشافعي. ويجوز أن يكون المصنف قد اطلع على نقل من ملهه واستدل (بقوله تعالى - فاذكروا الله عند المشعر الحرام - وبمثله تثبت الركبة) لأن الله تعالى أمر بالذكر عند المشعر الحرام، ولا يمكنه ذلك فيه إلا بعد حضوره والوقوف فيه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (ولما ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قدم ضبعة أهله بالليل، ولو كان ركنًا لما فعل ذلك) لأن ما هو ركن لا يجوز تركه لعذر. وقوله (والمذكور فيما تلا الذكر) جواب عن استدلاله بالآية. وتقريره أن المأمور به في الآية وهو الذكر ليس بركن بالإجماع، فكلنا ما كان وسيلة إليه وهو الحضور والوقوف. وقوله (ولما عرفنا)

(قوله لأن ما هو ركن لا يجوز تركه لعذر) أقول: منقوض بالركن الزائد كالإقرار في الإيمان (قال المصنف: علق به تمام الحج) أقول: لا يراد عليه ما سيجي. في فصل عقبة هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم «من وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه» لأن

وهذا يصلح أمانة للوجوب . غير أنه إذا تركه بعذر بأن يكون به ضعف أو علة أو كانت امرأة تخاف الزحام لا شيء عليه لما روينا . قال (والمزدلفة كلها موقف إلا وادي محسر)

سهو فإن كتبهم ناطقة بأنه سنة . وفي المبسوط ذكر الليث بن سعد مكان الشافعي . وفي الأسرار ذكر علقمة . وجه الركنية قوله تعالى - فاذكروا الله عند المشعر الحرام - قلنا غاية ما يفيد الإيجاب الكون في المشعر الحرام بالالتزام لأجل الذكر ابتداء ، وهذا لأن الأمر فيها إنما هو بالذكر عنده لامطابقا فلا يتحقق الامتثال إلا بالكون عنده . فالمطلوب هو المقيد فيجب التقيد بضرورة لا قصدا . فإذا أجمعنا على أن نفس الذكر الذي هو متعلق الأمر ليس بواجب انتفى وجوب الأمر فيه بالضرورة فانتفى الركنية والإيجاب من الآية ، وإنما عرفنا الإيجاب بغيرها . وهو ما رواه أصحاب السنن الأربعة عن عروة بن مضر بن قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من شهد صلاتنا هذه ووقف معنا حتى يدفع وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا فقد تم حجه » قال الحاكم : صحيح على شرط كاتبة أهل الحديث ، وجو قاعدة من قواعد أهل الإسلام ^١ ولم يخرجاه على أصلهما ، لأن عروة بن مضر بن لم يرو عنه إلا الشامي . وقد وجدنا عروة بن الزبير قد حدث عنه ثم أخرج : عن عروة بن الزبير عن عروة بن مضر بن قال « جئت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالموقف فقلت : يا رسول الله أتيت من جبل طي^٢ أكملت مطيبي وأتعبت نفسي ، والله ما بقي جبل من تلك الجبال إلا وقفت عليه ، فقال : من أدرك معنا هذه الصلاة : يعني صلاة الصبح وقد أتى عرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا فقد تم حجه وقضى ففته » علق به تمام الحج ، وهو يصلح لإفادة الوجوب لعدم القطعية ، فكيف مع حديث البخاري عن ابن عمر أنه « كان يقدم ضعة أهله فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة ليليل فيذكرون الله ما بدا لهم ثم يرجعون قبل أن يقف الإمام وقبل أن يدفع ، فتهنئ من يقدم متى لصلاة الفجر . ومنهم من يقدم بعد ذلك . فإذا قدموا رموا الجمرة ، وكان ابن عمر يقول : رخص في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم . » وما أخرج أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم ضعة أهله بغلس وبأمرهم أن لا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس » فإن بذلك تنتفى الركنية لأن الركن لا يسقط للعذر ، بل إن كان عذر يمنع أصل العبادة سقطت كلها أو أخرت . أما إن شرع فيها فلا تتم إلا بأركانها وكيف وليست هي سوى أركانها ؟ فعند عدم الأركان لم يتحقق مسمى تلك العبادة أصلا (قوله والمزدلفة الخ) وهي تمتد إلى وادي محسر بكسر السين المشددة قبلها حاء مهملة مفتوحة . والمستحب أن يقف وراء الإمام بفرج . قيل هو المشعر الحرام . وفي كلام الطحاوي أن للمزدلفة ثلاثة أسماء : المزدلفة . والمشعر الحرام . وجمع . والمأزمان بوادي محسر . وأول محسر من القرن المشرف من الجبل الذي على يسار الذهاب إلى منى . سمي به لأن قيل

ظاهر . وقوله (لما روينا) يعني به قوله « أنه عليه الصلاة والسلام قدم ضعة أهله بالليل » فعلم من هذا الحديث أن المراد من تعليق تمام الحج في قوله عليه الصلاة والسلام « من وقف معنا هذا الموقف » الخ من حيث

صدر الحديث يدل على الركنية وهو قوله صلى الله عليه وسلم « الحج عرفة » (قال المصنف : وهذا يصلح أمانة للوجوب) أقول : لعدم القطعية ، أول أنه علق به تمام الحج لا الحج نفسه (قوله نظم من هذا الحديث أن المراد من تعليق تمام الحج الخ) أقول : فيه بحث ، إذ لا حاجة لنا إلى فهم هذا الحديث لإفادة أن المراد منه ما ذكره ، بل يفيد تعليق تمام الحج لألحج نفسه على ما فهم من تقرير المصنف .

(١) (قوله أهل الإسلام) هكذا في النسخ ولعل لفظ أهل من زيادة النسخ كتبه مصنفه .

لما روينا من قبل . قال (فإذا طلعت الشمس أفاض الإمام والناس معه حتى يأتوا منى) قال العبد الضعيف عصمه الله تعالى : هكذا وقع في نسخ المختصر وهذا غلط . والصحيح أنه إذا أسفر أفاض الإمام والناس ، لأن النبي عليه الصلاة والسلام دفع قبل طلوع الشمس . قال (فيبتلى بجمرة العقبة

أصحاب القبل أعيا فيه ، وأهل مكة يسدونه وادى النار . قيل لأن شخصا اصطاد فيه فزلت نار من السماء فأحرقت ، وآخره أول منى . وهى منه إلى العقبة التى يرى بها الجذرة يوم النحر . وليس وادى محسر من منى ولا من المزدلفة ، فالاستثناء في قوله ومزدلفة كلها موقف إلا وادى محسر منقطع . واعلم أن ظاهر كلام القدورى والمداية وغيرهما في قولهم مزدلفة كلها موقف ، إلا وادى محسر ، وكذا عرفة كلها موقف إلا بطن عرنة أن المكانين ليسا مكان وقوف ، فأروى وقف فيها لا يميز به كما لو وقف في منى سواء قلنا إن عرنة ومحسرا من عرفة ومزدلفة أولا ، وهكذا ظاهر الحديث الذى قدمنا تحريجه . وكذا عبارة الأصل من كلام محمد . ووقع في البدائع : وأما مكانه : يعنى الوقوف بمزدلفة فجاء من أجزاء مزدلفة . إلا أنه لا ينبغي أن ينزل في وادى محسر . وروى الحديث ثم قال : ولو وقف به أجزأه مع الكراهة . وذكر مثل هذا في بطن عرنة : أعنى قوله إلا أنه لا ينبغي أن يقف في بطن عرنة لأنه عايه الصلاة والسلام نهى عن ذلك وأخبر أنه وادى الشيطان اه . ولم يصرح به بالإجزاء مع الكراهة كما صرح به في وادى محسر . ولا يخفى أن الكلام فيما واحد . وما ذكره غير مشهور من كلام الأصحاب . بل الذى يقتضيه كلامهم عدم الإجزاء . وأما الذى يقتضيه النظر لم يكن إجماع على عدم إجزاء الوقوف بالمكانين هو أن عرنة ووادى محسر إن كانا من مسمى عرفة والمشعر الحرام يميز الوقوف بهما . ويكون مكروها لأن القاطع أطلق الوقوف بمسماهما مطلقا . وخير الواحد منه في بعضه فقيده . والزيادة عليه بخبر الواحد لا يجوز فيثبت الركن بالوقوف في مسماهما مطلقا . والوجوب في كونه في غير المكانين المستثنين وإن لم يكونا من مسماهما لا يميز أصلا . وهو ظاهر والاستثناء منقطع . وهذا أول وقت الوقوف بمزدلفة إذا طلع الفجر من يوم النحر ، وآخره طلوع الشمس منه . فلا يجوز قبل الفجر عندها . والمبيت بمزدلفة ليلة النحر سنة (قوله وهذا غلط) هو كما قال ، وقد تقدم في غير حديث أنه عليه الصلاة والسلام أفاض حين أسفر قبل طلوع الشمس . كحديث جابر الطويل وغيره . فارجع إلى استمرائها . وعن محمد في حله إذا صار إلى طلوع الشمس قدر ركعتين دفع . وهذا بطريق التقریب ، وهو مروي عن عمر هذا حال الوقوف . أما المبيت بها فسهة لاشئ عليه في تركه . ولا يشترط التنية للوقوف كوقوف عرفة ، ولو مر بها بعد طلوع الفجر من غير أن يبيت بها جاز ولا شئ عليه لحصول الوقوف ضمن المرور كما في عرفة . ولو وقف بعد ما أفاض الإمام قبل طلوع الشمس أجزأه ولا شئ عليه كما لو وقف بعد إفاضة الإمام . ولو دفع قبل الناس أو قبل أن يصل الفجر بعد

الكال وهو الإتيان بالواجب لامن حيث الجواز . وقوله (لما روينا من قبل) يعنى به قوله عليه الصلاة والسلام « والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادى محسر » . وقوله (هكذا وقع في نسخ المختصر) أى في نسخ مختصر القدورى (وهذا غلط) لأن النبي صلى الله عليه وسلم دفع قبل طلوع الشمس . رواه جابر وابن عمر قالا « إن النبي صلى الله عليه وسلم وقف بالمشعر الحرام حتى إذا كادت الشمس تطلع دفع إلى منى » . وأقول معنى قوله وإذا طلعت الشمس : إذا قربت إلى الطلوع . وفعل ذلك اعتمادا على ظهور المسألة . وقوله (فيبتلى بجمرة العقبة) الكلام في الرى في اثني عشر موضعا : أحدها الوقت وهو يوم النحر وثلاثة أيام بعده . والثاني في موضع الرى وهو بطن الوادى ، يعنى

فيرميها من بطن الوادى بسبع حصيات مثل حصى الخذف) لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما أتى منى لم يعرج على شئ حتى رى جرة العقبة . وقال صلى الله عليه وسلم « عليكم بحصى الخذف لا يؤذى بعضكم بعضا » ولو رى بأكبر منه جاز لحصول الرى . غير أنه لا يرى بالكبار من الأحجار كى لا يتأذى به غيره (ولو رماها من فوق العقبة أجزأه) لأن ماحولها موضع القسك ، والأفضل أن يكون من بطن الوادى لما روي

الفجر لأشئ عليه إلا أنه خالف السنة إذ السنة مدت الوقوف إلى الإسفار والصلاة مع الإمام (قوله فيرميها من بطن الوادى الخ) في حديث جابر الطويل « فلدغ قبل أن تطلع الشمس حتى أتى بطن محسر فحرك قليلا ، ثم سلك الطريق الوسطى التى تخرج على الجمرة الكبرى حتى أتى الجمرة التى عند الشجرة فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة » وفي سنن أبي داود عن سليمان بن عمرو بن الأحوص عن أمه قالت « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمى الجمرة من بطن الوادى وهو راكب يكبر مع كل حصاة ورجل من خلفه يستره ، فسألت عن الرجل فقالوا : الفضل بن عباس . وازدحم الناس فقال عليه الصلاة والسلام : يا أيها الناس لا يقتل بعضكم بعضا ، وإذا رميت الجمرة فارموا بمثل حصى الخذف » وعن جابر قال « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمى الجمرة بمثل حصى الخذف » رواه مسلم . وفي الصحيح عن ابن مسعود « أنه رى جرة العقبة من بطن الوادى بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة . فقيل له : إن ناسا يرمونها من فوقها . فقال عبد الله : هذا والذي لا إله غيره مقام الذى أنزلت عليه سورة البقرة » وفي البخارى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم « أنه كان إذا رى الجمرة الأولى رماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ثم ينحدر أمامها فيستقبل القبلة رافعا يديه يدعو ، وكان يطيل الوقوف ويأتى الجمرة الثانية فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رى بحصاة ، ثم ينحدر ذات اليسار مما يلي الوادى فيقف مستقبل البيت رافعا يديه يدعو . ثم يأتى الجمرة التى عند العقبة فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رماها بحصاة ثم ينصرف ولا يقف عندها » (قوله إلا أنه لا يرى بالكبار من الأحجار) أطلق في منع الكبار بعد ما أطلق في تجويز الكبار بقوله ولو رى بأكبر منها جاز . فعلم إرادة تقييد كل منها ، فالمراد بالأول الأكبر منها قليلا . والمراد بالثاني الأكبر منها كثيرا كالصخرة العظيمة ونحوها وما يقرب منها ، ويجب كون المنع على وجه الكراهة وذلك لأن مقتضى ظاهر الدليل منع الأكبر من حصى الخذف مطلقا وهو ما رويناه آتفا ، فلما أجازوا الأكبر قليلا ، ولو كان مثل حصاة الخذف علم أن الأمر بحصى الخذف محمول على النذب نظرا إلى تعليله بتوهم الأذى . ويلزمه الإجزاء برى الصخرات فيكون المنع منها منع كراهة لتوقع الأذى بها (قوله ولو رماها من فوق العقبة أجزأه) إلا أنه خلاف السنة ففعله عليه الصلاة والسلام من أسفلها سنة لأنه المتعين ، ولذا ثبت رى خلق كثير في زمن الصحابة من أعلاها كما ذكرناه آتفا من حديث ابن مسعود رضى الله عنه ولم يأمرهم بالإعادة ولا أعلنوا بالنداء بذلك في الناس . وكان وجه اختياره عليه الصلاة والسلام لذلك هو وجه اختياره حصى الخذف فإنه يتوقع الأذى إذا رموا من أعلاها لمن أسفلها فإنه لا يحل من مرور الناس فيصيبهم ، بخلاف الرى من

من أسفل إلى أعلاه ، والثالث في محل الرى إليه وهو ثلاثة : جرة العقبة ومسجد الخيف والوسطى ، والرابع في كية الحصيات وهو سبعة عند كل جرة ، والخامس في المقدار وهو أن يكون مثل حصى الخذف ، والسادس في كيفية الرى وهو ما ذكره في الكتاب ، وقيل يأخذ الحصى بطرف إبهامه وسبابته . والسابع مقدار الرى : وقد ذكره في الكتاب . والثامن في صفة الرى وهو أن يكون راكبا أو ماشيا لافرق بينهما . والتاسع في موضع وقوع

(ويكبر مع كل حصاة) كذا روى ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم (ولو سبح مكان التكبير أجزأه) الحصول الذكر وهو من آداب الرى (ولا يقف عندها) لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقف عندها (ويقطع التلبية مع أول حصاة) لما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه . وروى جابر أنه صلى الله عليه وسلم قطع

أسفل مع المارين من فوقها إن كان (قوله ويكبر مع كل حصاة كذا روى ابن مسعود وابن عمر) تقدم الرواية عنهما آنفاً . وقدمناه أيضاً من حديث جابر وأما سليمان . وظاهر المرويات من ذلك الاختصار على: الله أكبر . غير أنه روى عن الحسن بن زياد أنه يقول : الله أكبر رغمًا للشيطان وحزبه . وقيل : يقول أيضاً : اللهم اجعل حجى مبروراً وسعياً مشكوراً وذنبى مغفوراً (قوله ولو سبح مكان التكبير أجزأه) وكذا غير التسبيح من ذكر الله تعالى كالتهايل للعلم بأن المقصود من تكبيره صلى الله عليه وسلم الذكر لا خصوصه . ويمكن حمل التكبير في لفظ الزواة على معناه من التعظيم كما قلنا في تكبير الأفتاح . فيدخل كل ذكر لفظاً لا معنى قطع . لكن فيه بعدد ب ب أن المعروف من إطلاقهم لفظ كبر الله ونحوه إرادة ما كان تعظيماً بلفظ التكبير . فإنه إذا كان غيره قالوا سبح الله ووحده أو ذكر الله . فهذا المعتاد يبعد هذا الحمل (قوله ولا يقف عندها) على هذا تضافرت الروايات عنه عليه الصلاة والسلام . ولم تظهر حكمة تخصيص الوقوف والدعاء بغيرها من الجمرتين . فإن تخايل أنه في اليوم الأول لكثرة ما عليه من الشغل كالذبح والحلق والإفاضة إلى مكة فهو منعهم فيما بعده من الأيام . إلا أن يكون كون الوقوف يقع في جرة العقبة في الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة الزحام الواقفين والمارين . وبغض ذلك إلى ضرر عظيم . بخلافه في باقي الجمار فإنه لا يقع في نفس الطريق بل بمجرى منضم عنه . والله أعلم (قوله ويقطع التلبية مع أول حصاة لما روي عن ابن مسعود) يحتمل أن المراد لما ثبت لنا رفع روايته عن ابن مسعود : أى لما اشتملت عليه روايتنا له وإن لم يكن رواه في هذا الكتاب ، وهذه عناية دعا إليها أنه لم يتقدم له رواية ذلك عنه في الكتاب . وقد تقدم في حديث الفضل بن العباس في بحث الوقوف بعرفة أنه عليه الصلاة والسلام لم يزل يلبي حتى رى جرة العقبة أخرجه الستة . وقدمناه قبل ذلك من حديث ابن مسعود وإقسامه عليه . وفي البدائع : فإن زار البيت قبل أن يرى ويحلق ويذبح قطع التلبية في قول أبي حنيفة . وعن أبي يوسف أنه يلبي ما لم يحلق أو تزول الشمس من يوم النحر . وعن محمد ثلاث روايات . رواية كأبي حنيفة . ورواية ابن سماعة : من لم يرم قطع التلبية إذا غربت الشمس من يوم النحر . ورواية هشام : إذا مضت أيام النحر . وظاهر روايته مع أبي حنيفة . وجه أبي يوسف أنه لم يتحلل له بهذا الطواف شيء فكان كعدمه فلا يقطعها إلا إذا زالت الشمس لأن أصله أن روى يوم النحر يتوقت بالزوال فيفعل بعده قضاء فواته عن وقته كصفه في وقته . وعند فعله فيه يقطعها كذا عند فواته . بخلاف ما إذا حلل قبل الرى لأنه خرج عن إحرامه باعتبار الغالب ولا تلبية في غير الإحرام . ولهما أن الطواف وإن كان قبل الرى والحلق والذبح لكن وقع به التحلل في الجملة عن النساء حتى يلزمه بالجماع بعده شاة لا بدته فلم يكن الإحرام قائماً مطلقاً . ولم تشرع التلبية إلا في الإحرام المطلق . ولو ذبح قبل الرى وهو متمتع أو قارن يقطعها في قول أبي حنيفة إلا أن كان مقرداً لأن الذبح محل في الجملة في حقهما بخلاف المقرد . وعند

الحصيات . والعاشري في الموضع الذي يؤخذ منه الحجر وهما المذكوران في الكتاب . والحادى عشر فيما يرى به وهو ما كان من جنس الأرض . والثاني عشر أنه يرى في اليوم الأول جرة العقبة لا غير وفي بقية الأيام يرى

التلبية عند أول حصاة رمى بها جمره العقبة . ثم كيفية الرمل أن يضع الحصاة على ظهر إبهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة . ومقدار الرمي أن يكون بين الرمي وبين موضع السقوط خمسة أذرع فصاعدا . كذا روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله لأن مادون ذلك يكون طرحا . ولو طرحها طرحا أجزأه لأنه رمى إلى قدميه إلا أنه مسمى تخالفته السنة . ولو وضعها وضعا لم يجزه لأنه ليس برمي . ولو رماها فوقعت قريبا من الجمرة يكتبه لأن هذا القدر مما لا يمكن الاحتراز عنه . ولو وقعت بعيدا منها لا يجزيه لأنه لم يعرف قرابة إلا في مكان مخصوص . ولو رمى بسبع حصيات جملة فهذه واحدة لأن المخصوص عليه تفرق الأفعال . وبأخذ الحصى من أي موضع شاء إلا من عند الجمرة فإن ذلك يكره لأن «اعتدها من الحصى مرمود» . هكذا جاء في الأثر فيشام به ،

محمد لا يقطع إذ لا تحلل به بل بالرمي والحق (قوله ثم كيفية الرمي أن يضع الحصاة على ظهر إبهامه ويستعين بالمسبحة) هذا التفسير يحتمل كلا من تفسيرين قيل بهما : أحدهما أن يضع طرف إبهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع الحصاة على ظهر الإبهام كأنه عاقد سبعين فيرميها وعرف منه أن المسنون في كون الرمي باليد اليمنى : والآخر أن يحلق سبابه ويضعها على مفصل إبهامه كأنه عاقد عشرة . وهذا في التمكن من الرمي به مع الراحة والوهجة عسر . وقيل : يأخذها بطرف إبهامه وسبابه . وهذا هو الأصل لأنه أيسر والمعتاد . ولم يعم دليل على أولوية تلك الكيفية سوى قوله عليه الصلاة والسلام « فارموا مثل حصي الخذف » وهذا لا يدل ولا يستلزم كون كيفية الرمي المطلوبة كيفية الخذف . وإنما هو تعيين ضابط مقدار الحصاة إذا كان مقدار ما يخذف به معلوما لم . وأما ما زاد في رواية صحيح مسلم بعد قوله « عليكم بحصى الخذف » من قوله ويشير بيده كما يخذف الإنسان : يعني عند ما نطق بقوله « عليكم بحصى الخذف » أشار بصورة الخذف بيده . فليس يستلزم طلب كون الرمي بصورة الخذف لجواز كونه ليزيد كد كون المطلوب حصى الخذف كأنه قال : خذوا حصى الخذف الذي هو هكذا ليشير أنه لا يجوز في كونه حصى الخذف . وهذا لأنه لا يعقل في خصوص وضع الحصاة في اليد على هذه الهيئة وجه قرابة ، فالظاهر أنه لا يتعلق به غرض شرعي بل بمجرد صغر الحصاة . ولو أمكن أن يقال فيه إشارة إلى كون الرمي خذفا عارضه كونه وضعا غير متمكن واليوم يوم زحمة يوجب نفي غير المتمكن (قوله ولو طرحها طرحا أجزأه) يفيد أن المروي عن الحسن تعيين الأولى . وأن مسمى الرمي لا يفتي في الطرح رأسا بل إنما فيه معه قصور تثبت الإساءة به ، بخلاف وضع الحصاة وضعا فإنه لا يجوز لانتفاء حقيقة الرمي بالكلية (قوله ولو رماها فوقعت قريبا من الجمرة) قلر ذراع ونحوه ، ومنهم من لم يقدروه كأنه اعتمد على اعتبار القرب عرفا وضده البعد في العرف ، فإكان مثله يعد بعيدا عرفا لا يجوز . وهذا بناء على أنه لا واسطة بين البعيد والقريب ، حتى إن ما ليس بعيدا فهو قريب وما ليس قريبا فهو البعيد ولغله غير لازم ، إذ قد يكون الشيء من الشيء بحيث يقال فيه ليس بقريب منه ولا بعيد ، والظاهر على هذا التعويل على القرب وعدمه . فإ ليس بقريب لا يجوز لا على القرب والبعد . ولو وقعت على ظهر رجل أو حمل وثبتت عليه حتى طرحها الحامل كان عليه إعادتها . ولو وقعت عليه فثبت عنه وقعت عند الجمرة بنفسها أجزأه . ومقام الراي بحيث يرى موقع حصاة . وما قدر به بخمسة أذرع في رواية الحسن فذاك تقدير أقل ما يكون بينه وبين المكان في المسنون . ألا ترى إلى تعليقه في الكتاب بقوله لأن مادون ذلك يكون طرحا (قوله ولو رمى بسبع جملة فهي واحدة) فيلزم ست سواها والسابع وأكثر منها واحد (قوله وبأخذ الحصى من أي موضع شاء إلا من عند الجمرة فإنه يكره) يتضمن خلاف ما قيل إنه يلتقطها من الجبل الذي على الطريق من

الجمار كلها . وكلامه في الكتاب واضح . وقوله (فيشام به) ولا يترك ، بيانه في حديث سعيد بن جبير قال :
 قال لابن عباس : ما بال الجمار ترى من وقت الخليل عليه الصلاة والسلام ولم تهر هضابا تسلد الأفق ؟ فقال :

ومع هذا لو فعل أجرأه لوجود فعل الرى . ويجوز الرى بكل ما كان من أجزاء الأرض عندنا خلافاً لما شافى رحمه الله . لأن المقصود فعل الرى وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر . بخلاف ما إذا رى بالذهب أو الفضة لأنه يسمى ناراً لا رمياً . قال (ثم يذبح إن أحب ثم يطعن أو يقصر)

مزدلفة ، قال بعضهم : جرى التوارث بذلك . وما قيل يأخذها من المزدلفة سبعاً رى بحرة العقبة في اليوم الأول فقط فأفاد أنه لاسنة في ذلك بوجوب خلافها الإساءة . وعن ابن عمر رضى الله عنه أنه كان يأخذها من جمع . بخلاف موضع الرى لأن السلف كرهوه لأنه المردود . وقوله وبه ورد الأثر كأنه ما عن سعيد بن جبير . قلت لابن عباس رضى الله عنهما : ما بال الجمار ترمى من وقت الخليل عليه الصلاة والسلام ولم تنصر هضاباً تسد الأفق ؟ فقال : أما علمت أن من يقبل حجه رفع حصاه ومن لم يقبل ترك حصاه ؟ قال مجاهد : لما سمعت هذا من ابن عباس رضى الله عنه جعلت على حصياتي علامة . ثم توسطت الجمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم أجد بتلك العلامة شيئاً (قوله ومع هذا لو فعل) وأخذها من موضع الرى (أجرأه) مع الكراهة وما هي إلا كراهة تزيه . ويكره أن يلتقط حجراً واحداً فيكسر سبعين حجراً صغيراً كما يفعله كثير من الناس اليوم . ويستحب أن يفصل الحصيات قبل أن يرميها ليتبين طهارتها فإنه يقام بها قربة . ولو رى بمنجسة ييقن كره وأجرأه (قوله ويجوز الرى بكل ما كان من أجزاء الأرض) كالحجر والطين والنورة والكحل والكبريت والزرنيخ وكف من تراب . وظاهر إطلاقه جواز الرى بالغير وزج والياقوت لأنهما من أجزاء الأرض ، وفيهما خلاف منعه الشارحون وغيرهم بناء على أن كرون الرى به يكون الرى به استهانة شرط . وأجازوه بعضهم بناء على نفي ذلك الاشتراط ومن ذكر جوازه الفارسي في مناسكه . وقوله بخلاف ما لو رى بالذهب والفضة لأنه يسمى ناراً لا رمياً جواب عن مقدر من جهة الشافى : لو تم ما ذكرتم في تجويز الطين من كون الثابت معه فعل الرى وهو المقصود من غير نظر إلى ما به الرى بلان بالذهب والفضة . بل وبما ليس من أجزاء الأرض كالؤلؤ والمرجان والجوهر والعنبر والكل ممنوع عنكم . فأجاب بأنه بالذهب والفضة يسمى ناراً لا رمياً فلم يجوز لانتفاء معنى الرى . ولا يخفى أنه يصدف

أما علمت أنه من يقبل حجه رفع حصاه ومن لم يقبل حجه ترك حصاه ، حتى قال مجاهد : لما سمعت هذا من ابن عباس جعلت على حصياتي علامة ثم توسطت الجمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم أجد بتلك العلامة شيئاً من الحصى . وقوله (ويجوز الرى بكل ما كان من أجزاء الأرض عندنا) اعترض عليه بالغير وزج والياقوت فإنهما من أجزاء الأرض حتى جاز التيمم بهما ، ومع ذلك لا يجوز الرى بهما حتى لم يقع معتداً بهما في الرى . وأجيب بأن الجواز مشروط بالاستهانة برميته وذلك لا يحصل برميها . وقال الشافى : لا يجوز الرى إلا بالحجر

(قوله فقال : أما علمت أن من يقبل حجه رفع حصاه ومن لم يقبل حجه ترك حصاه) أقول : لك أن تقول أهل الجاهلية كانوا على الإشراك ولا يقبل على الشرك فيشكك لم لم تنصر هضاباً ؟ (قوله وأجيب بأن الجواز مشروط بالاستهانة برميته الخ) أقول : لاسم ذلك . فإنه قال في النهاية يجوز الرى بكل ما كان من أجزاء الأرض كالحجر وللدر والطين والمفردة والنورة والزرنيخ والأحجار النقية كالياقوت والزمرد والبلخش ونحوها والمخ الجليل والكحل وقبضة من تراب وبالزبرجد والبلور والعقيق والغير وزج ، بخلاف الخشب والعنبر واللؤلؤ والذهب والفضة والجواهر ، أما الخشب واللؤلؤ والجواهر وهي كبار اللؤلؤ والعنبر فإنها ليست من أجزاء الأرض ، وأما الذهب والفضة فإن فعلهما يسمى ناراً لا رمياً . ومثله في شرح الكنز للإمام الزيلعي : فإذا علمت ذلك علمت ما في كلام الشارح رحمه الله

لما روى عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه قال «إن أول نسكنا في يومنا هذا أن نرى ثم نذبح ثم نحلق» ولأن الحلق من أسباب التحلل . وكذا الذبح حتى يتحلل به المحصر فيقدم الرمي عليهم ، ثم الحلق من محظورات الإحرام فيقدم عليه الذبح ، وإنما علق الذبح بالحجة لأن الدم الذي يأتي به المفرد تطوع والكلام في المفرد (والحلق أفضل) لقوله عليه الصلاة والسلام «رحم الله المحلقين» الحديث ، ظاهر بالرحم عليهم ، لأن الحلق أكمل في قضاء النكث

اسم الرمي مع كونه يسمى تاراً ، فغاية ما فيه أنه رمى خصص باسم آخر باعتبار خصوص متعلقه . ولا تأثير لذلك في سقوط اسم الرمي عنه ولا صورته . وأيضاً فهو جواب قاصر إذ لا يعم ما ذكرنا مما ليس من أجزائه الأرض ، اللهم إلا أن يدعى ثبوت اسم التار أيضاً فيما بالوأل والعبر أيضاً وهو غير بعيد ، وحينئذ يكون فيه ما ذكرنا من أنه يصدق اسم الخ ، ولو غير أصل الجواب إلى اشتراط الاستهانة اندفع الكل لكنه يطالب بدليل اعتباره ، وليس فيه سوى ثبوت فعله عليه الصلاة والسلام بالحجر إذ لا إجماع فيه ، وهو لا يستلزم بمجرده التعيين كريمة من أسفل الجمرة لأن أعلاها وغيره ، ولو استلزمه تعيين الحجر وهو مطلوب المحصر ، ثم لو تم نظرياً ما أثر من أن الرمي رعباً للشيطان إذ أصله رمى نبي الله إياه عند الجمار لما عرض له عنده للإغواء بالمخالفة استلزم جواز الرمي بمثل الخشبة والرثة والبعة وهو ممنوع ، على أن أكثر المحققين على أنها أمور تعبدية لا يشغل بالمعنى فيها . والحاصل أنه إما أن يلاحظ مجرد الرمي أو مع الاستهانة أو خصوص ما وقع منه عليه الصلاة والسلام والأول يستلزم الجواز بالجواهر ، والثاني بالبيعة والخشبة التي لا قيمة لها والثالث بالحجر خصوصاً ، فليكن هذا أولى لكونه أسلم والأصل في أعمال هذه المواطن إلا ما قام دليل على عدم تعيينه كما في الرمي من أسفل الجمرة مما ذكرنا (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام «إن أول نسكنا» الخ) غريب ، وإنما نخرج الجماعة إلا ابن ماجه عن أنس «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى منى فأتى الجمرة فرماها ، ثم أتى منزله بمنى فحجر ، ثم قال للحلاق خذ وأشار إلى جانبه الأيمن ثم الأيسر» ثم جعل يعطيه الناس . وهذا يفيد أن السنة في الحلق البداءة بيمين الحلقين رأسه وهو خلاف ما ذكر في المذهب وهذا الصواب (قوله فيقدم عليه الذبح) حتى يصير كأن الحلق لم يقع في محض الإحرام (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام) في الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم قال «اللهم ارحم المحلقين» قالوا : والمقصرين يارسول الله . قال : اللهم ارحم المحلقين . قالوا : والمقصرين يارسول الله . قال : اللهم ارحم المحلقين ، قالوا : والمقصرين يارسول الله . وفي رواية البخاري «فلما كانت الرابعة قال : والمقصرين» وقوله ظاهر هو بفتح الهاء فعل ماض . ومن لاشعر على رأسه يجرى الموصى على رأسه وجوباً لأن الواجب شيئان لإجراؤه مع الإزالة ، فما عجز عنه سقط دون ما لم يعجز عنه . وقبل استحباباً لأن وجوب الإجراء للإزالة لا لعينه ، فإذا سقط ما وجب لأجله سقط هو . على أنه قد يقال بمنع وجوب عين الإجراء وإن كان للإزالة ، بل الواجب طريق الإزالة . ولو فرض بالنورة أو الحرق أو التفت . وإن عسر في أكثر الرعوس أو قاتل غيره فنتفء أجزاً عن

اتباعاً لما ورد به الأثر لعدم كونه معقولاً . قلنا : سلمنا أنه غير منقول . ولكن المنصوص عليه فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر ، والأصل فيه فعل الحليل عليه الصلاة والسلام ، ولم يكن في الحجر له . بعينه مقصود إنما مقصوده فعل الرمي إما إعادة للكبش أو لطرد الشيطان على حسب اختلاف الرواة ، فقلنا بأي شيء حصل فعل الرمي أجزأه . ولا يرد بالذهب والفضة ولا الجواهر لأنه يسمى تاراً لا رمياً . قال (ثم يذبح إن أحب ثم يحلق أو يقصر) كلامه واضح . وقوله (ظاهر بالرحم عليهم) أي كبر الرحمة على المحلقين . وزوي (٦٢ - فتح القدير حتى - ٢) .

وهو المقصود ، وفي التقصير بعض التقصير فأشبه الاغتسال مع الوضوء . ويكتفى في الحلق بربع الرأس اعتبارا بالمسح ، وحلق الكل أولى اقتداء برسول الله عليه الصلاة والسلام . والتقصير أن يأخذ من رموس شعره مقدار الأئمة . قال (وقد جل له كل شيء إلا النساء) وقال مالك رحمه الله : ولا الطيب أيضا لأنه من دواعي الجماع .

الحلق قصدا ، ولو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير أو التقصير تعين الحلق كأن لبده بصمغ فلا يعمل فيه المقراض . ومن تعذر إجراء الآلة على رأسه صار حلالا كالذي لا يقدر على مسح رأسه في الوضوء لآفة . قال محمد رحمه الله فيمن على رأسه قروح لا يستطيع إجراء المومي عليه ولا يصل إلى تقصيره حل بمنزلة من حلق ، والأحسن له أن يؤخر الإحلال إلى آخر الوقت من أيام النحر ولا شيء عليه إن لم يؤخره ، ولو لم تكن به قروح لكنه خرج إلى البادية فلم يجد آفة أو من يخافه لا يجزيه إلا الحلق أو التقصير ، وليس هذا بغر . ويعتبر في سنة الحلق البداءة بيمين الحائض لا الخاق ويبدأ بشقه الأيسر . وقد ذكرنا آنفا أن مقتضى النص البداءة بيمين الرأس . ويستحب دفن شعره ويقول عند الحلق : الحمد لله على ماخذنا وأنعم علينا . اللهم هذه ناصيتي بيدك فتقبل مني واغفر لي ذنوبي . اللهم اكب لي بكل شعرة حسنة وامح بها عني سيئة وارفع لي بها درجة ، اللهم اغفر لي وللمحلقين والمقصرين يا واسع المغفرة آمين . وإذا فرغ فليكب ويلق : الحمد لله الذي قضى عنا نكسنا ، المهم زدنا إيمانا ويقينا ، ويدعو لوالديه والمسلمين (قوله ويكتفى في الحلق بربع الرأس اعتبارا بالمسح وحلق الكل أولى إقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم) قال الكرماني : فإن حلق أو قصر أقل من النصف أجزأ وهو مسمى ، ولا يأخذ من شعر غير رأسه ولا من ظفريه ، فإن فعل لم يضره لأنه أوان التحلل ، وهذا كله مما يحصل به التحلل لأنه من قضاء التفث كذا عاله في الميسوط . وفي المحيط : أبيع له التحلل فضل رأسه بالخطمي أو قل ظفريه قبل الحلق عليه دم لأن الإحرام باق لأنه لا تحلل إلا بالحاق فقد جنى عليه بالطيب . وذكر الطحاوي : لادم عليه عند أني يوسف وعهد لأنه أبيع له التحلل فيقع به التحلل . واعلم أنه اتفق كل من الأئمة الثلاثة أبي حنيفة ومالك والشافعي ورحمهم الله على أنه يجزى في الحلق التقدير الذي قال إنه يجزى في المسح في الوضوء . ولا يصح أن يكون هذا منهم بطريق القياس كما تفيد عبارة المصنف . لأنه يكون قياسا بلا جامع يظهر أثره . وذلك لأن حكم الأصل على تقدير القياس وجوب المسح ومخاه المسح . وحكم الفرع وجوب الحلق ومخاه الحلق للتحلل . ولا يظن أن محل الحكم الرأس إذ لا يتحد الأصل والفرع . وذلك أن الأصل والفرع هما محل الحكم المشبه به والمشبه . والحكم هو الوجوب مثلا . ولا قياس يتصور عند اتحاد عمله إذ لا اثنيية . وحفظ حكم الأصل وهو وجوب

نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : اللهم ارحم المحلقين ، قالوا : والمقصرين ؟ فقال : والمقصرين . وفي رواية أخرى : كرر عليه الصلاة والسلام ثم قال في الرابع : والمقصرين . وذلك دليل على أن الحلق أفضل . وقوله (مقدار الأئمة) قيل هذا التقدير مروى عن ابن عمر ولم يعلم فيه خلاف . ومن لا شعر له أمر المومي على رأسه . لأنه إن عجز عن الحلق والتقصير لم يعجز عن التشبه . واختلفوا في كونه واجبا أو مستحبا . وقوله (لأنه من دواعي الجماع) يعضده أن المعتدة يحرم عليها الطيب لهذا المعنى . والجماع بدواعيه لا يحل حتى يطوف كالقبلة . والمس بشهوة . ولنا ما روت عائشة : إذا حلق الحاج حل له كل شيء إلا النساء . وقالت :

(قوله واختلفوا في كونه واجبا أو مستحبا) أقول : وفي الغاية وإجراء المومي على رأس الأقرع واجب ، وهو المختار عندنا وعند مالك . وفي المحيط : وقيل سنة ، وعند الشافعي وابن حنبل مستحب له .

ولنا قوله عليه الصلاة والسلام فيه « حل له كل شيء إلا النساء » وهو مقدم على القياس . ولا يخل له الجماع فيما دون الفرج عندنا . خلافا للشافعي رحمه الله لأنه قضاء الشهوة بالنساء فيؤخر إلى تمام الإحلال

المسح ليس فيه معنى . يوجب جواز قصره على الربع . وإنما فيه نفس النص الوارد فيه وهو قوله تعالى . « وامسحوا برؤوسكم » بناء إما على الإجمال والتحاق حديث المغيرة بيانا أو على علمه ، والمناذ بسب الباء إلصاق اليد كلها بالرأس لأن الفعل حينئذ يصير متعديا إلى الآلة بنفسه فيشملها ، وتامم اليد يستوعب الربع عادة فتعين قدره ، لا أن فيه معنى ظهر أثره في الاكتفاء بالربع أو ببعض مطلقا أو تعين الكل ، وهو متحقق في وجوب حلقها عند التحلل من الإحرام لينتدئ الاكتفاء بالربع من المسح إلى الحلق ، وكذا الأخران ، وإذا انتفت صحة القياس فالرجوع في كل من المسحة وحلق التحلل ما يفيد نصه الوارد فيه . « والوارد في المسح دخلت فيه الباء على الرأس التي هي المحل فأوجب عند الشافعي التبعض » . وعندنا وعند مالك لا ، بل الإلصاق . غير أننا لاحظنا تعدى الفعل للآلة فيجب قصرها من الرأس . ولم يلاحظ مالك رحمه الله فاستوعب الكل أو جعله صلة كما في . « فامسحوا بوجوهكم » في آية التيمم . فاقضى وجوب استيعاب المسح . وأما الوارد في الحلق فمن الكتاب قوله تعالى . « لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم » من غير باء . والآية فيها إشارة إلى طلب تحاقق الرؤوس أو قصرها وليس فيها ما هو الموجب لطريق التبعض على اختلافه عندنا وعند الشافعي رحمه الله وهو دخول الباء على المحل . ومن السنة فعله عليه الصلاة والسلام وهو الاستيعاب . فكان مقتضى الدليل في الحلق وجوب الاستيعاب كما هو قول مالك وهو الذي أدين الله به ، والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وهو مقدم على القياس) يفيد أن ما استدلل به مالك قياس وإن لم يذكر أصله على ما ذكرنا من أنه قد يترك ذكره كثيرا إذا كان أصله ظاهرا أو له أصول كثيرة وهنا كذلك . وحاصله : الطيب من دواعي المحرم وهو الجماع فيحرم قياسا على المس بشهوة في الاعتكاف والاستبراء فأجاب بأنه في معارضة النص لكن قد استدلل للمالك بحديث رواه الحاكم في المستدرک عن عبد الله بن الزبير قال « من سنة الحج إن رعى الجمرة الكبرى حل له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت » وقال على شرطهما اه . وقول الصحابي من السجدة الرفع . وعن عمر رضي الله عنه بطريق منقطع أنه قال « إذا رميت الجمرة فقد حل لكم ما حرم إلا النساء والطيب » ذكره وانقطاعه في الإمام . ولنا ما أخرج النسائي وابن ماجه عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن الحسن العرفي عن ابن عباس قال « إذا رميت الجمرة فقد حل لكم كل شيء إلا النساء » فقال رجل والطيب فقال أما أنا فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضمخ رأسه بالمسك أظفب هو أم لا ، وأما ما في الكتاب فهو ما أخرج ابن أبي شيبة : حدثنا وكيع عن هشام بن عروة عن عروة عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه الصلاة والسلام : « وإذ أرى أحدكم جرة العقبة فقد حل له كل شيء إلا النساء » ورواه أبو داود بسند فيه الحجاج ابن أرقطه والدارقطني بسند آخر هو فيه أيضا وقال « إذا رميت وحلقتم وذبحتم » وقال لم يروه إلا الحجاج بن أرقطه .

« طيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه وإحلاله قبل أن يطوف بالبيت » وهذا لا يشك في تقديمه على القياس (ولا يخل له الجماع فيما دون الفرج عندنا خلافا للشافعي) قال : الجماع فيما دون الفرج يرتفع بالخلق لأنه لا يفسد الإحرام بحال (ولنا أنه قضاء شهوة بالنساء فيؤخر إلى تمام الإحلال) بالطواف ، وهذا لأن دواعي الجماع ملحقة به

(قوله لأن دواعي الجماع ملحقة به الخ) أقول : - لاحاجة إلى هذا ، بل ثبت الحرمة بلفظ الحديث وهو قوله « إلا النساء » فإنه يعم إتيان

(ثم الرى ليس من أسباب التحلل عندنا) خلافا للشافعى رحمه الله. هو يقول : إنه يتوقت بيوم النحر كالحلق فيكون بمنزلة في التحليل. ولنا أن ما يكون محلا يكون جنائيا في غير أوانه كالحلق. والرى ليس بجنائيا في غير أوانه. بخلاف الطواف لأن التحلل بالحلق السابق لايه.

وفى الصحيحين عن القاسم عن عائشة رضى الله عنها قالت « طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه قبل أن يحرم ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت طيب فيه مسك » وأخرجه مسلم عن عمرة عنها قالت « طيبته عليه الصلاة والسلام لحرمه حين أحرم وحله » قبل أن يفرض (قوله ولنا أن ما يكون محلا يكون جنائيا في غير أوانه كالحلق) يعنى هذا هو الأصل لأن التحلل من العبادة هو الخروج منها ولا يكون ذلك بركبتها بل إما بمنافيتها أو بما هو محظورها هو أقل ما يكون ، بخلاف دم الإحصار لأنه على خلاف الأصل الحاجة إلى التحلل قبل أوان إطلاق مباشرة المحظور تحللا. فإن قيل : يرد الطواف فإنه محلل من النساء وليس من المحظورات ؟ أجاب بمنع كونه محلا بل التحلل عنده بالحلق السابق لا به غاية الأمر بعض أحكام الحلق يؤخر إلى وقته. ولا يخفى أن ما ذكرناه آتفا من السمعات يفيد أنه هو السبب للتحلل الأول. وعن هذا نقل عن الشافعى أن الحلق ليس بواجب. والله أعلم. وهو عندنا واجب لأن التحلل الواجب لا يكون إلا به. ويحملون ما ذكرناه على إضمار الحلق : أى إذا رى وحلق جمعا بينه وبين ما فى بعض ما ذكرناه من عطفه على الشرط في رواية الدارقطنى. وقوله تعالى - ثم ليقصوا نتهم - وهو الحلق والبس على ما عن ابن عمر. وقول أهل التأويل إنه الحلق وقصر الأظفار. وقوله تعالى - لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين - الآية. أخبر بدخولهم محلقين فلا بد من وقوع التحلق وإن لم يكن حالة الدخول في العمرة لأنها حال مقدرة. ثم هو مبنى على اختيارهم فلا بد من الوجوب الحامل على الوجود فيوجد المخبر به ظاهرا وغالبا لتطابق الأخبار ، غير أن هذا التأويل ظنى فيثبت به الوجوب لا القطع. ولو غسل رأسه بالخطمى " بعد الرى قبل الحلق لزمه دم على قول أبى حنيفة رضى الله عنه على الأصح ، لأن إحرامه باق لا يزول إلا بالحلق

في المحظورات كما في الاعتكاف وقبل الحلق. وقوله (ثم الرى ليس من أسباب التحلل عندنا) يعنى إذا رى بحرة العقبة لا يتحل عندنا حتى يحلق. وقال الشافعى : يتحل ويحل له كل شيء إلا النساء (هو يقول إنه يتوقت بيوم النحر) وكل ما هو كذلك فهو محلل كالحلق (ولنا أن ما يكون محلا يكون جنائيا في غير أوانه كالحلق. والرى ليس بجنائيا في غير أوانه) ونوقض بدم الإحصار فإنه محلل وليس بمحظور الإحرام. وأجيب بأن المراد ما كان محلا في الأصل ودم الإحصار ليس كذلك ، وإنما صير إليه لضرورة المنع. وقوله (بخلاف الطواف) جواب عما يقال الطواف محلل في حق النساء وليس بمحظور الإحرام وإنما هو ركن. وتقريره أن التحلل لم يكن

(قال المصنف : ولنا أن ما يكون محلا يكون جنائيا في غير أوانه) أقول : لشافعى أن يتنازع فيه ، كيف وهو أول المسئلة (قال المصنف لأن التحلل بالحلق السابق) أقول : فيه بحث

(١) (قوله وحله) كذا في صحيح مسلم وغيره بلام الجر وهو الصواب ، ووقع في بعض النسخ التى بأيدينا. وعمله بيم ، وهو تحريف

ليحذر إذ كتبه مصححه

قال (ثم يأتي مكة من يومه ذلك أو من الغد أو من بعد الغد. فيطوف بالبيت طواف الزيارة سبعة أشواط) لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام لما حلق أفاض إلى مكة فطاف بالبيت ثم عاد إلى منى وصلى الظهر بمضى ، ووقته أيام النحر لأن الله تعالى عطف الطواف على الذبح قال - فكلوا منها - ثم قال - وليطوفوا بالبيت العتيق - فكان وقتها واحدا . وأول وقته بعد طلوع الفجر من يوم النحر . لأن ما قبله من الليل وقت الوقوف بعرفة

(قوله لما روى البخ) هذا دليل يخص يوم النحر بالإفاضة : لا أنه يفيد ما ذكره من أنه يفيض في أحد الأيام الثلاثة فكان الأحسن أن يقدم عليه قوله وأفضل هذه الأيام أولها ليكون دليل السنة . ويثبت الجواز في اليومين الأخيرين بالمعنى وهو ما ذكره بقوله ووقته أيام النحر البخ . وأما حديثه « أفضلها أولها » فانه سبحانه وتعالى أعلم به . ثم الحديث الذي ذكره أخرجه مسلم عن ابن عمر « أنه عليه الصلاة والسلام أفاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر بمضى » قال نال نافع : وكان ابن عمر يفيض يوم النحر ثم يرجع فيصلى الظهر بمضى . ويذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله . والذي في حديث جابر الطويل الثابت في مسلم وغيره من كتب السنن خلاف ذلك حيث قال « ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفاض إلى البيت فصلى الظهر بمكة » ولا شك أن أحد الخبرين وهم . وثبت عن عائشة رضى الله عنها مثل حديث جابر الطويل بطريق فيه ابن إسحاق وهو حجة على ما هو الحق . ولهذا قال المنزى في مختصره : هو حديث حسن . وإذا تعارضا ولا بد من صلاة الظهر في أحد المكانين ففي مكة بالمسجد الحرام أولى لثبوت مضاعفة الفرائض فيه . ولو تجسنا لجمع حملنا فعله بمضى على الإعادة بسبب اطلاع عليه بوجوب نقصان المؤدى أولا (قوله فكان وقتها واحدا) يعنى فكان وقت الذبح وقتا للطواف لا وقت الطواف . فإن الطواف لا يتوقت بأيام النحر حتى يفوت بغواتها بل وقته العمر إلا أنه يكره تأخيرها عن هذه الأيام . وحينئذ فوجه الاستدلال بالعطف أنه عطف طلب الطواف على الأكل من الأضحية المزموم للذبح في قوله تعالى - فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير - ثم ليقتضوا تدعيمه وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق - فكان على الذبح اللازم . ومن ضرورة جمع طلبهما مطلقا إطلاق الإتيان بكل منهما من حين يتحقق وقت أحدهما . والذبح يتحقق وقته من فجر النحر فنه يتحقق وقت الطواف . والحاصل أن وقت الطواف أوله طلوع الفجر من يوم النحر لا من ليلته كما يقوله الشافعي لأن ذلك وقت الوقوف ولا آخر له . بل مدة وقته العمر . إلا أنه يجب فعله قبل مضي أيام النحر عند أبي حنيفة . خلافا لما . بل ذلك عندهما لسنة يكره خلافها وستأتى المسألة .

بالطواف بل بالحق السابق قوله (ثم يأتي مكة من يومه) يعنى أول أيام النحر . وقوله (ووقته أيام النحر) أى وقت طواف الزيارة . وقوله (فكان وقتها واحدا) أى وقت الأضحية وقت طواف الزيارة إلا أن الأضحية لم تشرع بعد أيام النحر . والطواف مشروع بعد ذلك إلا أنه يكره تأخيرها عن هذه الأيام على ما يجيىء . وقوله (وأول وقته) ظاهر

(قال المصنف : ثم قال - وليطوفوا - فكان وقتها واحدا) أقول : كيف يكون واحدا ، وقد عطف الثاني على الأول بكلمة التراخي فأعمل . قال ابن المصنف : يعنى فكان وقت الذبح وقتا للطواف لا وقت الطواف ، فإن الطواف لا يتوقت بأيام النحر حتى يفوت بغواتها بل وقته العمر إلا أنه يكره تأخيرها عن هذه الأيام . وحينئذ فوجه الاستدلال بالعطف أنه عطف طلب الطواف على الأكل من الأضحية المزموم للذبح في قوله تعالى - فكلوا منها - الآية فكان على الذبح اللازم ومن ضرورة جمع طلبهما مطلقا إطلاق الإتيان بكل منهما من حين يتحقق وقت أحدهما والذبح يتحقق وقته من فجر النحر فنه يتحقق وقت الطواف . والحاصل أن وقت الطواف أوله طلوع الفجر من يوم النحر لا من ليلته كما يقوله الشافعي لأن ذلك وقت الوقوف ولا آخر له بل مدة وقته العمر اه فى قوله ومن ضرورة جمع طلبهما مع بحث لأنه عطف بكلمة التراخي .

والطواف مرتب عليه . وأفضل هذه الأيام أولها كما في التضحية . وفي الحديث « أفضلها أولها » (فإن كان قد سعى بين الصفا والمروة عقب طواف القدوم لم يرمل في هذا الطواف ولا سعى عليه . وإن كان لم يقدم السعى

[وهذه فروع تتعلق بالطواف] مكان الطواف داخل المسجد . فلو طاف من وراء السورى أو من وراء زمزم أجزأه . وإن طاف من وراء المسجد لا يجوز وعليه الإعادة . وفي موضع : إن كانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه . يعنى بخلاف ما لو كانت حيطانه منهدة . والأول أصوب . يعنى وقع ذكر الحيطان في ظاهر الرواية لكنه انتفى لا محتر المفهوم لما يفهم من التعليل في أصل المبسوط : فأما إذا طاف من وراء المسجد فكانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه لأنه طاف بالمسجد لا بالبيت . أرأيت لو طاف بمكة كان يجزيه : وإن كان البيت في مكة . أرأيت لو طاف بالدنيا أكان يجزيه من الطواف بالبيت لا يجزيه شئ من ذلك فهذا مثله اهـ . ولا شك أن الطائف بمكة يقال فيه طائف بمكة وإن لم تكن حيطان سور . وكذا بالمسجد . وهذا لأن النسبة : أعنى نسبة الطواف إلى الكعبة إنما تثبت بقرب منها مناسب . ولولا أن المسجد له حكم البقعة الواحدة وإن انتشرت أطرافه لكان يناسب القول بعدم الإجزاء بالطواف في حواشيه تحت الأبنية للبعد الذى قد يقطع النسبة إليه . حتى إن من دار هناك إنما يقال : كان فلان يدور في المسجد كأنه يتأمل بقعه وأبنيه . ولا يقال في العرف : كان يطوف بالبيت . وأول ما يبدأ به داخل المسجد الطواف محرماً أو غير محرّم دون الصلاة . إلا أن يكون عليه صلاة فاتته أو خاف فوت الوقتية ولو التزأوسنة راتبة أو فوت الجماعة فيقدم الصلاة في هذه الصور على الطواف . كما لو دخل في وقت منع الناس الطواف فيه . فإن لم يكن محرماً فطواف تحية . وإن كان بالحج فطواف القدوم إن كان دخوله قبل يوم النحر . وإن كان فيه فطواف الفريضة يغنى عنه . ولو نواه وقع عن الفرض . وإن كان بالعمرة فطواف العمرة . ولا يسن طواف القدوم له . ولو نواه وقع عن العمرة . وينبئ أن يكون قريباً من البيت في طوافه إذا لم يؤذ أحداً . والأفضل للمرأة أن تكون في حاشية المطاف . ويكون طوافه من وراء الشاذروان كي لا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على أنه منه . وقال الكرواني : الشاذروان ليس من البيت عندنا . وعند الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه . والشاذروان هو تلك الزيادة الملتصقة بالبيت من الحجر الأسود إلى فرجة الحجر . قبل بقى منه حين عمرته قريش وضيق . ولا يخفى أن ما لم يثبت ذلك بطريق لا مرد له كعبوت كون بعض الحجر من البيت . فالقول قولنا لأن الظاهر أن البيت هو الجدار المرتقى قائماً إلى أعلاه . وينبئ أن يبدأ بالطواف من جانب الحجر الذى إلى الركن الباقى ليكون ماراً على جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه . وشرحه أن يقف مستقبلاً على جانب الحجر بحيث يصير جميع الحجر عن يمينه ثم يمشى كذلك مستقبلاً حتى يجاوز الحجر . فإذا جاوزه اقتتل وجعل يساره إلى البيت وهذا في الافتتاح خاصة . وإذا أقيمت الصلاة المكتوبة أو الجنازة خرج من طوافه إليها . وكذا إذا كان في السعى . ثم إذا فرغ وعاد نبى على ما كان طوافه ولا يستقبله . وكذا إذا خرج لتجديد وضوء . ولا يكره الطواف في الأوقات التى تكره فيها الصلاة . إلا أنه لا يصلى ركعتي الطواف فيها بل يصبر إلى أن يدخل مالا كراهة فيه . ويكره وصل الأسابيع وهو مذهب عمر وغيره . وعند أبى يوسف رحمه الله لا بأس به بشرط أن يفصل عن وتر منها . ومع الكراهة لو طاف أسبوعاً ثم شوطاً أو شوطين من آخر ثم ذكر أنه لا ينبغي له أن يجمع بين أسبوعين لا يقطع الأسبوع الذى شرع فيه

رمل في هذا الطواف وسعى بعده) لأن السعي لم يشرع إلا مرة

بل يتمه . ولا بأس بأن يطوف متعلا إذا كانتا طاهرتين أو بخفه ، وإن كان على ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم . كرهت له ذلك ولم يكن عليه شيء . والركن في الطواف أربعة أشواط . فزاد إلى السبعة وأجب نص عليه محمد رحمه الله وسنذكر ما عندنا فيه . وقيل : الركن ثلاثة أشواط وثلاث شوط . وافتتاح الطواف من الحجر سنة ، فلو افتتحه من غيره أجزأ . وكره عند عامة المشايخ . ونص محمد في الرقيات على أنه لا يجزيه فجعله شرطاً . ولو قيل إنه واجب لا يبعد لأن المواظبة من غير ترك مرة دليله فيأثم به ويجزيه . ولو كان في آية الطواف إحمال لكان شرطاً كما قاله محمد رحمه الله لكنه منتف في حق الابتداء فيكون مطلقاً للتطوف هو القرض ، وافتتاحه من الحجر واجب للمواظبة ، كما قالوا في جعل الكعبة عن يساره حال الطواف أنه واجب . حتى لو طاف منكوساً بأن جعلها عن يمينه اعتد به في تبوت التحال وعليه الإعادة ، فإن رجع ولم يعد فيه فعله دم ، وفي الكافي للحاكم الذي هو جمع كلام محمد : يكره له أن ينشد الشعر في طوافه أو يتحدث أو يبيع أو يشتري . فإن فعله لم يفسد طوافه . ويكره أن يرفع صوته بالقرآن فيه . ولا بأس في قراءته في نفسه اهـ . وفي المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله لا ينبغي للرجل أن يقرأ في طوافه . ولا بأس بذكر الله . وصرح المصنف في التجنيس بأن الذكر أفضل من القراءة في الطواف ، وليس ينبو عما ذكر الحاكم لأنه لا بأس في الأكثر بخلاف الأولى ، ومنهم من فصل في الشعر بين أن يعزى عن حمد أو ثناء فيكره وإلا فلا . وقيل يكره في الحالين كما هو ظاهر جواب الرواية . والحاصل أن هدى النبي صلى الله عليه وسلم هو الأفضل ولم يثبت عنه في الطواف قراءة بل الذكر وهو المتوارث عن السلف والجمع عليه فكان أولى . وأما كراهة الكلام فالمراد فضوله إلا ما يحتاج إليه بقدر الحاجة . ولا بأس بأن يفتي في الطواف ويشرب ماء إن احتاج إليه ، ولا يلي حالة الطواف في طواف القُدوم . ومن طاف راكباً أو محمولا أو سعى بين الصفا والمروة كذلك إن كان بعذر جاز ولا شيء عليه . وإن كان بعذر فإدام بمكة بعيد . فإن رجع إلى أهله بلا إعادة فعليه دم لأن المشي واجب عندنا . على هذا نص المشايخ وهو كلام محمد . وما في فتاوى قاضيه خان من قوله الطواف ماشياً أفضل تساهل أو محمول على النافلة . لا يقال : بل ينبغي في النافلة أن تجب صدقة لأنه إذا شرع فيه وجب فوجب المشي . لأن القرض أن شروعه لم يكن بصفة المشي والشروع إنما يوجب ماشياً فيه . ولو طاف زحفا لعذر أجزأ ولا شيء عليه . وبلا عذر عليه الإعادة أو الدم . ولو كان الحامل محمداً أجزأه عن طوافه الوقت في ذلك انوقت فرضاً كان أو سنة . قيل إلا أن يقصد حمل المحمول فلا يجزيه بناء على أن نية الواف الواقع جزء من ذلك ليست شرطاً . بل الشرط أن لا ينوي شيئاً آخر . ولذا لو طاف طالباً لغيرهم أو هارباً من عدو لا يجزيه . بخلاف الوقوف بعرفة ، وسنذكر الفرق إن شاء الله تعالى في الفصل الآتي . والحاصل أن كل من طاف طوافاً في وقته وقع عنه بعد أن ينوي أصل الطواف نواه بعينه أولاً ، أو نوى طوافاً آخر لأن النية تعتبر في الإحرام لأنه عقد على الأداء فلا يعتبر في الأداء . فلو قدم محتمر وطاف وقع عن العمرة . وإن كان حاجاً قبل يوم النحر وقع للقُدوم . وإن كان قارناً وقع الأول للعمره والثاني للقُدوم . ولو كان في يوم النحر إذا طاف فهو للزيارة ، وإن طاف بعد ما حل النحر فللمصدر ولو كان نواه للتطوع . قيل لأن غير هذا الطواف غير مشروع فلا يحتاج إلى نية التعيين ، ويلغو غيرها كصوم رمضان ويحتاج إلى أصلها . وتحقيقه أن خصوص ذلك الوقت إنما يستحق خصوص

والرمل ماضع إلا مرة في طواف بعده سعى (ويصلي ركعتين بعد هذا الطواف) لأن ختم كل طواف بركعتين فرضا كان الطواف أو تقلا لما بينا . قال (وقد حل له النساء) ولكن بالخلق السابق إذ هو المحلل لا بالطواف . إلا أنه أخر عمله في حق النساء . قال (وهذا الطواف

ذلك الطواف بسبب أنه في إحرام عبادة اقتضت وقوعه في ذلك الوقت فلا يشرع غيره كمن سجد في إحرام الصلاة ينوي سجدة شكر أو ثقل أو تلاوة عليه من قبل تقع عن سجدة الصلاة لذلك الاستحقاق فكان مقتضى هذا أن لا يحتاج إلى نية أصلا كسجدة الصلاة . لكن لما كان هذا الركن لا يقع في محض إحرام العبادة الذي أقرن به النية بل بعد انحلال أكثره . وجب له أصل النية دون التعيين لأنه لم يخرج عنه بالكلية . بخلاف الوقوف بعرفة .

واعلم أن دخول البيت مستحب إذا لم يؤذ أحدا ، تبت دخوله عليه الصلاة والسلام إياه على ما أسلفناه في باب الصلاة في الكعبة ، وأنه دعا وكبر في نواحيه . وعن ابن عباس عنه عليه الصلاة والسلام « من دخل البيت دخل في حسنة وخرج من سيئة مغفورا له » رواه البيهقي وغيره . وينبغي أن يقصد مصلا عليه الصلاة والسلام . وكان ابن عمر رضي الله عنه إذا دخلها مشى قبل وجهه وجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريب من ثلاثة أذرع . ثم يصلي يتوخى مصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقالت عائشة رضي الله عنها : عجا للفرع المسلم إذا دخل الكعبة كيف يرفع بصره قبل السقف يدع ذلك إجلالا لله تعالى وإعظاما . ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خلف بصره موضع يجوده حتى خرج منها . وكان البيت في زمنه على ستة أعمدة وليست البلاطة الخضر بين المودين مصلا عليه الصلاة والسلام ، فإذا صلى إلى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الأركان فيحمد ويهل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء ويلزم الأدب ما استطاع بظاهرة وباطنه وما تقول العامة من العروة الوثقى وهو موضع عال في جدار البيت بدعة باطلة لا أصل لها . والمسار الذي وسط البيت يسمونه سرّة الدنيا يكشف أحدهم سرته ويضعها عليه فعل من لأعقل له فضلا عن علم (قوله ماضع إلا مرة في طواف بعده سعى) لأنه عليه الصلاة والسلام إنما سعى في طواف العمرة المفردة : أعنى عمرة القضاء والعمرة التي قرن إلى حجته : فإنه عليه الصلاة والسلام حج قارنا على ما نبين في باب القرآن إن شاء الله تعالى (قوله لما بينا) ولم يقل لما رويتنا : أعنى قوله عليه الصلاة والسلام « وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين » لأنه ذكر هناك

وقوله (والرمل ماضع إلا مرة في طواف بعده سعى) لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما رمل في طواف العمرة . وهو طواف بعده سعى . وقوله (لما بينا) إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام « وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين » والأمر للوجوب . وإنما لم يقل لما رويتنا لأنه ذكر فيه وجد التمسك به للوجوب ، فكان قوله بينا أشمل وأعم من قوله رويتنا . وقوله ولكن بالخلق السابق تقدم معناه . وقوله (إلا أنه أخر عمله في حق النساء) جواب عما يقال إذا كان الخلق السابق محلا فكيف بقيت النساء محرومة . وتقريبه أن عمله تأخر في حق النساء ليقع الطواف الذي هو ركن في الإحرام لثلا يقع التهاون في أمره . وقوله (وهذا الطواف

(قال المصنف : إذ هو المحلل لا بالطواف الخ) أقول : للشافعي أن يمتنع ويستند بظاهر الاستثناء في الحديث ، لكن فشرح الكثر الزيلعي ما يصلح جوابا عنه وهو قوله والدليل على ذلك أنه لو لم يخلق حتى طاف بالبيت لم يخل له شيء حتى يخلق له . إلا أنه يبين احتمال كون كل منهما جزءا من كليهما .

هو المفروض في الحج) وهو ركن فيه إذ هو المأمور به في قوله تعالى - وليطوفوا بالبيت العتيق - ويسمى طواف الإفاضة وطواف يوم النحر (ويكره تأخيره عن هذه الأيام) لما بينا أنه موقت بها (وإن أخره عنها لزمه دم عند أبي حنيفة رحمه الله) وسنيتيه في باب الجنائيات إن شاء الله تعالى . قال (ثم يعود إلى متى فيقيم بها) لأن النبي عليه الصلاة والسلام رجع إليها كما روينا . ولأنه بقي عليه الرمي وموضعه بمنى (فلذا زالت الشمس من اليوم الثاني من أيام التحريم الجمار الثلاث فيبدأ بالتي تلي مسجد الخيف فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ويقف عندها . ثم يرمي التي تليها مثل ذلك ويقف عندها . ثم يرمي جرة العقبة كذلك ولا يقف عندها) هكذا روى جابر رضي الله عنه في نقل من نسك رسول الله عليه الصلاة والسلام مفسرا . ويقف عند الجمرتين في المقام الذي يقف فيه الناس ويحمد الله ويثني عليه وهلل ويكبر ويصلي على النبي عليه الصلاة والسلام . ويدعو بحاجته ويرفع

وجه التسك به للوجوب حيث قال : والأمر للوجوب : فقوله لما بينا يشمل جميع المروي مع ما ذكر من وجه الاستدلال (قوله إذ هو المأمور به في قوله تعالى - وليطوفوا بالبيت العتيق -) على ذلك إجماع المسلمين (قوله كما روينا) يعني من قريب من قوله «إن النبي صلى الله عليه وسلم لما حلق أفاض إلى مكة فطاف بالبيت» الخ (قوله وإذا زالت الشمس الخ) أفاد أن وقت الرمي في اليوم الثاني لا يدخل إلا بعد الزوال . وكذا في اليوم الثالث وسيتبين (قوله فييتدى بالتي تلي مسجد الخيف الخ) هل هذا الترتيب متعين أو أولى ؟ يختلف فيه ، ففي المناسك لو بدأ في اليوم الثاني بجمرة العقبة ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الخيف ، فإن أعاد على الوسطى ثم على العقبة في يومه فحسن لأن الترتيب سنة وإن لم يعد أجزأه . وفي المهيض : فإن رمى كل جرة بثلاث أتم الأولى بأربع ثم أعاد الوسطى يسبع ثم العقبة يسبع . وإن كان رمى كل واحدة بأربع أتم كل واحدة بثلاث ثلاث ولا يعيد لأن للأكثر حكم الكل وكأنه رمى الثانية والثالثة بعد الأولى ، وإن استقبل رميها فهو أفضل . وعن محمد : لو رمى الجمرات الثلاث فإذا في يده أربع حصيات لا يدري من أيهن - يرمين - على الأولى ويستقبل الباقيتين لاحتمال أنها من الأولى فلم يجز رمي الآخرين ، ولو كن ثلاثا أعاد على كل جرة واحدة ، ولو كانت حصاة أو حصاتين أعاد على كل واحدة واحدة ويجزئه لأنه رمى كل واحدة بأكثرها اه . وهذا صريح في الخلاف : والذي يقوى عندي استئان الترتيب لاعتينه ، والله سبحانه وتعالى أعلم . بخلاف تعيين الأيام كلها للرمي : والفرق لا يخفى على محصل . ولو ترك حصاة من البعض لا يدري من أيها أعاد لكل واحدة حصاة ليبرأ بيقين . ولو رمى في اليوم الثاني الوسطى والثالثة ولم يرم الأولى ، فإن رمى الأولى وأعاد على الباقيتين فحسن : وإن رمى الأولى وحدها جاز ، والله أعلم (قوله ويقف عندها) أي عند الجمرة بعد تمام الرمي لا عند كل حصاة . وقوله هكذا روى جابر . الذي في حديث جابر الطويل إنما هو التعرض لرمي جرة العقبة ليس غير . وغير ذلك لم يعرف في حديث جابر . وحديث ابن عمر الذي قدمناه من البخاري وهو قوله «كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا رمى الجمرة الأولى» الخ يبين كيفية الوقوف وموضعه . وأنه صلى الله عليه وسلم كان يطيله رافعا يديه ، فأرجع إليه تستغن به عنه . وعن حديث «لا ترفع الأيدي إلا

أي طواف الزيارة (هو المفروض في الحج) وقوله (ثم يعود إلى متى) يعني بعد طواف الزيارة (فيقيم بها لأن النبي صلى الله عليه وسلم رجع إليها كما روينا) يعني ما تقدم «أن النبي عليه الصلاة والسلام لما حلق أفاض إلى مكة فطاف بالبيت ثم عاد إلى متى وصلى الظهر بمنى» وقوله (ولأنه بقي عليه الرمي) ظاهره ، وقوله (ويقف عند الجمرتين) يعني الجمرة الأولى والوسطى (في المقام الذي يقف فيه الناس) وهو أعلى الوادي وقوله عليه الصلاة والسلام (٦٣ - فتح القدير ج٢ - ٢)

يديه لقوله عليه الصلاة والسلام « لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن » وذكر من جملتها عند الجمرتين . والمراد رفع الأيدي بالدعاء . وينبغي أن يستغفر للمؤمنين في دعائه في هذه المواقف لقول النبي عليه الصلاة والسلام « اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج » ثم الأصل أن كل رى بعده رى يقف بعده لأنه في وسط العبادة فيأتي بالدعاء فيه ، وكل رى ليس بعده رى لا يقف لأن العبادة قد انتهت ، ولهذا لا يقف بعد جرة العقبة في يوم النحر أيضا . قال (فإذا كان من الغد رمى الجمار الثلاث بعد زوال الشمس كذلك ، وإن أراد أن يتعجل النحر إلى مكة نذر ، وإن أراد أن يقيم رمى الجمار الثلاث في اليوم الرابع بعد زوال الشمس) لقوله تعالى : - فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ، ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى - والأفضل أن يقيم لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام صبر حتى رمى الجمار الثلاث في اليوم الرابع » . وله أن ينذر ما لم يطلع القمجر من اليوم الرابع .

في سبع مواطن » مع زيادات أخر . وقوله في المقام الذي يقف فيه الناس تعيين لمخلة وإفادة أنه لم يتغير بل الناس توارثوه فما هم عليه هو الذي كان . وقال في النهاية نقلا : يريد بالمقام الذي يقوم فيه الناس أعلى الودى . والذي صرح به حديث ابن عمر أنه ينحدر في الأولى أمامها فيقف ، وينحدر في الثانية ذات اليسار مما يلي الودى ، وكان ابن عمر يفعله في حديث البخارى . وفي البخارى أيضا عن سالم عن ابن عمر أنه كان يرى الجمرة الدنيا بسبع حصيات يكبر على إثر كل حصاة ، ثم يتقدم فيسهل ويقوم مستقبل القبلة قياما طويلا يدعو ويرفع يديه . ثم يرمى الجمرة الوسطى كذلك فيأخذ ذات الشمال فيسهل ويقوم مستقبل القبلة قياما طويلا فيدعو ويرفع يديه ، ثم يرمى الجمرة ذات العقبة من بطن الودى ولا يقف عندها ويقول هكذا رأيت عليه الصلاة والسلام يفعل هنا . وإنما يرفع يديه حذاء منكبيه قبل يقف قدر سورة البقرة . ومن كان مريضا لا يستطيع الرى يوضع في يده ويرى بها أو يرمى عنه غيره ، وكذا المغمى عليه . ولو رمى بمصاتين إحداها لنفسه والأخرى لآخر جاز ويكره ، ولا ينبغي أن يترك صلاة الجماعة مع الإمام بمسجد الخيف . ويكثر من الصلاة فيه أمام المنارة عند الأحجار (قوله فإذا كان من الغد) هو اليوم الثالث من أيام النحر وهو الملقب بيوم النفر الأول فإنه يجوز له أن ينذر فيه بعد الرى واليوم الرابع آخر أيام التشريق يسمى يوم النفر الثاني (قوله لما روى أنه عليه الصلاة والسلام الخ) وروى

(لا ترفع الأيدي إلا في سبعة مواطن) حديث مشهور ، والمواطن هي : عند افتتاح الصلاة ، والقنوت في الوتر ، وفي العيدين ، وعند استلام الحجر الأسود ، وعلى الصفا والمروة ، وبعرفات ، وجمع ، وعند المقامين عند الجمرتين ، وذكر الجمرتين يدل على أنه لا يقيم عند جرة العقبة ويرفع يديه حذاء منكبيه نص عليه محمد رحمه الله ، وفي سائر الأدعية لا يفعل كذلك لأن الرفع ينافي السكينة والوقار فيسن في موضع ورد فيه النص ويترك في الباقي على أصل الدليل . قال (فإذا كان من الغد رمى الجمار الثلاث بعد الزوال) يعنى إذا زالت الشمس من اليوم الثالث من أيام النحر رمى الجمار الثلاث مثل ما رمى في اليوم الثاني (وإن أراد أن يتعجل النفر) أى الذهاب والخروج من منى (إلى مكة) في اليوم الثالث من أيام النحر فعل ذلك (وإن أراد أن يقيم رمى الجمار الثلاث في اليوم الرابع بعد زوال الشمس لقوله تعالى - فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ، ومن تأخر فلا إثم عليه) أى فمن تعجل في اليوم الثاني والثالث من أيام النحر ومن تأخر إلى اليوم الرابع فلا إثم عليه (لمن اتقى) وقوله « لمن اتقى » يتعلق

(قوله فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه) أقول : لكن النفر يكون في اليوم الثالث ويصدق تعجيل في يومين فتأمل . قال ابن الحسام : يوم النفر الأول هو اليوم الثالث من أيام النحر فإنه يجوز أن ينذر فيه بعد الرى ، واليوم الرابع وهو آخر أيام التشريق يسمى يوم النفر الثاني اهـ

فلذا طلع الفجر لم يكن له أن ينفر للدخول وقت الرى ، وفيه خلاف الشافعى رحمه الله (وإن قدم الرى في هذا اليوم) يعنى اليوم الرابع (قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند أبى حنيفة رحمه الله) وهذا استحسان ، وقالا لا يجوز اعتبارا بسائر الأيام ، وإنما تفاوتت في رخصة النفر ، فإذا لم يترخص التحق بها ، ومذهبه مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ، ولأنه لما ظهر أثر التخفيف في هذا اليوم في حق الترك فلا ينظر في جوازه في الأوقات كلها أولى ، بخلاف اليوم الأول والثانى حيث لا يجوز الرى فيهما إلا بعد الزوال في المشهور من الرواية ، لأنه لا يجوز تركه فيهما فبقى على أصل المروى ، فأما يوم النحر فأول وقت الرى فيه من وقت طلوع الفجر . وقال الشافعى رحمه الله تعالى : أوله بعد نصف الليل

أبو داود من حديث ابن إسحاق يبلغ به عائشة رضى الله عنها قالت و أفاض رسول الله صلى الله عليه وسلم من آخر يوم حين صلى الظهر . يعنى يوم النحر ، ثم رجع إلى منى فكثرت ليالى أيام التشريق يرى الجمرة إذا زالت الشمس الحديث . قال المنبرى : حديث حسن ، رواه ابن حبان في صحيحه (قوله وفيه خلاف الشافعى) فإن عنده إذا غربت الشمس من اليوم الثالث ليس له أن ينفر حتى يرى ، قال : لأن المنصوص عليه الخيار فى اليوم وإنما يمتد اليوم إلى الغروب . وقلنا : ليس الليل وقتا لرى اليوم الرابع فيكون خياره في النفر باقيا فيه كما قبل الغروب من الثالث فإنه خير فيه في النفر لأنه لم يدخل وقت رى الرابع وهذا ثابت في ليلته (قوله اعتبارا بسائر الأيام) أى باقى الأيام التى يرى فيها الجمرات كلها وهما الثانى والثالث (قوله ومذهبه) أى مذهب أبى حنيفة رحمه الله (مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما) أخرج البيهقى عنه : إذا انتفض النهار من يوم النفر فقد حل الرى والصدر . والانتفاخ الارتفاع ، وفي سنده طلحة بن عمرو ضعفه البيهقى (قوله أولى) مما يجمع بلواز أن يترخص في تركه ما لم يطلع الفجر ، فإذا طلع منع من تركه أصلا ولزمه أن يقيم في وقته . ولا شك أن المعتمد في تعيين الوقت للرى في الأول من أول النهار وفيما بعده من بعد الزوال ليس إلا فعله عليه الصلاة والسلام كذلك مع أنه غير معقول ، فلا يدخل وقته قبل الوقت الذى فعله فيه عليه الصلاة والسلام كما لا يفعل في غير ذلك المكان الذى رى فيه عليه الصلاة والسلام ، وإنما رى عليه الصلاة والسلام في الرابع بعد الزوال فلا يرى قبله . وبهذا الوجه يندفع المذكور لأبى حنيفة لو قرر بطريق القياس على اليوم الأول لا إذا قرّر بطريق الدلالة ، والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله بخلاف اليوم الأول) أى من أيام التشريق لا الرى (والثانى) منها فإنهما الثانى من أيام الرى والثالث منه (قوله في المشهور من الرواية) احتراز عما عن أبى حنيفة رحمه الله قال : أحب إلى أن لا يرى في اليوم

بهما جميعا : أى ذلك التخخير ونفى الإثم في الحالين لأجل الحاج المتقى لئلا يتخالف في قلبه شيء منهما فيحسب أن أحدهما يؤثم صاحبه في الإقدام عليه ، وإنما خص المتقى لأنه هو الحاج عند الله في الحقيقة . وقوله (وفيه خلاف الشافعى) فإنه ينقطع عنه خيار النفر بغروب الشمس من اليوم الثالث لأن المنصوص عليه الخيار في اليوم وهو يمتد إلى غروب الشمس . وقلنا : الليل ليس بوقت لرى اليوم الرابع فيكون خياره في النفر ثابتا فيه كقبل الغروب من اليوم الثالث ، بخلاف ما بعد طلوع الفجر في اليوم الرابع فإنه وقت الرى فلا يبقى خياره بعد ذلك . وقوله (اعتبارا بسائر الأيام) أراد بالأيام اليومين : أعنى الثانى والثالث ، لأن رى جمرة العقبة في يوم النحر قبل الزوال جائز بلا خلاف . وقوله (بخلاف اليوم الأول والثانى) يعنى الأول والثانى مما يرى ذيه الحمار الثالث . لا الأول والثانى من أيام النحر . وقوله (في المشهور من الرواية) احتراز عما روى الحسن عن أبى حنيفة أنه إن كان من

لما روى « أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا ليلاً ». ولنا قوله عليه الصلاة والسلام : لا ترموا بحمرة العقبه إلا مصبحين » ويروى « حتى تطلع الشمس » فثبت أصل الوقت بالأول والأفضلية بالثاني . وتأويل ما روى الليلة الثانية والثالثة ، ولأن ليلة النحر وقت الوقوف والرى يرتب عليه فيكون وقته بعده ضرورة . ثم عند أبي حنيفة رحمه الله تمتد هذا الوقت إلى غروب الشمس لقوله عليه الصلاة والسلام « إن أول نكثنا في هذا اليوم الرى » . جعل اليوم وقتاً له وذهابه بغروب الشمس . وعن أبي يوسف رحمه الله أنه تمتد إلى وقت الزوال ، والحجة عليه ما روينا . وإن أخر إلى الليل رماه ولا شيء عليه لحديث الدعاء . وإن أخر إلى الغد رماه لأنه وقت جنس الرى : وعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله لتأخيره عن وقته كما هو مذهبه . قال (فإن رماه راكباً أجزأه) لحصول فعل الرى (وكل رى بعده رى فالأفضل أن يرميه ماشياً وإلا فيرميه راكباً) لأن الأول بعده وقوف ودعاء على ما ذكرنا

الثاني والثالث حتى تروى الشمس ، فإن رى قبل ذلك أجزأه وحمل المروى من قوله عليه الصلاة والسلام على اختيار الأفضل . وجه الظاهر ما قدمناه من وجوب اتباع المنقول لعدم العقولية ولم يظهر أثر تخفيف فيها بتجوز الترك لينفتح باب التخفيف بالتقديم . وهذه الزيادة يحتاج إليها أبو حنيفة وحده (قوله لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام رخص للرعاء أن يرموا ليلاً) أخرجه ابن أبي شيبة عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم . فذكره . ورواه أيضاً في مصنفه عن عطاء « مرسل » . ورواه للدارقطني بسند ضعيف وزاد فيه « وأية ساعة شاموا من النهار » وحله المصنف على الليلة الثانية والثالثة لما عرف أن وقت رى كل يوم إذا دخل من النهار امتد إلى آخر الآية إلى تنلو ذلك النهار فيحمل على ذلك . فالإمام في الرى تابعة للأيام السابقة لا اللاحقة . بدليل ما في السنن الأربعة عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم ضعفاء أهله بغلس ويأمرهم أن لا يرموا بالحمره حتى تطلع الشمس » وما روى البزار من حديث الفضل بن العباس رضى الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر ضعفة بني هاشم أن يرتحلوا من جمع بليل ويقول : أبني لا ترموا بالحمره حتى تطلع الشمس » وقال الطحاوى : حدثنا ابن أبي داود قال : حدثنا المقدى . حدثنا فضيل بن سليمان . حدثني موسى بن عتبة ، أخبرنا كريب عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر نساءه وثقله صبيحة جمع أن يضيضوا مع أول الفجر يسود ولا يرموا بالحمره إلا مصبحين » حدثنا محمد بن خزيمة . حدثنا حجاج ، حدثنا حماد . حدثنا الحجاج عن مقسم عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثني الفتل وقال : لا ترموا الجمار حتى تصبحوا » فأثبتنا الجواز بهذين والأفضلية بما قبله . وفي النهاية نقلاً من مبسوط شيخ الإسلام أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الإساءة ، وما بعد طلوع

قصده أن يجعل في النحر الأول فلا بأس بأن يرى في اليوم الثالث قبل الزوال ، وإن رى بعده فهو أفضل ، وإن لم يكن ذلك من قصده لا يجوز أن يرى إلا بعد الزوال وذلك لدفع الحرج لأنه إذا نحر بعد الزوال لا يصل إلى مكة إلا بالليل فيخرج في تحصيل موضع الزول . ووجه الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام لم يرم فيه إلا بعد الزوال . وقوله (ثم عند أبي حنيفة) حاصله أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر إلى طلوع الشمس وقت الجواز مع الإساءة وما بعده إلى الزوال وقت مستون وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز من غير إساءة والليل وقت الجواز بالإساءة ، كذا في مبسوط شيخ الإسلام (وعن أبي يوسف أنه يمتد أى وقت الرى في اليوم الأول (إلى وقت الزوال) لأن الوقت يعرف بتوقيت الشرع والشرع ورد بالرى قبل الزوال فلا يكون ما بعده وقتاً له (والحجة عليه ما روينا)

فيرميه ماشيا ليكون أقرب إلى التضرع ، وبيان الأفضل مروى عن أبي يوسف رحمه الله . ويكره أن لا يبيت بمنى ليلي الرى لأن النبي عليه الصلاة والسلام بات بمنى ، وعمر رضى الله عنه كان يؤدب على ترك المقام بها . ولو بات في غيرها متعمدا لا يلزمه شيء عندنا ، خلافا للشافعى رحمه الله لأنه وجب ليسهل عليه الرى في أيامه فلم يكن

الشمس إلى الزوال وقت مسنون . وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة ، والليل وقت الجواز مع الإساءة اهـ . ولا بد من كون يحمل ثبوت الإساءة عدم العذر حتى لا يكون رى الضعفة قبل الشمس ورى الرعاء ليلا يلزمهم الإساءة ، وكيف بذلك بعد الترخيص ، ويثبت وصف القضاء فى الرى من غروب الشمس عند أبي حنيفة إلا أنه لا شيء فيه سوى ثبوت الإساءة إن لم يكن لعذر (قوله وبيان الأفضل مروى عن أبي يوسف رحمه الله) حكى عن إبراهيم بن الجراح قال : دخلت على أبي يوسف رحمه الله فى مرضه الذى توفى فيه ، ففتح عينيه وقال : الرى راكبا أفضل أم ماشيا ؟ فقلت : ماشيا ، فقال : أخطأت ، فقلت : راكبا ، فقال : أخطأت ، ثم قال : كل رى بعده وقوف ، فالرى ماشيا أفضل . وما ليس بعده وقوف فالرى راكبا أفضل ، فقلت من عنده فما انتهت إلى باب الدار حتى سمعت الصراخ يموت ، فتعجبت من حرصه على العلم فى مثل تلك الحالة . وفى فتاوى قاضيه خان : قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : الرى كله راكبا أفضل اهـ ، لأنه روى ركوبه عليه الصلاة والسلام فيه كله . وكان أبا يوسف يحمل ما روى من ركوبه عليه الصلاة والسلام فى رى الجمار كلها على أنه يظهر فعاه فيقتدى به ويسأل ويحفظ عنه المناسك كما ذكر فى طوافه راكبا . وقال عليه الصلاة والسلام « دخلوا عني مناسككم ، فلا أدري لعل لا أحج بعد هذا العام » وفى الظهيرية أطلق استحباب المشى ، قال « يستحب المشى إلى الجمار ، وإن ركب إليها فلا بأس به والمشى أفضل . وتظهر أولويته لنا إذا حانا ركوبه عليه الصلاة والسلام على ما قلنا يبق كونه موديا عبادة ، وأدائها ماشيا أقرب إلى التواضع والخشوع ، وخصوصا فى هذا الزمان فإن عامة المسلمين مشاة فى جميع الرى فلا يأمن من الأذى بالركوب بنهم للزحمة (قوله خلافا للشافعى) فإنه واجب عنده . ثم قيل : يلزمه بتركه ليلة مد ومدان لليلتين ودم لثلاث (قوله لأنه وجب) أى ثبت إذ هو سنة عندنا يلزم بتركه الإساءة على ما يفيد لفظ الكافى حيث استدلل بأن العباس رضى الله عنه استأذن النبي عليه الصلاة والسلام فى أن يبيت بمكة ليلالى منى من أجل سقايته فأذن له ، ثم قال : ولو كان واجبا

يعنى قوله عليه الصلاة والسلام « إن أول نسكنا فى هذا اليوم » . وقوله (وبيان الأفضل مروى عن أبي يوسف) يعنى به ما حكى عن إبراهيم بن الجراح قال : دخلت على أبي يوسف رضى الله عنه فى مرضه الذى مات فيه ففتح عينيه وقال : الرى راكبا أفضل أم ماشيا ؟ فقلت : ماشيا ، فقال : أخطأت ، فقلت : راكبا ، فقال : أخطأت ، ثم قال : كل رى بعده وقوف فالرمل فيه ماشيا أفضل ، وما ليس بعده وقوف فالرى فيه راكبا أفضل ، فقلت من عنده فما انتهت إلى باب الدار حتى سمعت الصراخ يموت ، فتعجبت من حرصه على العلم فى مثل تلك الحالة . والنسب زوى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم رى الجمار كلها راكبا فلما فعله ليكون أشهر للناس حتى يقتدوا به فيها يشاهدونه منه . وقوله (ولو بات فى غيره) أى فى غير منى (متعمدا لا يلزمه شيء عندنا خلافا للشافعى) فإنه قال : إن ترك البيتوة ليلة فعليه مد ، وإن تركها ليلتين فعليه مدان . وإن ترك ثلاث ليال فعليه دم . وقاس ترك البيتوة فى وجوب الجزاء بترك الرى : ولنا (أنه وجب ليسهل عليه الرى فى أيامه) يعنى أن المقصود من البيتوة غيرها وهو أن يسهل عليه ما يقع فى الخد من التسلك وهو الرى ، فلما لم تكن مقصودة

من أفعال الحج فتركه لا يوجب الجابر . قال (ويكره أن يقدم الرجل ثقله إلى مكة ويقم حتى يرى) لما روى أن عمر رضي الله عنه كان يمنع منه ويؤدب عليه ؛ ولأنه يوجب شغل قلبه (وإذا نزل إلى مكة نزل بالمحصب) وهو الأبطح وهو اسم موضع قد نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان نزوله قصدا هو الأصح حتى يكون

لما رخص في تركها لأجل السقاية . اهـ . فعلم أنه سنة ، وتبعه صاحب النهاية ، ومحدث العباس هذا استدلل ابن الجوزي للشافعي على الوجوب وقال : ولولا أنه واجب لما احتاج إلى إذن وليس بشيء إذ مخالفة السنة عندهم كان مجازيا جدا خصوصا إذا انضم إليها الانفراد عن جميع الناس مع الرسول عليه الصلاة والسلام ، فاستأذن لإسقاط الإساءة الكائنة بسبب عدم موافقة عليه الصلاة والسلام مع مراقبته فإنه أقطع منه حال عدم المرافقة ، بل هو جفاء لما فيه من إظهار المخالفة المستزمنة لسوء الأدب . وذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يبيت بمنى على ما قدمناه من حديث عائشة رضي الله عنها ؛ أنه عليه الصلاة والسلام مكث بمنى ليالي أيام التشريق يرى الجمرات إذا زالت الشمس « ونفس حديث العباس رضي الله عنه يفيد . وما ذكره المصنف من أن عمر رضي الله عنه كان يؤدب على ترك المبيت بمنى الله سبحانه أعلم به . نعم أخرج ابن أبي شيبة عنه أنه كان ينهى أن يبيت أحد من وراء العقبة ، وكان يأمرهم أن يدخلوا منى . وأخرج أيضا عن ابن عباس رضي الله عنهما نحوه . وأخرج أيضا عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كره أن ينام أحد أيام منى بمكة . وأخرج في تقديم الثقل عن الأعمش عن عمارة قال : عمر رضي الله عنه : من قدم ثقله من منى ليلة ينفر فلا حج له . وقال أيضا : حدثنا وكيع عن شعبة عن الحكم عن إبراهيم عن عمرو بن شرحبيل عن عمر قال : من قدم ثقله قبل النفر فلا حج له . اهـ . يعني الكمال (قوله وهو الأبطح) قال في الإمام : وهو موضع بين مكة ومنى وهو إلى منى أقرب ، وهذا لا تحرير فيه . وقال غيره : هو فناء مكة حدة ما بين الجبلين المتصلين بالجبال المقابلة لذلك مصعبا في الشق الأيسر وأنت ذاهب إلى منى مرتفعا من بطن الوادي ، وليست القبة من المحصب ، ويصل في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ، ويهجع هجعة ثم يدخل مكة (قوله هو الأصح) يحرز به عن قول من قال : لم يكن قصدا فلا يكون سنة لما أخرج البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : ليس المحصب بشيء ، إنما هو منزل نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأخرج مسلم عن أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لم يأمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنزل الأبطح حين خرج من منى . ولكن جئت وضربت قبة فجاء فنزل . وعن عائشة رضي الله عنها أنه قصده وليس بسنة لأنه قصده لمخى التسهيل . روى الستة عنها قالت : إنما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم المحصب ليكون أجمع لخروجه وليس بسنة ، فمن شاء نزله ومن شاء لم ينزل . وجه الاختار ما نقله المصنف وهو ما أخرجه الجماعة عن أسامة بن زيد قال : « قلت : يا رسول الله أين نزل غدا في حجته ؟ فقال : هل ترك لنا عقيل منزلا ؟ ثم قال : نحن نازلون بحيف بني كنانة حيث تقامت قریش على الكفر : يعني المحصب » الحديث . وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن بمنى « نحن نازلون

لنفسها لم تكن من أفعال الحج فلم يوجب تركها جابرا كاليثوتة بمنى ليلة العيد . قال (ويكره أن يقدم الرجل ثقله إلى مكة) الثقل بفتح تين : متاع المسافر وحشمه والجمع أثقال ، والمحصب : اسم موضع ويسمى الأبطح وهو موضع ذو حصى بين مكة ومنى نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم قصدا ، وهو الأصح حتى يكون سنة ، وقوله (هو الأصح) احتراز عن قول ابن عباس إن النزول به ليس بسنة ، لكنه موضع نزل به رسول الله

النزول به سنة على ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه « إنا نازلون غدا بالخيف خيف بنى كنانة حيث تقاسم المشركون فيه على شركهم » يشير إلى عهدهم على هجران بنى هاشم ، ففرغنا أنه نزل به لإراءة للمشركين لطيف صنع الله تعالى به ، فصار سنة كالرمل في الطواف . قال (ثم دخل مكة وطاف بالبيت سبعة أشواط لا يرمل فيها وهذا طواف الصدر) ويسمى طواف الوداع وطواف آخر عهده بالبيت لأنه يودع البيت ويصدر به

غدا بخيف بنى كنانة حيث تقاسموا على الكفر » وذلك أن قريشا وبني كنانة تحالفت على بنى هاشم وبني المطلب أن لا يئنا كحومهم ولا يبايعوهم حتى يسلموا إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : يعني بذلك المحصب اء . فثبت بهذا أنه نزله قصدا ليرى لطيف صنع الله به وليتذكر فيه نعمته سبحانه عليه عند مقايضة نزوله به الآن إلى حاله قبل ذلك : أعني حال انحصاره من الكفار في ذات الله تعالى ، وهذا أمر يرجع إلى معنى العبادة ، ثم هذه النعمة التي شملت عليه الصلاة والسلام من التحرر والاعتقاد على إقامة التوحيد وتقرير قواعد الوضع الإلهي الذي دعا الله تعالى إليه عباده لينتفعوا به في دنياهم ومعادهم لاشك في أنها النعمة العظمى على أمته لأنهم مظاهر المقصود من ذلك المؤزر ، فكل واحد منهم جدير بتفكيرها والشكر التام عليها لأنها عليه أيضا فكان سنة في حقهم لأن معنى العبادة في ذلك يتحقق في حقهم أيضا . وعن هذا حصب الخلفاء الراشدون . أخرج مسلم عن ابن عمر رضي الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يتزولون بالأبطح » وأخرج عنه أيضا أنه كان يرى التحصيب سنة وكان يصلي الظهر يوم النفر بالمحصب ، قال نافع : قد حصب رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده اء . وعلى هذا الوجه لا يكون كالرمل . ولا على الأول لأن الإراءة لم يلزم أن يراد بها إراءة المشركين ولم يكن بمكة مشرك عام حجة الوداع . بل المراد إراءة المسلمين الذين كان لهم علم بالحال الأول (قوله لأنه يودع البيت) ولهذا كان المستحب أن يجعله آخر طوافه . وفي الكافي للحاكم : ولا بأس بأن يقيم بعد ذلك ما شاء ، ولكن الأفضل من ذلك أن يكون طوافه حين يخرج . وعن أبي يوسف والحسن : إذا اشتغل بعده بعمل بمكة يعيده لأنه للصبر . وإنما يعتد به إذا فعله حين يصدر . وأجيب بأنه إنما قدم مكة للنسك ، فحين تم فراغه منه جاء أو ان الصدر فطوافه حينئذ يكون له إذ الحال أنه على عزم الرجوع . نعم روى عن أبي حنيفة رضي الله عنه : إذا طاف للصبر ثم أقام إلى العشاء قال : أحب إلى أن يطوف طوافا آخر حتى لا يكون بين طوافه ونفريه حائل ، لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلاً لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف إليه ، وليس ذلك بحتم إذ لا يستغرب في العرف تأخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك . والحاصل أن المستحب فيه أن يوقع عند إرادة السفر ، وأما وقته على التعيين فأوله بعد طواف الزيارة إذا كان على عزم السفر . حتى لو طاف لذلك ثم أطال الإقامة بمكة ولو سنة ولم ينو الإقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه ولا آخر له وهو مقيم ، بل لو أقام عاما لا ينو الإقامة فله أن يطوفه ويقع أداء . ولو نفر ولم يطف يجب عليه أن يرجع فيطوفه مالم يجاوز المواقيت بغير إحرام جديد ، فإن جاوزها لم يجب الرجوع عينا ، بل إما أن يمضي وعليه دم ، وإما أن يرجع فيرجع بإحرام جديد لأن الميقات لا يجاوز بلا إحرام فيحرم بعمره ، فإذا رجع ابتداء بطواف العمرة ثم بطواف الصدر ولا شيء عليه لتأخيره :

صلى الله عليه وسلم اتفاقا . والأصح عندنا أنه سنة ونزل فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم قصدا (على ما روى أنه قال لأصحابه عني : إنا نازلون غدا بالخيف خيف بنى كنانة الخ) والخيف يسكن الياء المكان المرتفع ، وخيف بنى كنانة هو المحصب . وقوله (ويسمى طواف الوداع) الوداع بفتح الواو اسم للتوديع كسلام وكلام

(وهو واجب عندنا) خلافا للشافعي، لقوله صلى الله عليه وسلم « من حجَّ هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف » ورخص للنساء الحيض تركه . قال (إلا على أهل مكة) لأنهم لا يصعدون ولا يودعون . ولا رمل فيه لما بينا أنه شرع مرة واحدة . ويصل ركعتي الطواف بعده لما قدمنا

وقالوا : الأولى أن لا يرجع ويريق دما لأنه أنفع للفقراء وأيسر عليه لما فيه من دفع ضرر الترام الإحرام ومشقة الطريق « قوله لقوله عليه الصلاة والسلام) أخرج الترمذي عنه عليه الصلاة والسلام « من حج البيت فليكن آخر عهده بالبيت : إلا الحيض » فرخص لمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال حسن صحيح . وفي الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما « أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن المرأة الحائض » لا يقال : أمر نلب بقرينة المعنى وهو أن المقصود الوداع . لأننا نقول : ليس هذا يصلح صارفا عن الوجوب لجواز أن يظالب حتما لما في عدمه من شائبة عدم التأسف على الفراق ، وشبه عدم المبالاة به على أن معنى الوداع ليس مذكورا في التصوص . بل أن يجعل آخر عهدهم بالطواف فيجوز أن يكون معلولا بغيره ما لم تنف عليه . ولو سلم فلما تعتبر دلالة القرينة إذا لم يفهم ما يقتضي خلاف مقتضاها . وهنا كذلك فإن لفظ الترخيص يفيد أنه حتم في حق من لم يرخص له لأن معنى عدم الترخيص في الشيء هو تحتم طلبه إذ الترخيص فيه هو إطلاق تركه فعده عدم إطلاق تركه . وما يفيد أيضا أن الأمر على حقيقة من الوجوب ما وقع في صحيح مسلم « كان الناس ينصرفون في كل وجه . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا ينصرفن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت » فهذا انتهى وقع مؤكدا بالنون الثقيلة . وهو يؤكد موضوع اللفظ ، والله سبحانه أعلم (قوله وليس على أهل مكة) ومن كان داخل الميقات وكذا من اتخذ مكة دارا ثم بدا له الخروج ليس عليهم طواف صدر . وكذا فائت الحج لأن العود مستحق عليه . ولأنه صار كالمعتمر . وليس على المعتمر طواف الصدر ذكره في التحفة . وفي إثباته على المعتمر حديث ضعيف رواه الترمذي . وفي البدائع قال أبو يوسف رحمه الله : أحب إلي أن يطوف المكي طواف الصدر لأنه وضع لحتم أفعال الحج . وهذا المعنى يوجد في أهل مكة . وفصل فيمن اتخذ مكة دارا بين أن نوى الإقامة بها قبل أن يحل النحر الأول فلا طواف عليه للصدر . وإن نواه بعده لا يسقط عنه في قول أبي حنيفة . وقال

(وهو واجب عندنا خلافا للشافعي) فإنه عنده سنة لأنه بمنزلة طواف القدوم . ألا ترى أن كل واحد منهما يأتي بالآفاق دون المكي وما هو من واجبات الحج فالآفاق والمكي فيه سواء ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف » وأنه رخص للنساء الحيض (وذلك أيضا دليل الوجوب وإلا لم يكن لتخصيص الرخصة بالحيض فائدة والمكي والآفاق في واجبات الحج سواء فيما إذا كانت العلة مشتركة وهنا ليست كذلك لأن علة هذا الطواف التوديع وليس بوجود في المكي ولا في حق من هو فيها وراء الميقات ولا في حق من اتخذ مكة دارا ثم بدا له أن يخرج . لا يقال : لو كان واجبا للوداع لوجب على المعتمر الآفاق لأن ركن العبرة هو الطواف فكيف يصير مثل ركنه تبعا له ؟ . وقوله (لما قدمنا) يعني في موضعين من قوله عليه الصلاة والسلام « وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين . وقوله لأن حتم كل طواف بركعتين فرضا كان الطواف أو نقلا .

(قوله وإلا لم يكن لتخصيص الرخصة بالمحيط فائدة) أقول : وأنت غير بأن ماله الاستدلال بمفهوم الخاتمة ونحن لا نقول به .

(ثم يأتي زمزم فيشرب من مائها) لما روى وأن النبي عليه الصلاة والسلام استقى دلوًا بنفسه فشرب منه ثم أفرغ

أبو يوسف : يسقط عنه في الحالين إلا إذا كان شرع فيه (قوله ويأتي زمزم) أي بعد تقبيل العتبة والتزام الملتزم فيشرب منه ويفرغ على جسده باقي الدلو ويقول : اللهم إني أسألك رزقا واسعا وعلمًا نافعًا وشفاء من كل داء كذا عن ابن عباس رضي الله عنهما ، ومنضم إلى هذا ما يتيسر من قريب إن شاء الله تعالى . ثم ينصرف راجعًا إلى أهله مقهقرا . وإذا خرج من مكة يخرج من الثانية السفلى من أسفل مكة لما روى الجماعة إلا الزمذني « أنه عليه الصلاة والسلام كان يدخل من الثانية العليا ويخرج من الثانية السفلى » (قوله لما روى « أن النبي عليه الصلاة والسلام استقى » الخ) الذي في حديث جابر الطويل يفيد أنهم نزعوا له كذا في مسند أحمد ومعجم الطبراني عن ابن عباس رضي الله عنه قال « جاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى زمزم فنزعنا له دلوًا فشرب ثم مَجَّ فيها ثم أفرغناها في زمزم ، ثم قال : لولا أن تغلبوا علينا لزعزت بيدي » وما رواه المصنف من أنه عليه الصلاة والسلام استقى بنفسه دلوًا رواه في كتاب الطبقات مراسلا . أخبرنا عبد الوهاب عن ابن جريج عن عطاء « أن النبي عليه الصلاة والسلام لما أفاض نزح بالدلو : يعني من زمزم لم ينزع معه أحد ، فشرب ثم أفرغ باقي الدلو في البئر وقال : لولا أن يغلبكم الناس على سقائكم لم ينزع منها أحد غيري ، قال : فنزع هو بنفسه الدلو فشرب منها لم ينع على نزعها أحد » وقد يجمع بأن ما في هذا كان بعقب طواف الوداع ، وما في حديث جابر رضي الله عنه وما معه كان عقب طواف الإفاضة ، ولفظه ظاهر فيه حيث قال « فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر » ، فأتى بني عبد المطلب يسقون على زمزم فقال : انزعوا » الحديث . وطوافه للوداع كان ليلا كما رواه البخاري عن أنس بن مالك « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بمكة الظهر والعصر والمغرب والعشاء ، ووقد رقدت بالخصب ثم ركب إلى البيت فطاف به » ولكن قد يعكزه ما رواه الأزرق في تاريخ مكة : حدثني جدتي أحمد بن محمد بن الوليد الأزرق ، حدثنا سفيان بن عيينة عن ابن طاوس عن أبيه رضي الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم أفاض في نسائه ليلا فطاف على راحلته يستلم الركن بمحجنه ويقبل طرف المحجن ، ثم أتى زمزم فقال : انزعوا ، فلو أن تغلبوا لزعزت بهمكم . ثم أمر بدلو فنزع له منها فشرب » الحديث ، إلا أن يحمل على أن أرواحه أفضن لطواف الإفاضة ليلا فضى معهن عليه الصلاة والسلام . والله سبحانه أعلم .

(فصل في فضل ماء زمزم ، تكثيرا للقائلة وترغيبا للعابدين)

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم ، فيه طعام طعم وشفاء سقم . وشر ماء على وجه الأرض ماء بوادي برهوت بقية حضرموت كرجل الجراد يصبح يتدفق وتسمى لابلال فيها » رواه الطبراني في الكبير . وزواته ثقات ، ورواه ابن حبان أيضا . وبزهوت وقوله (ويأتي زمزم) أي بعد تقبيل العتبة وإتيانه الملتزم والصفاة خده بجدار الكعبة يأتي زمزم فشرب من مائه ويصعب منه .

(قوله وفعوله ويأتي زمزم : أي بعد تقبيل العتبة وإتيانه الملتزم والصفاة خده بجدار الكعبة) أقول : فيحتاج ما في البداية من عطف إتيان الملتزم على إتيان زمزم بكلمة ثم إلى تأويل ، ونص عبارته : ثم يأتي زمزم فيشرب من مائها ثم يأتي الملتزم . قال الزيلعي : واحتفظوا على يبدأ بالملتزم أو يزعم ؟ والأمسح أنه يبدأ بزمزم اه وظاهر كلام المصنف : اختيار البداية بالملتزم كالإتيان .

(١) (قول المحقق وظاهر كلام المصنف) يعني بالمصنف صاحب النونية كما ترى كتبه مصححه .

بأبى الدلو. في البئر ويستحب أن يأتي الباب ويقبل العتبة (ثم يأتي المترم، وهو ما بين الحجر إلى الباب فيضع صلبه ووجهه عليه ويتشبث بالأسار ساعة ثم يعود إلى أهله)

يفتح الباب الموحدة والراء وضم الهاء وآخره تاء مثناة. وعن أبي ذر رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « زمرم طعام طعم وشفاء سقم » رواه البرار بإسناد صحيح. وطعم يضم الطاء وسكون العين: أى طعام يشبع. وعن ابن عباس رضى الله عنه « كنا نسميها شباعة: يعنى زمرم: وكنا نجدها نعم العون على العيال » رواه الطبراني في الكبير وإسناده صحيح. وعن ابن عباس رضى الله عنهما أيضا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ماء زمزم لما شرب له: إن شربته تستشفى شفاك الله: وإن شربته لشبعك أشبعك الله. وإن شربته لقطع ظمئك قطعه الله، وهى حزمة جبريل وسقيا الله إسماعيل » رواه الدارقطني وسكت عنه مع أن شيخه فيه عمر بن حنبل الأثنائي، تأتبه الذهبي في الميزان يسكوته مع أن عمر بن الحسن الأثنائي القاضي أبا الحسين قد ضعه الدارقطني، وجاء عنه أنه كذبه وله بلايا قال: وهو بهذا الإسناد باطل لم يروه ابن عينة. بل المعروف حديث جابر من رواية عبد الله بن المؤمل. ودفع بأن الأثنائي لم يتفرد به حتى يلزم الدارقطني شرح حاله، وقد سلم الذهبي ثقة من بين الأثنائي وابن عينة ولهذا انحصر القدر عنه فيه: لكن قد رواه الحاكم في المستدرک قال: حدثنا علي بن حماد العدل، حدثنا محمد بن هشام به، وزاد فيه « وإن شربته مستعيذا أعاذك الله » قال: وكان ابن عباس رضى الله عنه إذا شرب ماء زمزم قال: اللهم إني أسألك علما نافعاً ورزقاً واسعاً وشفاء من كل داء. وقال: صحيح الإسناد إن سلم من الجارود، وقيل قد سلم منه فإنه صدوق. وقال الخطيب في تاريخه والحافظ المنبرى: لكن الراوى محمد بن هشام المروزي لا أعرفه اه. وقال غيره ممن يوثق بسعة حاله وهو قاضي القضاة شهاب الدين الصقلاني هو ابن حجر على بن حماد من الأثبات، وهو يفتح الحاء المهملة أول الحروف ثم ميم ساكنة بعلها شين معجمة، وشيخه محمد بن هشام ثقة. والمزومة بفتح الهاء: أن تفرم موضعاً بيدك أو رجلك فيصير فيه حفرة، فقد ثبت صحة هذا الحديث إلا ما قيل إن الجارود تفرد عن ابن عينة بوصله، ومثله لا يحتاج به إذا انفرد فكيف إذا خالف؟ وهو من رواية الحميدى وابن أبي عمير وغيرهما ممن لازم ابن عينة أكثر من الجارود فيكون أولى. وأعلم أن الذى نحتاج إليه الحكم بصحة المتن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا علينا كونه من خصوص طريق بعينه. وهنا أمور تدل عليه: منها أن مثله لا مجال للرأى فيه فوجب كونه سماعاً، وكذا إن قلنا العبرة في تعارض الوصل والوقف والإرسال للواصل بعد كونه ثقة لا للأحفظ ولا غيره، مع أنه قد صرح بتصحيح نفر من ابن عينة. له في ضمن حكاية حكاها أبو بكر الدينورى في الجزء الرابع من المجالسة قال: حدثنا محمد ابن عبد الرحمن، حدثنا الحميدى قال: كنا عند سفيان بن عينة فحدثنا بحديث « ماء زمزم لما شرب له » فقام رجل من المجلس ثم عاد فقال: يا أبا محمد أليس الحديث الذى قد حدثتنا في ماء زمزم صحيحاً؟ قال: نعم قال الرجل: فلنى شربت الآن دلوا من زمزم على أنك تحدثنى بمائة حديث: فقال له سفيان: اقم فقمعد فحدث بمائة حديث. فيجميع ما ذكرنا لا يشك بعد في صحة هذا الحديث سواء كان على اعتباره موصولاً من حديث ابن عباس رضى الله عنه أو حكاه بصحة المرسى لمجيئته من وجه آخر مما سنذكره، أو حكاه بأنه عن النبي عليه الصلاة والسلام بسبب أنه لما لا يترك بالرأى. وأعني بالمرسل ذلك الموقف على مجاهد بناء على أنه إذا كان لا مجال للرأى فيه بمنزلة قول

هكذا روى أن النبي عليه الصلاة والسلام فعل بالمززم ذلك. قالوا : وينبغي أن يتصرف وهو عشي وراه ووجهه إلى البيت متباكيا متحسرا على فراق البيت حتى يخرج من المسجد . فهذا بيان تمام الحج .

عجابه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم . وعلى ما رواه سعيد بن منصور عن ابن عينة في السنن كذلك . وأما بحبته من وجه آخر ، فروى أحمد في مسنده وابن ماجه عن عبد الله بن المؤمل أنه سمع أبا الزبير يقول : سمعت جابر ابن عبد الله يقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ماء زمزم لما شرب له » هذا لفظه عند ابن ماجه ولفظه عند أحمد « ماء زمزم لما شرب منه » وقال الحافظ المنزلي : وهذا إسناد حسن ، وإنما جسه مع أنه ذكر له علتان ضعف ابن المؤمل وكون الراوى عنه في مسند ابن ماجه الوليد بن مسلم وهو بدلس وقد عنعنه لأن ابن المؤمل يختلف فيه . واختلف فيه يقول ابن معين قال مرة ضعيف ، وقال مرة لا بأس به . وقال مرة صالح . ومن ضعفه فأنما ضعفه من جهة حفظه كقول أبي زرعة والدارقطني وأبي جاتم فيه : ليس بقوى . وقال ابن عبد البر : سقى الحفظ ما علمنا فيه ما يقطع عدالة . فهو حيث ذكره يعتبر بحديثه . وإذا جاء حديثه من غير طريقه صار حسنا ، ولا شك في حجي الحديث المذكور كذلك . وأما العلة الثانية فتتضح ، فإن الحديث معروف عن عبد الله بن المؤمل من غير رواية الوليد فإنه في رواية الإمام أحمد هكذا : حدثنا عبد الله بن الوليد ، حدثنا عبد الله بن المؤمل عن أبي الزبير الخ ، فقد ثبت حسنه من هذا الطريق ، فإذا انضم إليه ما قدمناه حكم بصحته . وفي فوائده أبي بكر بن المقرئ من طريق سويد بن سعيد المذكور قال : رأيت ابن المبارك دخل زمزم فقال : اللهم إن ابن المؤمل حدثني عن أبي الزبير عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ماء زمزم لما شرب له » اللهم فإني أشربه لعطش يوم القيامة . وما عن سويد عن ابن المبارك في هذه القصة أنه قال : اللهم إن ابن المؤمل حدثنا عن محمد بن المنكدر عن جابر محكوم بإتقابه على سويد في هذه المرة بل المعروف في السند الأول . وهذه زيادات عن السائب أنه كان يقول : اشربوا من سقاية العباس رضى الله عنه فإنه من السنة . رواه الطبراني وفيه رجل مجهول . وعن جماعة من العلماء أنهم شربوه لمقاصد فصصت ، فثم صاحب ابن عينة المتقدم . وعن الشافعي أنه شربه لاروى فكان يصب في كل عشرة تسعة ، وشربه الحاكم لحسن التصنيف ولغير ذلك فكان أحسن أهل عصره تصنيفا . قال شيخنا قاضي القضاة شهاب الدين العسقلاني الشافعي : ولا يحصى كم شربه من الأئمة لأموالها ، قال : وأنا شربته في بداية طلب الحديث أن يرتقى الله حالة النهي في حفظ الحديث ، ثم خضعت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد من نفسى المزيد على تلك الرتبة ، فسألت رتبة أعلى منها وأرجو الله أن أتاك ذلك منه اه . وجميع ما تضمنه هذا الفصل غالبه من كلامه وقليل منه من كلام الحافظ عبد العظيم المنزلي ، والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للانتقام والوفاء على حقيقة الإسلام معها . (قوله هكنا روى) روى أبو داود عن عمرو ابن شعيب قال : طلعت مع عبد الله . فلما جئنا ذير الكعبة قلت : ألا تتعوذ ؟ قال : أتعوذ بالله من النار . ثم مضى حتى استلم الحجر وقام بين الركن والباب ، فوضع صدره ووجهه وذراعيه وكفيه هكذا ، وبسطهما بسطا ثم قال : هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله . ورواه ابن ماجه وقال فيه عن أبيه عن جده قال

على جسده ويقول : اللهم إني أسألك رزقا واسعا وعلمنا نافعا وشفاء من كل داء. وقوله (فهذا بيان تمام الحج) يعنى الحج الذى أراد عليه الصلاة والسلام بقوله « من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » كذا في الميسر .

(فصل)

(فإن لم يدخل الحرم مكة وتوجه إلى عرفات ووقف بها) على ما بينا (سقط عنه طواف القدوم) لأنه شرع في ابتداء الحج على وجه يرتب عليه سائر الأفعال ، فلا يكون الإتيان به على غير ذلك الوجه سنة (ولا شيء عليه بتركه) لأنه سنة . وبترك السنة لا يجب الجابر (ومن أدرك الوقوف بعرفة ما بين زوال الشمس من يومها إلى طلوع الفجر من يوم النحر فقد أدرك الحج) فأول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام وقف بعد الزوال ، وهذا بيان أول الوقت . وقال عليه الصلاة والسلام « من أدرك عرفة بليل فقد أدرك

المنزى : فيكون شعيب ومحمد قد طافا مع عبد الله اه . وهو مضعف بالثني بن الصباح ، والمراد بعبد الله عبد الله بن عمرو بن العاص جد عمرو بن شعيب الأعلی ، صرح بتسميته عبد الرزاق في روايته بسند أجود منه . وأما تعيين محل الملتزم فأسند البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس رضي الله عنهما صلى الله عليه وسلم قال « ما بين الركن والباب ملتزم » وأخرجه ابن عدى في الكامل عن عباد بن كثير عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا ، ووقفه عبد الرزاق قال : حدثنا ابن عيينة عن عبد الكريم الجزري عن مجاهد قال : قال ابن عباس : هذا الملتزم ما بين الركن والباب . وكذا هو في الموطأ بلاغا . ولعله حكم المرفوع لعدم استقلال العقل به . وهذا الملتزم من الأماكن التي يستجاب فيها الدعاء نقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : فوالله ما دعوت قط إلا أجابني . وفي رسالة الحسن البصري أن الدعاء مستجاب هناك في خمسة عشر موضعا : في الطواف ، وعند الملتزم ، وتحت الميزاب ، وفي البيت ، وعند زمزم . وخلف القام ، وعلى الصفا ، وعلى المروة ، وفي السعى ، وفي عرفات ، وفي مزدلفة ، وفي منى . وعند الجمرات . وذكر غيره أنه يستجاب عند رؤية البيت وفي الحطيم ، لكن الثاني هو تحت الميزاب ، ويستحب أن يدخل البيت وقد قدمنا آدابه في القروع التي تتعلق في الطواف فارجع إليها .

(فصل)

حاصله مسائل شتى من أفعال الحج هي عوارض خارجة عن أصل الترتيب ، وهي تلو الصورة العلمية ، وهي ما أفاده من ابتداء الحج بقوله فإن كان مفردا نوى بتليته الحج ، إلى أن قال : فهذا بيان تمام الحج (قوله لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام وقف بعد الزوال) تقدم في حديث جابر الطويل ، وقال « من أدرك عرفة » الشيخ رواه الدارقطني عنه صلى الله عليه وسلم « من وقف بعرفة بليل فقد أدرك الحج ، ومن فاته عرفات بليل فقد فاته الحج ، فليحل بعرفة وعليه الحج من قابل » وفي سننه رحمة بن مصعب قال الدارقطني : ولم يأت به غيره .

(فصل)

لما ذكر أفعال الحج على الترتيب وأتمها ألحق مسائل شتى من أفعال الحج في فصل على حدة (فإن لم يدخل الحرم مكة وتوجه إلى عرفات ووقف بها على ما بينا) من أحكام الوقوف بعرفة (سقط عنه طواف القدوم) على

الحج ، ومن فاته عرفة بلبيل فقد فاته الحج ، وهذا بيان آخر الوقت . ومالك رحمه الله إن كان يقول : إن أول وقت بعد طلوع الفجر أو بعد طلوع الشمس فهو محجوج عليه بما روينا (ثم إذا وقف بعد الزوال وأفاض من ساعته أجزأه) عندنا لأنه صلى الله عليه وسلم ذكره بكلمة أو فاته قال «الحج عرفة فنوقف بعرفة ساعة من لبيل أو نهار فقد تم حجه» وهي كلمة التخيير . وقال مالك : لا يجزيه إلا أن يقف في اليوم وجزء من الليل . ولكن الحجة عليه ما روينا

وفي ذكر الجملةين معا أحاديث أخر لم تسلم . وأخرجه الأربعة مقتصرًا على الجملة الأولى عن عبد الرحمن بن يعمر الدبلي : أن ناسا من أهل نجد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بعرفة فسألوه ، فأمر مناديا ينادي : الحج عرفة ، فمن جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج . الحديث . وما أظن أن في معنى الجملة الثانية خلافا بين الأئمة فيحتاج إلى إثباته . ورواه الحاكم وصححه . وعبد الرحمن هنا ذكره بغوى في الصحابة وروى له الترمذي والنسائي حديثا آخر في النهي عن المزفة . وبه بطل قول ابن عبد البر لم يرو عنه غير هذا الحديث (قوله فهو محجوج عليه بما روينا) حجة مالك الحديث الذي سند كره من قوله عليه الصلاة والسلام «الحج عرفة ، فمن وقف بعرفة ساعة من لبيل أو نهار فقد تم حجه» ويتقدم من حديث عروة بن مضر - وليس فيه لفظ الحج عرفة . وهو في حديث الدبلي . فمجموع هذا اللفظ يتحصل من مجموع الحديثين . وحاصل حجة المصنف أن فعله عليه الصلاة والسلام كان من الزوال . وهو وقع بيانا لوقت الوقوف الذي دلت الإشارة على افتراضه في قوله تعالى : فإذا أفضم من عرفات . وعليه أن يقال : إنما يلزم لو لم يثبت غير ذلك الفعل ، فأما إذا ثبت قول أيضا فيه يصرح بأن وقته لا يقتصر على ذلك القدر عرف به أن فعله كان بيانا لسنة الوقوف . والأولى فيه ويثبت بالقول بيان أصل الوقت المباح وغيره ، فقول ابن عمر رضي الله عنهما للحجاج حين زالت الشمس : الساعة إن أردت السنة ، مراد به السنة الاصطلاحية في عرف الفقهاء ، ألا ترى أنه لا يتعين الذهاب إلى الموقف من ذلك الوقت بل لو أخره جاز (قوله وقال مالك رحمه الله : لا يجزيه إن وقف من النهار إلا أن يقف في اليوم وجزء من الليل) التحرير في العبارة أن يقال : وقال مالك : لا يجزيه إن وقف من النهار إلا أن يقف معه جزءا من الليل ، وهذا لأنه إذا لم

ما ذكره في الكتاب وهو واضح ، وكذلك قوله ومن أدرك الوقوف بعرفة (ومالك رحمه الله تعالى كان يقول : إن أول وقت بعد طلوع الفجر أو بعد طلوع الشمس) مستدلا بقوله عليه الصلاة والسلام «الحج عرفة ، فمن وقف بعرفة ساعة من لبيل أو نهار فقد تم حجه» والنهار اسم للوقت من طلوع الشمس (وهو محجوج بما روينا) أنه وقف بعد الزوال وكان ميّنا وقت الوقوف بفعله عليه الصلاة والسلام ، فدل على أن ابتداء الوقوف بعد الزوال . وقوله (ثم إذا وقف بعد الزوال) ظاهر (وقال مالك : لا يجزيه إلا أن يقف في اليوم وجزء من الليل) وذلك بأن تكون إفاضته بعد الغروب ، واستدل بقوله عليه الصلاة والسلام «من أدرك عرفة بلبيل فقد أدرك الحج ، ومن فاته عرفة بلبيل فقد فاته الحج» وقلنا : هذه الزيادة غير مشهورة ، وإنما المشهور : «من فاته عرفة فقد فاته الحج» وفيما

(قوله وكان ميّنا وقت الوقوف بفعله) أقول : فيه بحث ، إذ لإجمال في الحديث الذي رواه مالك شيء يحتاج إلى البيان فتأمل ، والحديث «الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من لبيل أو نهار فقد تم حجه» (قوله وقلنا هذه الزيادة غير مشهورة الخ) أقول : سبق من الشارح في الباب السابق ، وسيجيء في أول أدب التقاضي أن مثل ذلك لا يضر إذا كان رجاله عدولا . وأيضا استدلك الأصحاب بهذا الحديث أنفا على مطلوبهم فتأمل ، ولعل الأول في الجواب أن يخص حديث مالك بمن فاته الوقوف بعرفة نهارا . والمعنى وأنه أعلم : ومن فاته عرفة بلبيل فقد فاته نهارا ، دعنا للمعارض الواقع بينه وبين حديث «الحج عرفة» الخ فليست .

(ومن اجتاز عرفات نائماً أو ناعماً عليه أو لا يعلم أنها عرفات جاز عن الوقوف) لأن ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف ، ولا يمنع ذلك بالإنعاء والنوم كركن الصوم . بخلاف الصلاة لأنها لا تبنى مع الإنعاء ، والجهل يغل بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن (ومن أعصى عليه فأهل عنه رفقاه جاز عند أبي حنيفة) رحمه الله (وقالا : لا يجوز ، ولو أمر إنساناً بأن يحرم عنه إذا أعصى عليه أو نام فأحرم المأمور عنه صح) بالإجماع .

يقف إلا من الليل أجزأه عنده . والحاصل أنه يلزم الجمع بين جزء من الليل مع جزء من النهار وقف بالنهار وهو بأن يفيض بعد الغروب . وملجؤه فعله صلى الله عليه وسلم . ووجه الاستدلال به مثل ما قلنا معه في أن أول الوقت من الزوال . ويرد عليه هنا مثل ما أوردناه علينا من جهته هناك ، وهو أنه قد ثبت قول بقيد عدم تعيين ذلك . وبه يقع البيان كالفعل فتحمل الإفاضة بعد الغروب على أنه السنة الواجبة . وقبله على أنه الركن بالقول المذكور مع ترك الواجب (قوله لأن ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف) والمشى وإن أسرع لا يغلو عن قليل وقوف على ما فرغ في فقه ، والوقوف بمزدلفة على هذا يخرجه الكون بها ولو نائماً أو ماراً لا يعلم أنها بمزدلفة (قوله وهي ليست بشرط لكل ركن) إلا أن يكون ذلك الركن مما يستل عبادة مع عدم إحرام تلك العبادة فيحتاج فيه إلى أصل النية ، وعن هذا وقع الفرق بين الوقوف والطواف ، فإنه لو طاف حارباً أو طالباً لحارب أو لا يعلم أنه البيت الذي يجب الطواف به لا يخرجه لعدم النية . ولو نوى أصل الطواف جاز . ولوعين جهة غير الفرض مع أصل النية لفت ، حتى لو طاف يوم النحر عن نذر وقع عن طواف الزيارة ولم يخرجه عن النذر ، ولأن الوقوف يؤدي في إحرام مطلق فأغنت النية عند العقد عن الأداء عنها فيه ، بخلاف الطواف يؤدي بعد التحلل من الإحرام بالخلق فلا يغني وجودها عند الإحرام عنها فيه . وهذا الفرق لا يأتى إلا في طواف الزيارة لا العمرة والأول نعمهما (قوله ومن أعصى عليه فأهل عنه رفقاه جاز) الرفيق قيد عند بعضهم وليس بقيد عند آخرين ، حتى لو أهل غير رفقاه عنه جاز وهو الأولى لأن هذا من باب الإعانة لا الولاية ، ودلالة الإعانة قائمة عند كل من علم

روينا وهو قوله عليه الصلاة والسلام «ساعة من ليل أو نهار» دليل على أن بنفس الوقوف في جزء من وقته يصير مبركاً فكان حجة عليه . وقوله (ومن اجتاز عرفات نائماً أو ناعماً عليه) ظاهر . وقوله (والجهل يغل بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن) جواب عما يقال الجهل يغل بالنية لا محالة . والإخلال بها إخلال بالحج لكونها شرطاً ، وتقريره : سلمنا أن الجهل يغل بالنية ولا نسلم أن الإخلال بها إخلال به ، وإنما كان كذلك أن لو كانت شرطاً لكل ركن وليس كذلك ، بل إذا كانت موجودة عند أصل هذه العبادة وهو الإحرام حقيقة أو دلالة استغنى عنها عند وجود كل ركن إذا لم يكن ثم صارف . وإنما قلنا إذا لم يكن ثم صارف احترازاً عما إذا طاف بالبيت حارباً أو طالباً غريم ولم ينو الطواف عن الحج فإنه لم يخرجه . وإن كانت النية موجودة عند الإحرام لأن قصده الهروب أو المحوق ، وذلك صارف له عن النية السابقة لأنها لكونها باقية بالاستصحاب ضعيفة تصرف بصارف . وقوله (ومن أعصى عليه فأهل عنه رفقاه) اتفق علماؤنا أن الإحرام يقبل النيابة حتى لو أمر إنساناً أن يحرم عنه إذا أعصى عليه أو نام ففعل ضح عندهم لأنه شرط بمنزلة الوضوء وسر العورة وليس بذلك فاستقام النيابة بوجود نية العبادة منه وهو خروجه لحج البيت . واختلفوا في أن عقد الرفقة استنابة كالإذن به أولاً : فذهب أبو حنيفة إلى أنه استنابة كالإذن به وقالوا : ليس باستنابة . وصورة ذلك أن يحرم عنه الرفقاء نيابة مع أنهم أحرموا عن أنفسهم أيضاً فيصير الرفيق محرماً عن نفسه بطريق الأصالة ومحرمًا عنه أيضاً بطريق النيابة كالآب يحرم عن ابن صغير معه

حتى إذا أفاق أو استيقظ وأتى بأفعال الحج جاز . لهما أنه لم يحرم بنفسه ولا أذن لغيره به . وهذا لأنه لم يصرح بالإذن والدلالة تقف على العلم . وجواز الإذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوام ، بخلاف ما إذا أمر غيره بذلك صريحا . وله أنه لما عاقدتهم عقد الرقعة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرة بنفسه . والإحرام هو المقصود بهذا السفر فكان الإذن به ثابتا دالة . . والعلم ثابت نظرا إلى الدليل والحكم يدار عليه .

قصده رفيقا كان أولا . وأصله أن الإحرام شرط عندنا اتفاقا كالوضوء وسر العورة وإن كان له شبه الركن فجازت النيابة فيه بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من بلد . وإنما اختلفوا في هذه المسألة بناء على أن المرافقة هل تكون أمرا به دالة عند العجز عنه أولا . فقالا : لا . لأن المرافقة إنما تراد لأمر السفر لا غير فلا تتعدى إلى الإحرام . بل الظاهر منع غيره عنه ليتولد بنفسه فيحرز توابه ذلك . ولأن دلالة الإنابة فيه إنما تثبت إذا كان

فكان المحرم حكما في إحرام النيابة هو المنوب لا النائب . وعبادة النائب فيه كمباداة المنوب . حتى لو أصابت النائب صبيا كان عليه الجواز من قبل إلهاله عن نفسه وليس عليه من جهة إلهاله عن المقضى عليه شيء . وفيه بحث من وجهين : أحدهما أن الرفيق إذا كان محرما عن نفسه فيحرامه عن غيره يلزم تداخل الإحرامين . والثاني أنهم شبهوا الإحرام بالوضوء في قبول النيابة . وليس مثله لأن الإنسان إذا توضأ لا يكون غيره به متوضئا وإن نوى التوضي عنه ، وهما يصير غيره محرما بإحرامه . والجواب عن الأول أن التداخل إنما يلزم أن لو كان المحرم هو النائب في الإحرامين من كل وجه . وليس كذلك بل المحرم في إحرامه النيابة هو المقضى عليه لا النائب على ما ذكرنا . وعن الثاني أن التشبيه بالوضوء في أن كل واحد منهما شرط يحتل النيابة . ولكن النيابة في الوضوء بالتوضئة بأن يجري الماء على أعضاء المنوب فيصيح له أن يصلي بذلك الوضوء . وفي هذا يتولى النائب الإحرام بنفسه ، ثم فائدة ذلك أنه (إذا أفاق أو استيقظ وأتى بأفعال الحج جاز) عنده كما لو أمر به (لهما أنه لم يحرم بنفسه ولا أذن لغيره به) وكل من كان كذلك ليس بمحرم لا محالة . أما أنه لم يحرم بنفسه فظاهر . وأما أنه لم يأذن لغيره فلا أن الإذن إما أن يكون صريحا أو دالة وهو لم يصرح بالإذن إذ هو المفروض . وما ثمة دالة لأنها تقف على العلم بجواز الإذن بالإحرام لأنه إذا لم يعلم بجوازه لا يقدم عليه (وجواز الإذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوام ، بخلاف ما إذا أمر غيره بذلك صريحا . ولأن حنيفة أن الإذن ثابت دالة : لأنه لما عاقدتهم عقد الرقعة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرة بنفسه) وقد عجز عن مباشرة ما هو المقصود بهذا السفر وهو الإحرام فكان مستعين بهم على تحصيله . والاستعانة إذن بالإعانة لا محالة (فكان الإذن به ثابتا دالة) وقوله (والعلم ثابت) جواب عن قولهما والدلالة تقف على العلم . وتقريره أن العلم إذا كان شرط الدلالة فهو ثابت نظرا إلى الدليل وهو عقد الرقعة . والحكم يدار على الدليل فيثبت الإذن دالة : والدلالة تعمل عمل الصريح إذا لم يقالها صريح . فإن قلت : هذا حكم الإحرام فاحكم سائر المناسك ؟ قلت : الأصح أن نيابتهم عنه في أدائه صحيحة ، إلا أن الأولى أن يقفوا به وأن يطوفوا به ليكون أقرب إلى أدائه لو كان مفقدا . ومنهم من فرق فقال : إنما سحت النيابة في الإحرام لتحقق المعجز وهو ليس بتحقيق في الأفعال . لأنهم إذا أحضروه الواقف كان هو الواقف . وإذا طافوا به كان هو الطائف . فإن قلت : هل لتقييد الإلهال بالرفقاء فائدة ؟ قلت :

(قوله وهو عقد الرقعة) أقول : فيه بحث .

قال (والمرأة في جميع ذلك كالرجل) لأنها محاطة كالرجل (غير أنها لا تكشف رأسها) لأنه عورة (وتكشف وجهها)

معلوما عند الناس . وصحة الإذن بالإحرام عن غيره لا يعرفه كثير من المتفقهة فكيف بالعامي وهذا الوجه يعم منع الرفيق وغيره نصا والأول دلالة . وله أن عقد الرفقة استعانة كل منهم بكل منهم فيما يعجز عنه في سفره . وليس المقصود بهذا السفر إلا الإحرام . وهو أهمها إن كان مثلاً يقصد التجارة مع الحج فكان عقد السفر استعانة فيه إذا عجز عنه كما هو في حفظ الأمتعة والدواب أو أقوى ، فكانت دلالة الإذن ثابتة والعلم يجوزاه ثابت نظراً إلى الدليل الذي دل على جواز الاستئابة في الإحرام وهو كونه شرطاً والشرط تجرى فيه النيابة ، كمن أجرى الماء على أعضاء محدث فإنه يصير بذلك متوضئاً . أو غطى عورة عريان فإنه يصير بذلك محصلاً للشرط ، وذلك أن الدليل الشرعي منصوب في مقام وجوده مقام العلم به في حق كل من كلف بطلب العلم ، ولذا لا يعذر بالجهل في دار الإسلام . بخلاف من أسلم في دار الحرب فجهل وجوب الصلاة مثلاً لا قضاء عليه . فإن قيل : ينبغي أن يجردوه ويلبسوه الإزار والرداء لأن النيابة ظهر أن معناها إحياء الشرط في المنوب عنه كالتوضئة ، لكن الواقع أن ليس معنى الإحرام عنه ذلك ، بل أن يحرموا هم بطريق النيابة فيصير هو محرماً بذلك الإحرام من غير أن يجردوه . حتى إذا أفاق وجب عليه الأفعال والكف عن المحظورات من غير أن يحرم بنفسه . فالجواب التجريد واللباس غير المحيط . ليس وزان التوضئة التي هي الشرط ، إذ ليس ذلك الإحرام بل كف عن بعض المحظورات . أعني لبس المحيط ، وإنما الإحرام وصف شرعي هو صيرورته محرماً عليه أشياء موجبا عليه المضى في أفعال مخصوصة . وآلة ثبوت هذا المعنى الشرعي المسمى بالإحرام نية التزام نك مع التلبية أو ما يقوم مقامها . ونياتهم إنما هي بذلك المعنى في الشرط ، فوجب كون الذي هو إليهم أن ينووا ويلبوا عنه فيصير هو بذلك محرماً ، كما لو نوى هو ولي . وينقل إحرامهم إليه حتى كان للرفيق أن يحرم عن نفسه مع ذلك . وإذا باشر محظور الإحرام لزمه جزء واحد . بخلاف القازن لأنه في إحرامين وهنا في إحرام واحد لانتقال ذلك الإحرام إلى المنوب عنه شرعاً . واعلم أنهم اختلفوا فيما اواستمر معنى عليه إلى وقت أداء الأفعال . هل يجب أن يشهدوا به المشاهد فيطاف به ويسعى ويوقف أو لا بل مباشرة الرفقة لذلك عنه تجزيه ، فاختر طائفة الأول ، وعليه يمشى التقرير المذكور . واختر آخرون الثاني وجعله في المبسوط الأصح وإنما ذلك أولى لامتتين . وعلى هذا يجب كون الدليل الذي دل على جواز الاستئابة في الإحرام الذي أقيم وجوده مقام العلم به هو كون هذه العبادة : أعني الحج عن نفسه مما تجرى فيه النيابة عند العجز كما في استئابة الذي زمن بعد القدرة وأدركه الموت فأوصى به . غير أنه أن أفاق قبل الأفعال تبيّن أن عجزه كان في الإحرام فقط فصحت نيابته على الوجه الذي قلنا فيه ثم يجري هو بنفسه على وجهه . فإن لم يفت تحقق عجزه عن الكل فأجروا هم على وجهه . غير أنه لا يلزم الرفيق بفعل المحظورات شيء عن هذا الإحرام ، بخلاف الثائب في الحج عن الميت ، ولأنه يتوقع إفاقة هنا في كل ساعة ، وحيث يجب الأداء بنفسه لعدم العجز فتقلنا الإحرام إليه ، لأننا لو لم نقل الإحرام إليه مع هذا الاحتمال لغاتته الحج إذا أفاق في بعض الصور ، وهو أن يفتيق

اختلف فيه . قال الشيخ أبو عبد الله الجرجاني : كان يقول الجصاص : لا يجوز لإحرام غير الرفقاء . ثم رجع وقال : الرفقاء وغيرهم في الجواز سواء لأن هذا ليس من باب الولاية بل هو من باب الإعانة ، وقد قال الله تعالى - وتعاونوا على البر والتقوى - والرفقاء وغيرهم في ذلك سواء . قال (والمرأة في جميع ذلك كالرجل) المرأة في جميع مناسك الحج كالرجل لأن الخطاب بقوله تعالى - والله على الناس حج البيت - يتناول الرجال والنساء فتضمن مثل

بعد يوم عرفة لعدم المعجز عن باقى الأفعال مع المعجز عن تجديد الإحرام للأداء في هذه السنة ، وما جعل عقد الرقعة أو العلم بحاله دليل الإذن إلا كى لا يفوت مقصوده من هذا السر ، بخلاف الميت انتفى فيه ذلك فانتفى موجب النقل عن المباشر للإحرام . وذكر فخر الإسلام : إذا أغمى عليه بعد الإحرام فطيف به المناسك فإنه يميزه عند أصحابنا جميعا لأنه هو الفاعل وقد سبقت النية منه . فهو كمن نوى الصلاة في ابتدائها ثم أدى الأفعال ساهيا لا يدرى ما يفعل أجزأه لسبق النية . ويشكل عليه اشتراط النية لبعض أركان هذه العبادة وهو الطواف ، بخلاف سائر أركان الصلاة ولم توجد منه هذه النية . والأولى في التعليل أن يجوز الاستنابة فيما يعجز عنه ثابت بما قلنا ، فتجوز النيابة في هذه الأفعال . ويشترط نيتهم الطواف إذا حملوه فيه كما تشترط نيته ، إلا أن هذا يقتضى عدم نعين حمله والشهود ، ولا أعلم تجويز ذلك عنهم . في المتن . روى عيسى بن أبان عن محمد رحمه الله : رجل أحرم وهو صحيح ثم أصابه عته فقصى به أصحابه المناسك ووقفوا به فلبث بذلك سنين ثم أفاق أجزأه ذلك عن حجة الإسلام . قال : وكذلك الرجل إذا قدم مكة وهو صحيح أو مريض إلا أنه يعقل فأغمى عليه بعد ذلك فحمله أصحابه وهو مغشى عليه فطافوا به فلما قضى الطواف أو بعضه أفاق وقد أغمى عليه ساعة من نهار ولم يتم يوما أجزأه عن طوافه . وفيه أيضا : لو أن رجلا مريضا لا يستطيع الطواف إلا عمولا وهو يعقل نام من غير عته فحمله أصحابه وهو نائم فطافوا به ، أو أمرهم أن يعمواوه ويطوفوا به فلم يدخلوا حتى نام ثم احتماوه وهو نائم فطافوا به أو حملوه حين أمرهم بحمله وهو مستيقظ فلم يدخلوا به الطواف حتى نام فطافوا به على تلك الحالة ثم استيقظ . روى ابن سبابة عن محمد رحمه الله أنهم إذا طافوا به من غير أن يأمرهم لا يميز به ، ولو أمرهم ثم نام فحمله بعد ذلك وطافوا به أجزأه ، وكذلك إن دخلوا به الطواف أو توجهوا به نحوه فنام وطافوا به أجزأه . ولو قال لبعض من عنده : استأجر لى من يطوف لى ويحملنى ثم غلبته عيناه ونام ولم يمس الذى أمره بذلك من فوره بل تشاغل بغيره طويلا ثم استأجر قوما يحملونه وأتوه وهو نائم فطافوا به قال : استحسن إذا كان على فوره ذلك أنه يجوز ، فأما إذا طال ذلك ونام فأتوه وحملوه وهو نائم لا يميزه عن الطواف ، ولكن الإحرام لازم بالامر . قال : والقياس في هذه الجملة أن لا يميز به حتى يدخل الطواف وهو مستيقظ يتوى الدخول فيه ، لكننا استحسننا إذا حضر ذلك فنام وقد أمر أن يحمل فطاف به أنه يميز به . وحاصل هذه التفرع الفرق بين النائم والمغمى عليه في اشتراط صريح الإذن وعدمه ، ثم في النائم قياس واستحسان . استأجر رجلا فحملوا امرأة فطافوا بها ونوا الطواف أجزأهم ولم الأجرة وأجزأ المرأة . وإن نوى الحاملون طلب غريم لم والحمل يعقل وقد نوى الطواف أجزأ الحمل دون الحاملين : وإن كان مغشى عليه لم يميزه لانتهاء النية منه ومنهم . أما جواز الطواف فلأن المرأة حين أحرمت نوت الطواف ضدنا ، وإنما تراعى النية وقت الإحرام لأنه وقت العقد على الأداء . وأما استحقات الأجر فلأن الإجارة وقعت على عمل معلوم ليس بعبادة وضعا ، وإذا حملوها وطافوا ولا ينوون الطواف بل طلب غريم لا يميزها إذا كانت مغشى عليها لأنهم ما أتوا بالطواف وإنما أتوا بطلب الغريم والمتنقل إليها إنما هو فلهم فلا

ما يفعل الرجل إلا أشياء ذكرها في الكتاب : لا تكشف رأسها وتكشف وجهها ولا ترفع صوتها بالتلبية ، ولا ترمل ولا تسعى بين الميادين ، ولا تحلق ولكن تقصر ، وتلبس ما يلبس لها من الخيط من القميص والدرع والخمار والخفين والقفازين ، ولا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع إلا أن تجد الموضوع خاليا ، ووجه جميع ذلك مذكور في الكتاب .

لقوله عليه الصلاة والسلام : إجماع المرأة في وجهها » (ولو سدل على وجهها وجافته عنه جاز) هكذا روى عن عائشة رضي الله عنها ، ولأنه بمنزلة الاستقلال بالحمل (ولا ترفع صوتها بالتلبية) لما فيه من الفتنة (ولا تزل ولا تسعى بين الميئين) لأنه خل بستر العورة (ولا تخلق ولكن تقصر) لما روى «أن النبي عليه الصلاة والسلام نهى النساء عن الخلق وأمرهن بالتقصير» ولأن خلق الشعر في حتمها مثله كخلق النحية في حق الرجل (وتليس من الخيط ما بدا لها) لأن في لبس غير الخيط كشف العورة . قالوا : ولا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع ، لأنها ممنوعة عن مماسة الرجال إلا أن تجد الموضع خاليا . قال (ومن قلد بدنة تطوعاً أو نذراً أوجزاء صيد أو شيئاً من الأشياء وتوجه معها يريد الحج فقد أحرم) لقوله عليه الصلاة والسلام «من قلد بدنة فقد أحرم» ولأن سوق الهدى في معنى التلبية في إظهار الإجابة لأنه لايفعله إلا من يريد الحج أو العمرة ، وإظهار الإجابة قد

يخبرها إلا إذا كانت مقيمة ونوت الطواف (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام : إجماع المرأة في وجهها) تقدم في باب الإجماع ولا شك في ثبوته موقوفاً ، وحديث عائشة رضي الله عنها أخرجه أبو داود وابن ماجه قالت : «كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم محربات ، فإذا حاذونا سدلنا إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها ، فإذا جاوزونا كشفناه . قالوا : والمستحب أن تسدل على وجهها شيئاً وتحافه ، وقد جعلوا لذلك أعزاداً كالقبة توضع على الوجه ويسدل فوقها الثوب ، ودلت المسألة على أن المرأة مهيبة عن إبداء وجهها للأجانب بلا ضرورة ، وكذا دل الحديث عليه (قوله وتليس من الخيط ما بدا لها) كالدرع والقميص والخفين والقفازين ، لكن لا تلبس المورس والمزعر والمعصر (قوله أوجزاء صيد) إما بأن يكون عليه جزء صيد في حجة سابقة فقلده في السنة الثانية أو جزء صيد الحرم اشترى بقيمته هدياً (قوله وتوجه معها يريد الحج) أفاد أنه لا بد من ثلاثة : التقليد والتوجه معها ونية التملك . وما في شرح الطحاوي : لو قلد بدنة بغيرية الإجماع لا يصير محرماً ، ولو ساقها هدياً قاصداً إلى مكة صار محرماً بالسوق نوى الإجماع أو لم ينو تخالف لما في عامة الكتب فلا يعول عليه . وما في الإيضاح من قوله السنة أن يقدم التلبية على التقليد لأنه إذا قلدها فربما تسير فيصير شارحاً في الإجماع والسنة أن يكون الشروع بالتلبية يجب حمله على ما إذا كان المقلد ناوياً (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام «من قلد بدنة» الخ) غريب ، وفوعا ، ووقفه ابن أبي شيبة في مصنفه على ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم قال : حدثنا ابن عمر : حدثنا عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال : من قلد فقد أحرم . حدثنا وكيع

وقوله (ومن قلد بدنة تطوعاً أو نذراً أو جزءاً صيد) يعني صيداً قتله في إجماع ماض (أو شيئاً من الأشياء) كبدنة المنة أو القوان (وتوجه معها يريد الحج فقد أحرم) لقوله عليه الصلاة والسلام «من قلد بدنة فقد أحرم» وهذا بناء على ما ذكرنا أن الإجماع عندنا لا يعتقد بمجرد النية ، بل لا بد من انضمام شيء آخر إليها ككبيرة الافتتاح في الصلاة ، وتقليد البدنة والتوجه معها إلى الحج يقوم مقام التلبية (ولأن سوق الهدى في معنى التلبية في إظهار إجابة دعاء إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأنه لايفعله إلا من يريد الحج أو العمرة) قيل قوله وإظهار الإجابة معطوف على اسم إن إن قرئ منصوباً ، وعلى محله إن قرئ مرفوعاً ، فهو دليل آخر على كون السوق في معنى التلبية . وأقول : هو من تمام الأول . وتقريره : المقصود من التلبية إظهار الإجابة ، وإظهار الإجابة قد يكون بالفعل كما يكون

يكون بالفعل كما يكون بالقول فيصير به محرما لاتصال النية بفعل وهو من خصائص الإحرام. وصفة التقليد أن يربط على عتق بدنة قطعة نعل أو عروة مزادة أو لحاء شجرة (فإن قلدها وبعث بها ولم يسقها لم يصح محرما) لما روى عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت : « كنت أقتل قلائد هدى رسول الله عليه الصلاة والسلام فبعث بها وأقام في أهلها حللا » (فإن توجه بعد ذلك لم يصح محرما حتى يباحقها) لأن عند التوجه إذا لم يكن بين يديه هدى يسوقه لم يوجد

عن سفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عباس قال : من قلد أو جلل أو أشعر فقد أحرم . ثم أخرج عن سعيد بن جبير أنه رأى رجلا قلد فقال : أما هذا فقد أحرم . وورد معناه مرفوعا أخرجه عبد الرزاق ، ومن طريقه البزار في مسنده عن عبد الرحمن بن عطاء بن أبي لبيبة أنه سمع ابن جابر يحدث عن أبيهما جابر بن عبد الله قال : بينا النبي صلى الله عليه وسلم جالس مع أصحابه رضي الله عنهم إذ شق قميصه حتى خرج منه فسل فقال : واعلمتهم يقلدون هدى اليوم فقيت . وذكره ابن القطان في كتابه من جهة البزار قال : ولجابر بن عبد الله ثلاثة أولاد عبد الرحمن ومحمد وعقيل ، والله أعلم من هما من الثلاثة . وأخرجه الطحاوي أيضا عن عبد الرحمن بن عطاء ، وضعف ابن عبد الحق وابن عبد البر عبد الرحمن بن عطاء ووافقهما ابن القطان . وروى الطبراني : حدثنا محمد بن علي الصائغ المكي ، حدثنا أحمد بن شبيب بن سعيد ، حدثني أبي عن يونس عن ابن شهاب ، أخبرني ثعلبة بن أبي مالك القرظي : أن قيس بن سعد بن عباد الأنصاري رضي الله عنه كان صاحب لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد الحج فرجل أحد شقي رأسه ، فقام غلامه فقلد هديه ، فنظر إليه قيس فأهل وحل شق رأسه الذي رجلاه ولم يزل الشق الآخر . وأخرجه البخاري في صحيحه مختصرا عن ابن شهاب بأن قيس بن سعد الأنصاري وكان صاحب لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد الحج فرجل اه (قوله أو لحاء شجرة) هو بالمد قشرها . والمعنى بالتقاييد إفادة أنه عن قريب يصير جلدا كهذا اللحم والنعل في اليبوسة لإراقة دمه . وكان في الأصل يفعل ذلك كي لا يهاج عن الورود والكلال ولرد إذا ضلت ناعلم بأنها هدى (قوله لما روى عن عائشة رضي الله عنها) أخرج الستة عنها . بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهدى فأنا قتل قلائدها بيدي من عهدنا عندنا ثم أصبح فينا حللا يأتي ما يأتي الرجل من أهله . وفي لفظ : لقد رأيتني أقتل القلائد أرسول الله صلى الله عليه وسلم فبعث به ثم يقيم فينا حللا . وأخرجا واللفظ للبخاري عن مسروق : أنه أتت عائشة رضي الله عنها فقال لها : يا أم المؤمنين إن رجلا يبعث بالهدى إلى الكعبة ويجلس في المصريف يوصي أن تقلد بدنة فلا يزال من ذلك اليوم محرما حتى يجلس الناس . قال : فسمعت تصفيقها من وراء الحجاب فقالت : لقد كنت أقتل قلائد هدى رسول الله

بالقول . ألا ترى أن من قال بإفلال فلجانبه تارة تكون بلبليك وتارة بالحضور والامتنال بين يديه (فيصير به) أي بالموق (محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الإحرام) فحصل الإجابة لي أو لم يلب ، وإنما قال بدنة لأن الغنم لا تقلد ، وهذا لأن التقليد لئلا يمنع من الماء والعلف إذا علم أنه هدى ، وهذا فيما يقبض عن صاحبه كالإبل والقر والغنم ليس كذلك ، فإنه إذا لم يكن معه صاحبه يضيغ . وقوله (فإن قلدها وبعث بها) ظاهر وكانت الصحابة مختلفين في هذه المسألة على ثلاثة أقوال : فمنهم من قال إذا قلدها صار محرما ، ومنهم من قال إذا توجه في أثرها صار محرما . ومنهم من قال إذا أدركها وساقها صار محرما ، فأخذنا بالمتيقن وقلنا إذا أدركها وساقها

منه إلا مجرد النية . وبمجرد النية لا يصير محرماً ، فإذا أدركها وساقها أو أدركها فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الإحرام فيصير محرماً كما لو ساقها في الابتداء . قال (إلا في بدنة المتعة فإنه يحرم حين توجه) معناه إذا نوى الإحرام وهذا استحسان . وجه القياس فيه ما ذكرنا . ووجه الاستحسان أن هذا الهدى مشروع على الابتداء نسكا من مناسك الحج وضماً لأنه مختص بمكة . ويجب شكراً للجمع بين أداء التسكين ، وغيره قد يجب بالجنابة وإن لم يصل إلى مكة فلهذا اكتفى فيه بالتوجه ، وفي غيره توقف على حقيقة الفعل (فإن جلت بدنة أو أشعرها أو قلد شاة لم يكن

صلى الله عليه وسلم فيبعث هديه إلى الكعبة ، فما يحرم عليه ما أحل للرجل من أهله حتى يرجع الناس اه . وفي الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « من أهلى هدياً حرم عليه ما يحرم على الحاج . فقالت عائشة : رضى الله عنها : ليس كما قال . أنا قلت فلاته هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم يهدى ثم قلدها ثم بعث بها مع أبي فلم يحرم عليه صلى الله عليه وسلم شيء أحله الله له حتى نحر الهدى » وهذان الحديثان يخالفان حديث عبد الرحمن بن عطاء صريحاً فيجب الحكم بطله . والحاصل أنه قد ثبت أن التقليد مع عدم التوجه معها لا يوجب الإحرام . وأما ما تقدم من الآثار مطلقة في إثبات الإحرام فتبيننا به حملها على ما إذا كان متوجهاً جمعاً بين الأدلة وشرطنا النية مع ذلك لأنه لإعادة إلا بالنية بالنص فكل شيء روى من التقليد مع عدم الإحرام ، فأكان محله إلا في حال عدم التوجه والنية فلا يعارض المذكور شيء منها . وما في فتاوى قاضيهان : لو لبى ولم ينو لا يصير محرماً في الرواية الظاهرة مشعر بأن هناك رواية بعدم اشتراطها مع التلبية ، وما أظنه إلا نظر إلى بعض الإطلاقات ، ويجب في مثلها الحمل على إرادة الصحيح وأن لا تجعل رواية (قوله فإذا أدركها وساقها أو أدركها) ردّاً بين السوق وعدمه لاختلاف الرواية فيه . شرط في المبسوط السوق مع اللحوق ، ولم يشترطه في الجامع الصغير . وقال في الأصل : ويسوقه ويتوجه معه وهو أمر اتفاقى ، فلو أدرك فلم يسق وساق غيره فهو كسوقه لأن فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل (قوله إلا في هدى المتعة) استثناء من قوله لم يصير محرماً حتى يلحقها

صار محرماً لاتفاق الصحابة في هذه الحالة . وقوله (فإذا أدركها وساقها أو أدركها) ردّاً بين السوق وعدمه لأن الرواية قد اختلفت فيه . شرط في المبسوط السوق مع اللحوق ولم يشترط السوق بعد اللحوق في الجامع الصغير ، والمصنف جمع بين الروايتين . وقوله (فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الإحرام) أما إذا ساق الهدى فظاهر وأما إذا أدرك ولم يسق وساق غيره فلا فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل . وقوله (إلا في بدنة المتعة) استثناء من قوله لم يصير محرماً حتى يلحقها . قال في النهاية : ههنا قيد لا بد من ذكره وهو أنه في بدنة المتعة إنما يصير محرماً بالتقليد والتوجه إذا حصل في أشهر الحج ، فإن حصل في غير أشهر الحج لا يصير محرماً ما لم يدرك الهدى ويسر معه . هكذا في الرقيات لأن تقليد هدى المتعة في غير أشهر الحج لا يعتد به لأنه فعل من أفعال المتعة . وأفعال المتعة قبل أشهر الحج لا يعتد بها فيكون تطوعاً ، وفي حديث التطوع ما لم يدرك ويسر معه لا يصير محرماً ، كذا في الجامع الصغير لقاضيهان . وقوله (وجه القياس ما ذكرناه) يريد به قوله لم يوجد منه إلا مجرد النية الخ . ووجه الاستحسان ما ذكره في الكتاب . وقوله (على الابتداء) احتراز عما وجب جزاء . وقوله (لأنه مختص بمكة) دليل كونه نسكاً . وقوله (ويجب شكراً للجمع بين أداء التسكين) بيان اختصاصه بمكة لأن الجمع بين التمسكين لا يكون إلا بمكة فكان هدى المتعة مختصاً بمكة . وغيره قد يجب بالجنابة . بأن أصاب صيدا قبل وصوله إلى مكة . وقوله (فإن جلت بدنة أو أشعرها) التجليل : لباس الجلل ، وإشعار البدنة : إعلامها بشيء أنها هدى ، من الشعار : وهو

محرم) لأن التجليل لدفع الحر والبرد والذباب فلم يكن من خصائص الحج . والإشعار مكروه عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلا يكون من التسلق في شيء . وعندهما إن كان حسنا فقد يفعل المعالجة ، بخلاف التقليد لأنه يختص بالمهدي ، وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة أيضا . قال (والبدن من الإبل والبقر) وقال الشافعي رحمه الله : من الإبل خاصة لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث الجمعة « فالتعجل منهم كالمهدي بدنة » والذي يليه كالمهدي بقرة « فصل بينهما » . ولنا أن البدنة تنبئ عن البدانة وهي الضخامة : وقد اشتركا في هذا المعنى ولهذا يميز كل واحد منهما عن سبعة . والصحيح من الرواية في الحديث « كالمهدي جزورا » والله تعالى أعلم .

يعني حين خرج على إثرها وإن لم يتركها استحسانا . وهنا قيد لا بد منه وهو أنه إنما يصير محرمًا في هدى المتعة بالتقليد . والتوجه إذا حصل في أشهر الحج ، فإن حصل في غيرها لا يصير محرمًا مالم يتركها ويسر معها ، كلها في الرقيات . وذلك لأن تقليد هدى المتعة قبل أشهر الحج لا عبرة به لأنه من أفعال المتعة ، وأفعال المتعة قبل أشهر الحج لا يمتد بها فيكون تطوعًا . وفي هدى التطوع مالم يتركه ويسر معه لا يصير محرمًا . وذكر أبو اليسر : دم القران يجب أن يكون كالمتعة . وجه القياس ظاهر . وحاصل وجه الاستحسان زيادة خصوصية هدى المتعة بالحج ، فالتوجه إليه توجه إلى ما فيه زيادة خصوصية بالحج حتى شرط لذبح الحرم ويبقى بسبب سوقه الإحرام ، فلما ظهر أثره في الإحرام بقاء أظهرنا له في ابتدائه نوع اختصاص . وهو أن التوجه إليه مع قصد الإحرام يصير محرمًا . بخلاف غيره لأنه قد يجب بالجنابة وإن لم يصل إلى مكة ويذبح قبل مكة ولم يظهر له أثر شرعا في الإحرام أصلا (قوله وقال الشافعي الخ) هذا خلاف في مفهوم لفظ البدنة إما في أنه هل هو في اللغة كذلك أولا قلنا نعم وقلنا كلام أهل اللغة فيه . قال الخليل : البدنة ناقة أو بقرة تهدي إلى مكة . قال النووي : هو قول أكثر أهل اللغة . وقال الجوهري : البدنة ناقة أو بقرة . وإما في أنه في اللغة كذلك اتفاقا ، ولكنه هل هو في الشرع على المفهوم منه لغة ؟ لم ينقل عنه أولا قلنا نعم ، وقال الشافعي : لا . فإذا طلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كما يخرج بالجزور . وعنده لا يخرج إلا بالجزور . له قوله عليه الصلاة والسلام « من اغتسل يوم الجمعة ثم راح في الساعة الأولى فكأنما قرب بدنة » . ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة « الحديث متفق عليه . فقول المصنف والصحيح من الرواية في الحديث كالمهدي جزورا غير صحيح ، بل هي أصح لأنها متفق عليها ، ورواية الجزور في مسلم فقط ولفظه أنه عليه الصلاة والسلام قال « على كل باب من أبواب المسجد ملك يكتب الأول فالأول مثل الجزور » ثم صغر إلى مثل البيضة « الحديث . بل الجواب أن التخصيص باسم خاص لا ينيى الدخول باسم عام . وغاية ما يلزم من الحديث أنه أراد بالاسم الأعم في الأول وهو البدنة خصوص بعض ما يصلح له وهو الجزور . لا كل ما يصلح عليه بقرينة إعطاء البقرة لمن راح في الساعة الثانية في مقام إظهار التفاوت في الأجر لتفاوت في المسارعة ، وهذا لا يستلزم أنه في الشرع خصوص الجزور إلا ظاهرا بناء على عدم إرادة الأخص بخصوصه بالأعم لكن يلزمه النقل . والحكم باستعمال لفظ في خصوص بعض ما صدقته مع الحكم ببقاء ما استقر

العلامة ، وكلامه واضح . وقوله (والصحيح من الرواية في الحديث كالمهدي جزورا) يعني في موضع البدنة : ولئن ثبتت تلك الرواية التي رواها . قلنا : التمييز من حيث الحكم بالعطف لا يبدل على اختلاف الجنسية ، وكذا التخصيص باسم خاص لا يمنع الدخول تحت اسم العام كما في قوله تعالى - من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال - .

(باب القرآن)

(القرآن أفضل من التمتع والإفراد)

له على حاله أسهل من الحكم بنقله عنه بسبب استعمال من الاستعدادات من غير كثرة فيه عند تعارض الحكمين ولزوم أحدهما مع أنه قد ثبت من لسان أهل العرف الذي يدعى نقله إليه خلافة في حديث جابر « كنا ننحر البدنة عن سبعة ، فقيل : والبقرة ؟ فقال : وهل هي إلا من البدن » ذكره مسلم في صحيحه .

[افرع] اشترك جماعة في بدنة فقللوا أجدهم صاروا محرمين إن كان يأمر البقية وساروا معها . ويستحب التجليل والتصدق بالجلل لأنه أعمل في الكرامة ، وهداياه عليه الصلاة والسلام كانت مجللة مقلدة . وقال لعلي رضي الله عنه « تصدق بجلالها وخطامها » والتقليد أحب من التجليل لأن له ذكرا في القرآن . إلا في الشاة فإنه ليس بسنة على ما ذكره المصنف رحمه الله .

(باب القرآن)

المحرم إن أفرد الإحرام بالحج ففرد بالحج ، وإن أفرد بالعمرة فلما في أشهر الحج أو قبلها إلا أنه أوقع أكثر أشواط طوافها فيها أولا . الثاني مفرد بالعمرة ، والأول أيضا كذلك إن لم يحج من عامه . أو حج ولم يأهله بينهما إلهاما صحيحا ، وإن حج ولم يأهله بينهما إلهاما صحيحا فتمتع ، وسيأتي معنى الإلهام الصحيح إن شاء الله تعالى . وإن لم يفرد الإحرام لواحد منهما بل أحرم بهما معا ، أو أدخل إحرام الحج على إحرام العمرة قبل أن يطوف للعمرة أربعة أشواط فقارن بلا إساءة ، وإن أدخل إحرام العمرة على إحرام الحج قبل أن يطوف للتقدم ولو شوطا فقارن مسمى . لأن القارن من بيني الحج على العمرة في الأفعال فينبغي أن ينيه أيضا في الإحرام أو يوجدهما معا ، فإذا خالف أساء وصح لمكانه من أن يني الأفعال إذا لم يطف شوطا ، فإن لم يحرم بالعمرة حتى طاف شوطا رفض العمرة وعليه غضائرها ودم للرفض لأنه عجز عن الترتيب . ولما بناء على ما تقدم من أنه لا طواف قدوم للعمرة . هذا كلامهم في القارن ، ومقتضاه أن لا يعتبر في القرآن إيقاع العمرة في أشهر الحج . ويشكل عليه ما عن محمد : لو طاف في رمضان لعمرة فهو قارن ، ولكن لا دم عليه إن لم يطف لعمرة في أشهر الحج ، وسيأتيك بتحقيق المقام إن شاء الله تعالى في باب التمتع (قوله القرآن أفضل النخ) المراد بالإفراد في الخلافة أن يأتي بكل منهما مفردا خلافا

(باب القرآن)

لما فرغ من ذكر المفرد شرع في بيان المركب وهو القرآن والتمتع . إلا أن القرآن أفضل من التمتع فقدمه في المذكر ..

اعلم أن المحرم على أربعة أنواع : مفرد بالحج وقد ذكرناه ، ومفرد بالعمرة وهو من ينوي العمرة بقلبه ويقول :

(باب القرآن)

(قال المصنف : القرآن أفضل من التمتع والإفراد) أقول : ثم المراد بالإفراد يحتاج فيه إلى البيان ، هل هو إفراد الحجة أو العمرة أو إفراد كل واحد منهما بإحرام ؟ قال في النهاية : المراد الثالث دون الأولين استدلالا لمواضع الاحتجاج ، فإنه قال من جهة الشافعي رحمه الله : لأن في الإفراد زيادة الطيبة والمنى والحنى ، وهذا لا يكون إلا بإحرام لكل واحد منهما ، وكذا روى عن محمد رحمه الله أنه قال : حجة

وقال الشافعي رحمه الله : الأفراد .

لما روى عن محمد من قوله : حجة كوفية وعمره كوفية أفضل عندي من القرآن . أمامع الاقتصار على إحداهما فلا إشكال أن القرآن أفضل بلا خلاف . وحقيقة الخلاف ترجع إلى الخلاف في أنه عليه الصلاة والسلام كان في حجته قارنا أو مفردا أو متمتعا . فالذي يهتأ النظر في ذلك . ولتقدم عليه استدلال المصنف لنوني بتقرير الكتاب ثم نرجع إلى تحرير النظر في ذلك . استدلل للخصوم بقوله عليه الصلاة والسلام « القرآن رخصة » ولا يعرف هذا الحديث . وللمذهب بقوله صلى الله عليه وسلم « يا أهل محمد أهلوا بحجة وعمره معا » رواه الطحاوي بسنده . وسنذكره عند تحقيق الحق إن شاء الله . ونقول : اختلف الأمة في إحرامه عليه الصلاة والسلام . فذهب قائلون إلى أنه أحرم مفردا ولم يعتصر في سفرته تلك . وآخرون إلى أنه أفرد واعتصر فيها من التمتع . وآخرون إلى أنه تمتع ولم يحل لأنه ساق المدي ، وآخرون إلى أنه تمتع وحل . وآخرون إلى أنه قرن فطاف طوافا واحدا وسعى سعيها واحدا لحجته وعمرته . وآخرون إلى أنه قرن فطاف طوافين وسعى سعيين لهما وهذا مذهب علمائنا . وجه الأول ما في الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها قالت « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع : فمنا من أهل بعرة ومنا من أهل بحجة ، وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة » فهذا التقسيم يفيد أن من أهل بالحج لم يضم إليه غيره . ولمسلم عنها « أنه عليه الصلاة والسلام أهل بالحج مفردا . وللبخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما « أنه صلى الله عليه وسلم أهل بالحج وحده وفي سنن ابن ماجه عن جابر رضي الله عنه « أنه صلى الله عليه وسلم أفرد الحج » وللبخاري عن عروة بن الزبير قال « حج رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرتني عائشة أنه أول شيء بدأ به الطواف بالبيت . ثم لم تكن عمره . ثم عمر مثل ذلك . ثم حج عثمان فرايته أول شيء بدأ به حين قدم مكة أنه توضأ ثم طاف بالبيت . ثم حج أبو بكر فكان أول شيء بدأ به الطواف بالبيت ، ثم لم تكن عمره . ثم معاوية وعهد الله بن عمر . ثم حججت مع أبي الزبير بن العوام وكان أول شيء بدأ به الطواف بالبيت . ثم لم تكن عمره ، ثم رأيت المهاجرين والأنصار يفعلون ذلك . ثم لم تكن عمره . ثم آخر من رأيت يفعل ذلك ابن عمر ،

ليأتك به مرة ثم يأتي بأفعاله . وقارن وهو من يجمع بين العمرة والحج في الإحرام فينويهما ويقول : ليبتك بحجة وعمره ويأتي بأفعال العمرة ثم بأفعال الحج من غير تحلل بينهما . ومتمتع وهو من يأتي بأفعال العمرة في أشهر الحج أو بأكثر طوافها ثم يعمر بالحج ويحج من عامه ذلك على وصف الصحة من غير أن يلزم بأهله لما صححنا . والقرآن أفضل من هذه الأقسام عندنا (وقال الشافعي : الأفراد) أي أفراد كل واحد من الحج والعمرة بإحرام على حدة .

كوفية وعمره كوفية أفضل عندي من القرآن ، فلم يملك أن الاختلاف الواقع فيه إنما هو في أن الحج والعمرة كل واحد منهما على الانفراد أفضل أو الجميع بينهما أفضل . وأما كون القرآن أفضل من الحج وحده فما لا خلاف فيه ، لأن في القرآن الحج وزيادة ، وبجمل نظير هذا الاختلاف اختلافهم في أن يصل أربع ركعات بتعزيمة واحدة أفضل من بتعزيتين أفضل ، ولم ينقل فيه شيئا وإنما قاله حزرا واستدلوا بمواضع الاحتجاج . وإطاعتهم أن القرآن أفضل من الأفراد يرده لأن ظاهره يراد به الأفراد بالحج . وأيضا لو كان كما قاله لكان محمد بن أبيه أو كلهم كانوا معه لأن محمدا لم يبين أن قولنا خلاف ذلك فيحتمل أن يكون جمعا عليه اه . أقول : قوله لأن محمدا لم يبين التبع ليس بسديد لأن محمدا يبين بقوله عندي ، ثم قوله لكان محمد مع الشافعي يمكن أن يجاب عنه بأن يقال : يجوز أن يكون مع هذه الرواية (قوله) وقارن وهو من يجمع بين العمرة والحج في الإحرام) أقول : لو دخل إحرام الحج على إحرام العمرة (قوله أي أفراد كل واحد من الحج والعمرة بإحرام على حدة) أقول : وفي بحث : بل المراد أفراد الحج .

أفضل . وقال مالك رحمه الله : التمتع أفضل من القرآن لأن له ذكراً في القرآن ولا ذكر للقرآن فيه . وللشافعي قوله

ثم لم ينقضها بعمره ولا أحد ممن مضى . ما كانوا يبدعون بشيء حين يضيئون أقدامهم أول من الطواف ثم لا يخلون وقد رأيت أباي وخالي حين تقدمان لأبيدهن بشيء مأوّل من البيت تطرفان به ثم لا تخلان . فهذه كلها تدل على أنه أفرد . ولم ينقل أحد مع كثرة ما نقل أنه اعتمر بعده . فلا يجوز الحكم بأنه فعله . ومن ادعاه فإنما اعتمد على ما رأى من فعل الناس في هذا الزمان من اعتبارهم بعد الحج من التمتع فلا يلتفت إليه ولا يعول عليه . وقد تم بهذا مذهب الإفرد . وجه القائلين أنه كان متمتعاً ما في الصحيحين عن ابن عمر « تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهدى فساق معه الهدى من ذى الحليفة ، فلما قدم مكة قال للناس من كان منكم أهدي فلا يجل من شيء حرم منه حتى يقضى حجه » ومن لم يكن أهدي فليطف بالبيت وبالصفاء والمروة وليحل ثم يهل بالحج وليهد . ولم يحال من شيء حرم منه حتى قضى حجه ونحر هديه » وعن عائشة « تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه » بمثل حديث ابن عمر متفق عليه . وعن عمران بن حصين « تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه » رواه مسلم والمبخاري جميعاً . وفي رواية لمسلم والنسائي : أن أبا موسى كان يفتي بالتمتع ، فقال له عمر : قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ، ولكني كرهت أن يظنوا معترسين بين في الأراك ثم يروحون في الحج فينظرهم وهم بهذا اتفاقاً بينهما على أنه عليه الصلاة والسلام كان متمتعاً . وقد علمت من هذا أن الذين رويوا عنه الإفرد عائشة وابن عمر رويوا عنه أنه كان متمتعاً . وأما رواية عروة بن الزبير فقوله في الكل ثم لم تكن عمره ، يعني ثم لم يكن لإحرام الحج يفعل به عمره فيفسخه ، فإنما هو دليل ترك الناس فسح الحج إلى العمرة لما علموا من دليل متعه لما أسلفناه في كتاب الحج ، والدليل عليه قوله ثم لم ينقضها بعمره الخ . ثم صرح في حديث ابن عمر السابق بأنه لم يحل حتى قضى حجه ثبت المطلوب . وأما ما استدلل به القائلون بأنه أحل من حديث معاوية « قصرت عن رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم بمقصص » قالوا : ومعاوية أسلم بعد الفتح والنبي عليه الصلاة والسلام لم يكن محرماً في الفتح فلزم كونه في حجة الوداع وكونه عن إحرام العمرة لما زاده أبو داود في روايته من قوله عند المروة والتقصير في الحج إنما يكون في منى : فدفعه بأن الأحاديث الدالة على عدم إحلاله جاءت مجيئاً متظافراً يقرب القدر المشترك من الشهرة التي هي قريبة من التواتر كحديث ابن عمر السابق . وما تقدم في الفسخ من الأحاديث وحديث جابر الطويل الثابت في مسلم وغيره وكثير ، وسيأتي شيء منها في أدلة القرآن . ولو انفرد حديث ابن عمر كان مقدماً على حديث معاوية . فكيف والحال ما أعلمناك فلزم في حديث معاوية الشذوذ عن الجهم الغفير . فلما هو خطأ ، أو محمول على عمرة الجعرات ، فإنه كان قد أسلم إذ ذاك ، وهي عمرة خفيت على بعض الناس لأنها كانت ليلاً على ما في الترمذي والنسائي أنه عليه الصلاة والسلام خرج من الجعرات ليلاً معتمراً فدخل مكة ليلاً ، فقضى عمرته ثم خرج من ليته . الحديث . قال : فمن أجل ذلك خفيت على الناس . وعلى هذا فيجب الحكم على الزيادة التي في سنن النسائي وهي قوله « في أيام العشر » بالخطأ ، ولو كانت بسند صحيح . إما لنسيان من معاوية أو من بعض الرواة عنه . ونحن نقول - وبالله التوفيق : لاشك أن ترجيح رواية تمتعه لتعارض الرواية عن روى عنه الإفرد . وسلامة رواية غيره ممن روى التمتع دون الإفرد . ولكن التمتع بلغة القرآن الكريم وعرف الصحابة

(أفضل . وقال مالك : التمتع أفضل من القرآن لأن له ذكراً في القرآن) قال الله تعالى : فمن تمتع بالعمرة إلى الحج - (ولا ذكر للقرآن فيه) وللشافعي حديث عائشة : « إنما أجرك على قدر نصبك » وإنما القرآن رخصة والإفرد عزيمة

عليه الصلاة والسلام « القرآن رخصة » ولأن في الإفراء زيادة التلبية والسفر والحلق .

أعم من القرآن كما ذكره غير واحد . وإذا كان أعم منه احتمل أن يراد به الفرد المسمى بالقرآن في الاصطلاح الحادث وهو مدعانا . وأن يراد به الفرد المخصوص باسم التمتع في ذلك الاصطلاح ؛ فعلى أن ننظر أولا في أنه أعم في عرف الصحابة أولا ، وثانيا في ترجيح أي الفردين بالدليل ، والأول يبين في ضمن الترجيح وثم دلالات أخر على الترجيح مجردة عن بيان عموم عرفا . أما الأول فإني في الصحيحين عن سعيد بن مسيب قال : اجتمع على عثمان بصفتان فكان عثمان ينهى عن المتعة ؛ فقال علي : ماتريد إلى أمر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم تنهى عنه ؟ فقال عثمان : دعنا منك ؛ فقال علي : إني لا أستطيع أن أدعك ؛ فلما رأى علي ذلك أهل بها جميعا . هذا لفظ مسلم . ولفظ البخاري : اختلف علي وعثمان بصفتان في المتعة فقال علي ماتريد إلا أن تنهى عن أمر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رأى ذلك علي أهل بها جميعا فهنا يبين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مهلاهما ؛ وسأيتك عن علي التصريح به ؛ ويفيد أيضا أن الجمع بينهما تمتع ؛ فإن عثمان كان ينهى عن المتعة وقصد علي إظهار مخالفته تقريراً لما فعله عليه الصلاة والسلام . وأنه لم ينسخ فخرن . وإنما تكون مخالفة إذا كانت المتعة التي ينهى عنها عثمان هي القرآن فدل على الأمرين اللذين عيناهما وتضمن اتفاق علي وعثمان على أن القرآن من مسمى التمتع ؛ وحينئذ يجب حل قول ابن عمر : « تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم على التمتع الذي تسميه قرانا » لولم يكن عنه ما يخالف ذلك اللفظ ؛ فكيف وقد وجد عنه ما يفيد ما قلناه ؛ وهو ما في صحيح مسلم عن ابن عمر « أنه قرن الحج مع العمرة وطاف لهما طوافا واحدا » ثم قال : هكنا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فظهر أن مراده بلفظ المتعة في ذلك الحديث الفرد المسمى بالقرآن ؛ وكذا يلزم مثل هذا في قول عمران بن حصين « تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمعنا معه » لولم يوجد عنه غير ذلك فكيف وقد وجد ؛ وهو ما في صحيح مسلم عن عمران بن حصين قال لطرط : أحدثك حديثا عسى الله أن ينفعك به « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين حج وعمرة ثم لم يمه عنه حتى مات ولم ينزل قرآن يجرمه » وكذا يجب مثل ما قلنا في حديث عائشة : تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ إلى آخر ما تقدم ؛ لولم يوجد عنها ما يخالفه فكيف وقد وجد ما هو ظاهر فيه ؛ وهو ما في سنن أبي داود عن النخعي : حدثنا زهير بن معاوية ؛ حدثنا أبو إسحاق عن مجاهد ؛ سئل ابن عمر رضي الله عنهما : كم اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : مرتين ؛ فقالت عائشة رضي الله عنها : لقد علم ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر ثلاثا سوى التي قرن بحجته . وكذا ما في مسلم من أن أيا موسى كان يفتي بالمتعة ؛ يعني بقسميها . وقول عمر رضي الله عنه له : قد علمت أنه صلى الله عليه وسلم فعله وأصحابه ؛ أي فعلوا ما يسمى متعة فهو عليه الصلاة والسلام فعل النوع المسمى بالقرآن وهم فعلوا النوع المخصوص باسم المتعة في عرفنا بواسطة نسخ الحج إلى عمرة . ويدل على اعتراف عمر به عنه صلى الله عليه وسلم ما في البخاري عن عمر رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بوادي العقيق يقول « أتاني الليلة آت من ربي عز وجل فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل عمرة في حجة » ولا بد له من امتثال ما أمر به في منامه الذي هو وحى . وما في أبي داود والنسائي عن منصور وابن ماجة عن الأعشى كلاهما عن أبي وائل عن الضبي بن معبد التعلبي

والأخذ بالمعزومة أولى (ولأن في الإفراء زيادة الإحرام والسفر والحلق) فإن القارئ يؤدى التوسكين بسفر واجب

ولنا قوله عليه الصلاة والسلام « يا آل محمد أهلوا بحجة وعمره معا »

قال : أهلت بهما معا ، فقال عمر : هديت لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم . وروى من طرق أخرى وصححه الدارقطني قال : وأصححه إسناده حديث منصور والأعمش عن أبي وائل عن الصبي عن عمر . وأما الثاني ففي الصحيحين عن بكر بن عبد الله المزني عن أنس قال « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبى بالحج والعمرة جميعا ، قال بكر فحدثت ابن عمر فقال لي بالحج وحده ، فقلت أنا فحدثته بقول ابن عمر فقال أنس رضي الله عنه : ماتعدونا إلا صبيانا . سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : لبيك حجاً وعمره » وقول ابن الجوزي إن أنسا كان إذ ذاك صبياً لقصد تقديم رواية ابن عمر عليه غلط ، بل كان سن أنس في حجة الوداع عشرين سنة أو إحدى وعشرين أو اثنتين وعشرين سنة أو ثلاثاً وعشرين سنة ، وذلك أنه اختلف في أنه توفي ستة تسعين من الهجرة أو إحدى وتسعين أو اثنتين وتسعين أو ثلاث وتسعين ، ذكر ذلك الذهبي في كتاب العبر ، وقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة سنة عشر سنين فكيف يسوغ الحكم عليه بسن الصبا إذ ذاك مع أنه إنما بين ابن عمر وأنس في السن سنة واحدة أو ستة وبعض سنة . ثم إن رواية ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام الأفراد معارضة بزيادته عنه التمتع كما أسمعناك وعلمت أن مراده بالتمتع القرآن كما حققته ، وثبت عن ابن عمر فعله ونسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذكرناه آتفاً ، ولم يختلف على أنس أحد من الرواة في أنه عليه الصلاة والسلام كان قارناً ، قالوا : اتفق عن أنس سنة عشر راوياً أنه عليه الصلاة والسلام قرن مع زيادة ملازمته لرسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه كان خادمه لا يفارقه ، حتى إن في بعض طرقه « كنت أخل بزم ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تقصع بجمرتها ولعابها ينزل على يدي وهو يقول : لبيك بحجة وعمره معا » وفي صحيح مسلم عن عبد العزيز وحيد ويحيى بن أبي إسحاق أنهم سمعوا أنسا يقول « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل بهما لبيك عمرة وحجاً » وروى أبو يوسف عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن أنس قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « لبيك بحجة وعمره معا » وروى النسائي من حديث أبي أمية عن أنس « أن النبي صلى الله عليه وسلم أهل بالحج والعمرة حين صلى الظهر » وروى الزبيري من حديث زيد بن أسلم « ولي عمر بن الخطاب عن أنس مثله . وذكر وكيع : حدثنا مصعب بن سليم قال : سمعت أنسا مثله قال : وحدثنا ثابت البناني عن أنس مثله . وفي صحيح البخاري عن قتادة عن أنس « اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع عمر » فذكرها وقال « عمرة مع حجة » وذكر عبد الرزاق : حدثنا معمر عن أيوب عن أبي قلابة وحيد بن هلال عن أنس مثله ، فهؤلاء جماعة ممن ذكرناه فلم يبق شبهة من جهة النظر في تقديم القرآن . وفي أبي داود عن البراء بن عازب قال « كنت مع علي رضي الله عنه حين أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم على البين » الحديث . إلى أن قال فيه : « قال : فأثبت النبي صلى الله عليه وسلم ، يعني علياً فقال لي : كيف صنعت ؟ قلت : أهلت بإهلال النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : فإنني سقت الهدى وقرنت » وذكر الحديث . وروى الإمام أحمد من حديث سراقه بإسناد كله ثقات قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة » قال : وقرن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع . وروى النسائي عن « روان بن الحكم » : كنت جالسا عند عثمان فسمع علياً يلبى بحج وعمره فقال : ألم تكن

ويلبي لهذا تلبية واحدة ويغلي مرة واحدة : والمقدور يؤدي كل نسك بصفة الكمال والأخذ بصفة الكمال أولى (ولنا) ما روى الطحاوي في شرحه للأثر أنه صلى الله عليه وسلم قال « يا آل محمد أهلوا بحجة وعمره معا » ولأن

ولأن فيهما بين العبادتين فأشبه الصوم مع الاعتكاف والحراسة في سبيل الله مع صلاة الليل. والتلبية غير محصورة

تهى عن هذا ؟ فقال : بلى . ولكنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بهما جميعاً فلم أدع فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لقولك . وهذا ما وعدناك من الصريح عن علي رضي الله عنه . وروى أحمد من حديث أبي طلحة الأنصاري « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الحج والعمرة » ورواه ابن ماجه بسند فيه الحجاج ابن أرقطه . وفيه مقال : ولا ينزل حديثه عن الحسن ما يخالف أو يتفرد . قال سفيان الثوري : ما بقي علي وجه الأرض أحد أعرف بما يخرج من رأسه منه وعيب عليه أتدليس وقال : من سلم منه . وقال أحمد : كان من الحفاظ . وقال ابن المعين . ليس بالقوي وهو ضيق يدلس . وقال أبو حاتم : إذا قال حدثنا فهو صحيح لا يرتاب في حفظه . وهذه العبارات لا توجب طرح حديثه . وروى أحمد من حديث الحرث بن زياد الباهلي « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن في حجة الوداع بين الحج والعمرة » وروى البزار بإسناد صحيح إلى ابن أبي أوفى قال : إنما جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الحج والعمرة لأنه علم أن لا يحج بعد عامه ذلك . وروى أحمد من حديث جابر « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة قطاف لهما طوافاً واحداً » وروى أيضاً من حديث أم سلمة رضي الله عنها قالت : جمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « أهلوا يا آل محمد بعمرة في حج » وهو الحديث الذي ذكره المصنف في الكتاب . وفي الصحيحين واللفظ لمسلم عن حفصة « قالت : قالت يا رسول الله ما بال الناس حلوا ولم تعمل أنت من عمرتك ؟ قال : إني قلت هديني الحديث ، وهذا يدل على أنه كان في عمرة يتمتع منها التحلل قبل تمام أعمال الحج . ولا يكون ذلك على قول مالك والشافعي إلا للقرآن فهذا وجه إلزامي ، فإن سوق الهدى عن التحلل ، والاستقصاء واسع ، وفيها ذكرنا كفاية إن شاء الله تعالى . هذا وما يمكن الجمع به بين روايات الأفراد والتمتع أن يكون سبب روايات الأفراد سماع من رواه تليته عليه الصلاة والسلام بالحج وحده ، وأنت تعلم أنه لا مانع من أفراد ذكر نك في التلبية وعدم ذكر شيء أصلاً وجمعه أخرى مع نية القرآن فهو نظير سبب الاختلاف في تليته عليه الصلاة والسلام أكانت دبر الصلاة أو استواء ناقته أو حين علا على البيضاء على ما قلناه في أوائل باب الإحرام . هذا وأما أنه حين قرن طوافين وسعى سبعين فسيأتي الكلام فيه ، ولنرجع إلى تقرير الترجيحات المعنوية التي ذكرها المصنف رحمه الله (قوله ولأنه) أي القرآن (جمع بين العبادتين فأشبه الصوم مع الاعتكاف والحراسة في سبيل الله مع صلاة الليل) وأنت تعلم أن الجمع بين التمسك في الأداء متعلق . بخلاف الصوم مع الاعتكاف والحراسة مع الصلاة ، وإنما الجمع بينهما حقيقة في الإحرام وليس هو من الأركان عندنا بل شرط فلا يتم التشبيه . وأيضاً علمت أن موضع الخلاف ما إذا أتى بالحج والعمرة ، لكن أفرد كلا منهما في سفرة واحدة يكون القرآن وهو الجمع بين إحراميهما أفضل . فلا حاجة التشبيه تكون على تقدير أن الإنسان إذا صام يوماً بلا اعتكاف ثم اعتكف يوماً آخر بلا صوم أو حرس ليلة بلا صلاة وصلى ليلة بلا حراسة يكون الجمع بينهما في يوم وليلة أفضل ، وهذا ليس بضروري فيحتاج إلى البيان ولا يكون إلا بسمع لأن تقدير الأثوية والأفضلية لا يكون إلا به (قوله والتلبية الخ) دفع لترجيح الأفراد بزيادة التلبية والسفر والخلق . فقال (التلبية غير محصورة) يعني لا يلزم زيادتها في الأفراد على القرآن لأنها غير محصورة .

في القرآن جمعاً بين العبادتين) وذلك أفضل كما إذا جمع بين الصوم والاعتكاف وبين الحراسة في سبيل الله لحماية التزاة بالليل والصلاة فيه . وقوله (والتلبية غير محصورة) جواب عن قوله ولأن فيه زيادة التلبية . ثم تقريره أن المقرب كما

والسفر غير مقصود ، والحاق خروج عن العبادة فلا ترجيح بما ذكر . والمقصد بما روى نفي قول أهل الجاهلية إن العمرة في أشهر الحج من أئمة الفجور . وللقران ذكر في القرآن لأن المراد من قوله تعالى - وأتموا الحج والعمرة لله - أن يحرم بهما من ديرة أهله على ما روينا من قبل . ثم فيه تعجيل الإحرام واستئمانه لإحرامهما من الميقات إلى أن

ولا مقدر لكل نسك قدر منها فيجوز زيادة تلبية من قرن على من أفرد كما يجوز قلبه (والسفر غير مقصود) إلا للنسك فهو في نفسه غير عبادة وإن كان قد يصير عبادة بنية النسك به فلا يبعد أن يعتبر نفس النسك الذي هو أقل مقرا أفضل من الأكثر سفرا لخصوصية فيه اعتبرها الشارع ، فإن ظهرنا عليها وإلا حكنا بالأفضلية تعبدنا . وقد علمنا الأفضلية بالعلم بأنه قرن لظهور أنه لم يكن لينعبد الله تعالى هذه العبادة الواجبة التي لم تقع له في عمره إلا مرة وأحدة إلا على أكل وجه فيها (والحاق خروج عن العبادة) فلا يوجب زيادته بالتكرر زيادة أفضلية مالم يتكرر فيه كما قلنا فيما قبله (والمقصد بما روى) أي بالرخصة فيا روى القرآن رخصة أو صح (نفي قول أهل الجاهلية : العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور) فكان تجويز الشرع لإياها في أشهر الحج حتى لا يحتاج إلى وقت آخر البتة رخصة إسقاط فكان أفضل . فإن رخصة الإسقاط هي الزيمة في هذه الشريعة حيث كانت نسخا للشرع المطلوب رفضه ، وأقل ما في الباب أن يكون أفضل لأن في فعله بعد تقرر الشرع المطلوب إظهاره ورفض المطلوب رفضه . وهو أقوى في الإذعان والقبول من مجرد اعتقاد حقيقته وعدم فعله . وهذا من الخصوصيات ، وكثير في هذا الشرح من فضل الله تعالى مثله إذا تتبع ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم (قوله وللقران ذكر في القرآن) جواب عن قول مالك للتمتع ذكر في القرآن ولا ذكر للقران فيه فقال بل فيه وهو

يكرر التلبية مرة بعد أخرى ، فكذلك القارن فيجوز أن تقع تلبية القارن أكثر من تلبية المفرد . وقوله (والسفر غير مقصود) - جواب عن قوله والسفر . وجهه أن المقصود هو الحج والسفر وسيلة إليه فلا يوجب عدمه نقصا في الحج ، وذلك لأنه يقتضي على الإحرام فعليه أن يوجب نقصا فيه . وقوله (والحاق خروج عن العبادة) يعني فلا يؤثر فيها ليرجع به . وقوله (والمقصد بما روى) يعني قوله عليه الصلاة والسلام (أنزل رخصة) (نفي قول أهل الجاهلية : إن العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور) أي من أسوأ السيئات ، وليس المراد بالرخصة ما هو المصطلح لأن القرآن عزيمة ، وإنما المراد به التوسعة وذلك لأن أشهر الحج قبل الإسلام كانت للحج ، فأدخل الله تعالى العمرة في أشهر الحج لإسقاطه للسفر الجديد عن الغرياء ، فكان اجتماعهما في وقت واحد توسعة على الناس فسماه رخصة ، ويجوز أن يراد بها المصطلح ويكون رخصة إسقاط كسطر الصلاة في السفر ، والرخصة في مثله عزيمة عندنا . وقوله (وللقران ذكر في القرآن) جواب عن قول مالك (لأن المراد بقوله تعالى - وأتموا الحج والعمرة لله أن يحرم بهما من ديرة أهله على ما روينا من قبل) يعني في فصل المواقيت . وقوله (ثم فيه) أي في القرآن شروع في الترجيح بعد تمام الجواب . فإن قيل : المأمور بالحج إذا قرن يصير مخالفا ، ولو كان القرآن أفضل لما كان مخالفا ، لأنه

(قوله ويكون رخصة إسقاط الخ) أقول : فيه بحث ، فإنه لو حمل على رخصة الإسقاط لزم أن لا ياتب المفرد ، إذ لا يترك الزيمة مشروعة إذا كانت الرخصة للإسقاط كما فيما ذكره من قصر الصلاة فليتل ، فإن كان أن تقول : نعم لم تبق مشروعة فسحق القارن كالصحيح في السلم ، وتفصيله في الأصول (قوله شروع في الترجيح) أقول : أي ترجيح القرآن على التمتع (قوله بعد تمام الجواب) أقول : أي الحواش عن مالك (قوله فإن قيل المأمور بالحج الخ) أقول : معلومة لدليل أفضلية القرآن .

يفرغ منهما ، ولا كذلك التمتع فكان القرآن أولى منه . وقيل الاختلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله بناء على أن القرآن عندنا يطوف طوافين ويسعى سبعين ، وعنده طوافا واحدا وسعيًا واحدًا . قال (وصفة القرآن أن يهلّ بالعمرة والحج معاً من الميقات ويقول عقيب الصلاة : اللهم إني أريد الحج والعمرة فيسرها لي وتقبلهما مني) لأن القرآن هو الجمع بين الحج والعمرة من قولك قرنت الشيء بالشيء إذا جمعت بينهما . وكلنا إذا أدخل حجة على عمرة قبل أن يطوف لما أربعة أشواط لأن الجمع قد تحقق إذ الأكثر منها قائم ، ومنى عزم على أدائها يسأل التيسير فيها وقدم العمرة على الحج فيه ولذلك يقول : لبيك بعمرة وحجة معاً لأنه يبدأ بأفعال العمرة فكذا يبدأ بذكرها . وإن أخر ذلك في الدعاء والتلبية لا بأس به لأن الواو للجمع . ولو نوى بقلبه ولم يذكرها في التلبية أجزأه اعتباراً بالصلاة (فإذا دخل مكة ابتداءً قطافاً بالبيت سبعة أشواط يرمل في الثلاث الأولى منها ، ويسعى بعدها بين الصفا والمروة . وهذه أفعال العمرة ، ثم يبدأ بأفعال الحج فيطوف طواف القلوم سبعة أشواط ويسعى بعده كما بينا في المفرد) ويقدم أفعال العمرة لقوله تعالى - فمن تمتع بالعمرة إلى الحج - والقرآن في معنى التمتع . فلا

قوله تعالى - وأتموا الحج والعمرة لله - على ما روينا من قول ابن مسعود رضي الله عنه : إتمامها أن تحرم بهما من حوزة أهلك ، وعلى ما قدمناه من الخلافية نفس ذكر التمتع ذكر القرآن لأنه نوع منه فذكره ذكر كل من أنواعه ضمناً . وقوله تعالى - فمن تمتع بالعمرة إلى الحج - على هذا معناه من ترفق بالعمرة في وقت الحج ترفقاً غابته الحج ، وسماه تحماً لما قلنا إنها كانت ممنوعة عند الجاهلية في أشهر الحج تعظيماً للحج بأن لا يشرك معه في وقته شيء ، فلما أباحها العزيز جل جلاله فيه كان توسعة وتيسيراً لما فيه من إسقاط مؤنة سفر آخر أو صبر إلى أن ينقضي وقت الحج فكان الآتي به متمتعاً بنعمة الترفق بهما في وقت أحدهما (قوله وعنده طوافاً واحداً) فلما كان في الجمع بينهما تقصان أفعال بالنسبة إلى أفراد كل منهما كان أفراد كل منهما أولى من الجمع (قوله عقيب الصلاة) أي سنة الإحرام على ما قدمناه (قوله والقرآن في معنى التمتع) وعلى ما قلناه في قوله تعالى - فمن تمتع بالعمرة إلى الحج -

أتى بالمأمور به مع زيادة واجب بأنه مأمور بصرف النفقة إلى عبادة تقع للأمر على الخلوص وهي أفراد الحج له وقد صرفها إلى عبادة تقع للأمر وعبادة تقع لنفسه فكان مخالفاً . ولقائل أن يقول هل دخل في المأمور به نقص بالقرآن أو لا ؟ فإن كان الأول فليس القرآن أفضل : وإن كان الثاني فلا يكون مخالفاً . ويمكن أن يجاب عنه بأنه دخل نقص ، والقرآن الأفضل الذي كان العبادتان فيه لشخص واحد لأن فيه الجمع بين التسكين حقيقة . وقوله (وقيل الاختلاف بيننا) يعني أن النزاع لفظي . قال (وصفة القرآن أن يهلّ بالعمرة والحج معاً من الميقات) كلامه واضح . وقوله (وكلنا إذا أدخل حجة على عمرة قبل أن يطوف لما أربعة أشواط) يعني يكون قارناً في هذه الصورة أيضاً لوجود الجمع بين الحج والعمرة ، وصورته أن يحرم بعمرة فيطوف لما أقل من أربعة أشواط ثم أحرم بحجة ، ولو طاف لما أربعة لا يصير قارناً بالإجماع . وقوله (وإن أخر ذلك) أي ذكر العمرة (في الدعاء والتلبية) بأن يقول : اللهم إني أريد الحج والعمرة وليبك بحجة وعمرة (لا بأس بذلك لأن الواو للجمع) ولكن تقديم ذكرها فيها جميعاً أولى لأن الله تعالى قدّم ذكرها في قوله - فمن تمتع بالعمرة إلى الحج - وكلمة إلى للغاية (ولأنه يبدأ بأفعال العمرة فكذا يبدأ بذكرها) وقوله (اعتباراً بالصلاة) يعني أن الذكر بالناسن لم يكن شرطاً فيها وإنما الشرط أن يعلم بقباه أي صلاة هي فكذا هذا . وقوله (فإذا دخل) يعني القارن بيان لكيفية العمل . وقوله (والقرآن في معنى التمتع)

(قوله وإن كان الثاني لا يكون مخالفاً) أقول : لانتم ذلك فإنه مأمور بصرف النفقة إلى عبادة تقع للأمر خاصة ولم يفعل المأمور نصراً مخالفاً تأمل (قوله يعني أن النزاع لفظي) أقول : معنى النزاع منوى (قوله لأن الله تعالى قدّم ذكرها) أقول : ولكن قدّم ذكر الحج في القرآن وهو قوله تعالى - وأتموا الحج والعمرة -

يخلق بين العمرة والحج لأن ذلك جناية على إحرام الحج . وإنما يخلق في يوم النحر كما يخلق المفرد . ويتحلل بالحلقة عندنا لا بالذبح كما يتحلل المفرد ثم هذا مذهبا . وقال الشافعي رحمه الله : يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيًا واحدًا لقوله عليه الصلاة والسلام « دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة » ولأن مبنى القرآن على التداخل حتى اكتفى فيه بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد فكذا في الأركان .

يفيد تقديم العمرة في القرآن بنظم الآية لا بالإلحاق (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام « دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة ») تقدم غير مرة . وتقدم من حديث ابن عمر الثابت في الصحيحين « أنه قرن طواف طوافًا واحدًا لهما ثم قال هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم » . أجاب المصنف بقوله : ولنا أنه لما طاف صبي بن معبد طوافين وسعى سبعين قال له عمر رضي الله عنه : هديت لسنة نبيك . ثم حل الدخول على الدخول في الوقت . وذلك أن ظاهره غير مراد اتفاقا . وإلا كان دخولها في الحج غير متوقف على نية القرآن بل كل من حج يكون قد حجه بأن حجه تضمن عمرة وليس كذلك اتفاقا . بئى أن يراد الدخول وقتا أو تداخل الأفعال بشرط نية القرآن والدخول وقتا ثابت اتفاقا وهو مترك الظاهر فوجب الحمل عليه . بخلاف المحتمل الآخر لأنه مختلف فيه ومخالف للمعهود المستقر شرعا في الجمع بين عبادتين وهو كونه بفعل أفعال كل منهما . ألا ترى أن شفعي الطوع لا يتداخلان إذا أحرم لهما بحرمة واحدة ؟ وأنت خير بأن هذا الجواب متوقف على صحة حديث صبي ابن معبد على النص الذي ذكره المصنف . والذي قلناه من تصحيحه في أدلة القرآن إنما نصه عن الصبي قال : أهلت بهما معا . فقال عمر رضي الله عنه : هديت لسنة نبيك . وفي رواية أبي داود والنسائي عن الصبي بن معبد قال : كنت رجلا أعرابيا نصرانيا فأسلمت . فأتيته رجلا من شعيرة يقال له هذيم بن ثرملة فقلت : يا هذيم إني خريص على الجهاد وإني وجدت الحج والعمرة مكتوبتين على فكيف لي بأن أجمع بينهما ؟ فقال لي : اجمعهما واذهب ما استيسر من الهدى . فأهلت فلما أتيت العذيب لقيني سلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان وأنا أهل

بئى أن النص ورد بتقديم أفعال العمرة على أفعال الحج في التمتع والقرآن في معناه لأن في كل منهما جمعا بين التوسكين في سفر فيكون واردا فيه أيضا دلالة . وقوله (عندنا) احتراز عن مذهب الشافعي فإنه يتحلل عنه بالذبح . وقبل ليس هذا بمشهور عن الشافعي وإنما المشهور عنه أنه يتحلل برمي حجرة العقبة . وقوله (ثم هذا مذهبا) أى إتيان القارن بأفعال العمرة وأفعال الحج جميعا هو مذهبا . وقال الشافعي : يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيًا واحدًا لقوله عليه الصلاة والسلام « دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة » فيكتفى بأفعال الحج عن أفعال العمرة وإلا لا تكون العمرة داخلة (ولأن مبنى القرآن على التداخل حتى اكتفى بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد) وهذا بناء على أن الإحرام عنه من أركان الحج والركن من عبادتين لا يتصور تأديتهما في وقت

(قال المصنف : لأن ذلك جناية على إحرام الحج) أقول : وهذا يوم أنه لا يكون جناية على إحرام العمرة ، وليس كذلك لأنه لا يتخلل إلا بالحلقة بعد التمتع ، كالتمتع الذي يوقى الهدى ولهذا يجب عليه دمان . ذكره محمد في المبتلى : وتام التفصيل في شرح الكنز المراجعة الزليلى .

ولنا أنه لما طاف صبي بن معبد طوافين وسعى سبعين قال له عمر رضي الله تعالى عنه : هديت لسنة نبيك ، ولأن القرآن ضم عبادة إلى عبادة وذلك إنما يتحقق بأداء عمل كل واحد على الكمال ، ولأنه لا يتداخل في العبادات .

بهما معا . فقال أحدهما للآخر : ما هذا بأفقه من بعيره . قال : فكأنما أتى على جبل حتى أتيت عمر بن الخطاب فقلت : يا أمير المؤمنين إني كنت رجلا أعرابيا نصرانيا وإني أسلمت وإني حريص على الجهاد . وإني وجدت الحج والعمرة مكتوبتين على . فأتيت رجلا من قومي فقال لي إجمعهما وأذبح ما استيسر من الهدى . وإني أهلت بهما جميعا . فقال عمر رضي الله عنه : هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم اه . وليس فيه أنه قال له ذلك عقيب طوافه وسعيه مرتين ، لا جرم أن صاحب المذهب رواه على النص الذي هو حجة . وإنما قصره المصنف . وذلك أن أبا حنيفة رضي الله عنه روى عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم عن الصبي بن معبد قال : أقبلت من الجزيرة حاجا قارنا ففرت بسلامان بن ربيعة وزيد بن صوحان وهما منيخان بالعذيب . فسمعتني أقول : لبيك بحجة وعمرة معا . فقال أحدهما : هذا أضل من بعيره . وقال الآخر : هذا أضل من كذا وكذا . فضيت حتى إذا قضيت نسكي مررت بأبيز المؤمنين عمر رضي الله عنه . فساقه إلى أن قال فيه : قال يعنى عمر له : فصمت ماذا ؟ قال : مضيت فطلفت طوافا لعمرى وسعيت سعيا لعمرى ثم عدت ففعلت مثل ذلك لحجتي . ثم بقيت حراما ما أقمنا أصنع كما ينصع الحاج حتى قضيت آخر نسكي . قال : هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم . وأعاده ، وفيه : كنت حديث عهد بصراية فأسلمت فقلعت الكوفة أريد الحج ، فوجدت سلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان يريدان الحج ، وذلك في زمان عمر بن الخطاب . فأهل سلمان وزيد بالحج وحده وأهل الصبي بالحج والعمرة فقالا : ويحك تمتع وقد نهى عمر عن التمتع . والله لأتأصل من بعيرك فساقه . وفيه ما قلنا من أن التمتع في عرف المصدر الأول وتابعهم يعم القرآن والتمتع بالعرف الواقع الآن . وأيضا المعارضة بين أقوال الصحابة وروايتهم عنه عليه الصلاة والسلام الاكتفاء بطواف واحد وسعى واحد ثابتة . فتقدم عن ابن عمر رضي الله عنه فعلا ورواية الاكتفاء بواحد وكذا من غيره . وصح عن غير واحد علمه . فمن ذلك عن علي رضي الله عنه : أخرجه النسائي في سننه الكبرى عن حماد بن عبد الرحمن الأنصاري عن إبراهيم بن محمد بن الحنفية قال : « طفت مع أبي وقد جمع الحج والعمرة . فطاف لهما طوافين وسعى لهما سبعين . وحدثني أن عليا رضي الله عنه فعل ذلك . وحدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك . وحماد هذا إن ضيعه الأزد فقد ذكره ابن حبان في الثقات فلا ينزل حديثه عن الحسن . وقال محمد بن الحسن في كتاب الآثار : أخبرنا أبو حنيفة رضي الله عنه ، حدثنا منصور بن المعتمر عن إبراهيم النخعي عن أبي نصر السلمي عن علي رضي الله عنه قال : إذا أهلت بالحج والعمرة فطف لهما طوافين واسع لهما سبعين بالصفة والمروة . قال منصور : فليت مجاهدا وهو يتن . بطواف واحد من قرن . فحدثته بهذا الحديث فقال : لو كنت سمعته لم أفت إلا بطوافين . وأما بعده فلا أتى .

واحد في حالة واحدة . وحيث جاء الشرع بالقرآن دل على التداخل . فكما وجد التداخل في الإحرام يجب أن يكون في الطواف والسعي أيضا موجودا دفعا للتحكم . وعلى هذا التقرير يكون معنى قوله فكذلك في الأركان : أى في بقية الأركان . وقوله (ولنا أنه لما طاف صبي بن معبد) ظاهر . وقوله (ولأنه لا يتداخل في العبادات) منقوض بسجدة التلاوة فإنها عبادة وفيها التداخل . وأجيب بأن المراد العبادة المقصودة والسجدة ليست كذلك ، وبأن التداخل فيها لدفع الحرج على خلاف القياس فلا يقاس عليها ولا يلحق بها الحج . لأنه ليس في معناها

والسفر للتوسل . والتلبية للتحريم . والخلق للتحلل . فليست هذه الأشياء بمقاصد ، بخلاف الأركان ، ألا ترى أن شغى الطلوع لا يتدخل ولا يتدخل ولا يتدخل ، وبحرمة واحدة يؤيدان ومعنى ما رواه دخل وقت العمرة في وقت الحج . قال (فإن طاف طوافين لعمرته وحجته وسعى سعيين يحزبه) لأنه أتى بما هو المستحق عليه وقد أساء بتأخير سعى العمرة

إلا بهما . ولا شبهة في هذا السند مع أنه روى عن علي رضي الله عنه بطرق كثيرة مضعفة ترتقي إلى الحسن . غير أنا تركناها وأقصروا على ما هو الحجية بنفسه بلا ضم . ورواه الشافعي رحمه الله بسند فيه مجهول وقال : معناه أنه يطوف بالبيت حين يقدم وبالصفا وبالمروة ثم يطوف بالبيت للزيارة اهـ . وهو صريح في مخالفة النص عن علي رضي الله عنه . وقول ابن المنذر : لو كان ثابتا عن علي رضي الله عنه كان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى من أحرم بالحج والعمره أجزأه عنها طواف واحد وسعى واحد مدفوع بأن عليا رضي الله عنه رفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما أئتمناك فوقت المعارضة ، فكانت هذه الرواية أقيس بأصول الشرع فرجحت وثبت عن عمران بن الحصين أيضا رفعه . وهو ما أخرج الدارقطني عن محمد بن يحيى الأزدي : حدثنا عبد الله ابن داود عن شعبة عن حيد بن هلال عن مطرف عن عمران بن حصين « أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف طوافين وسعى سعيين ، ومحمد بن يحيى هذا قال الدارقطني ثقة ، وذكره ابن حبان في كتاب الثقات ، غير أن الدارقطني نسب إليه في خصوص هذا الحديث الوهم فقال : يقال إن يحيى حدث به من حفظه فوهم . والصواب بهذا الإسناد أنه صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمره ، وليس فيه ذكر الطواف ولا السعى . ويقال : إنه رجع عن ذكر الطواف والسعى وحديثه به على الصواب ، ثم أسند عنه به أنه عليه الصلاة والسلام قرن ، قال : وقد يخالفه غيره فلم يذكر في الطواف . ثم أسند إلى عبد الله بن داود وبذلك الإسناد أيضا أنه قرن اهـ . وحاصل ما ذكر أنه ثقة ثبت عنه أنه ذكر زيادة على غيره ، والزيادة من الثقة مقبولة . وما أسند إليه غاية ما فيه أنه اقتصر مرة على بعض الحديث وهذا لا يستلزم رجوعه واعترافه بالخطأ ، فكثيرا يقع مثل هذا . وثبت عن ابن مسعود رضي الله عنه مثل ذلك أيضا . قال ابن أبي شيبة : حدثنا هشيم عن منصور بن زاذان عن الحكم عن زياد بن مالك أن عليا وابن مسعود رضي الله عنهما قال في القرآن : يطوف طوافين ويسعى سعيين . فهؤلاء أكابر الصحابة عمر وعلي وابن مسعود وعمران بن الحصين رضي الله عنهم . فإن عارض مذهبوا إليه رواية ومذهبوا رواية غيرهم ومذهبهم كان قولهم وروايتهم مقدمة مع ما يساعد قولهم وروايتهم مما استقر في الشرع من ضم عبادة إلى أخرى أنه يفعل أركان كل منهما . والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله فإن طاف طوافين وسعى سعيين) أي وإلى بين الأسبوعين

في وجود الخرج . وقوله (والسفر للتوسل) جواب عن قوله حتى اكتفى فيه بتلبية واحدة الخ . لا يقال : قوله والسفر للتوسل والتلبية للتحريم والخلق للتحلل وقع تكرار في دليل الخصم وفي الجواب عنه لتقدم ذكره في أول الباب مرة لأنه ذكر هناك باعتبار كون الأفراد أفضل . وههنا باعتبار أفراد الطواف والسعى فيحتاج إلى الجواب عنه بالاعتبارين . ومثله من التكرار ليس بمنكر . وقوله (ومعنى ما رواه) يعني قوله عليه الصلاة والسلام « دخلت العمرة في الحج » (دخل وقت العمرة) لما ذكرنا أنهم كانوا يجعلون أشهر الحج قبل الإسلام للحج فأدخل الله وقت العمرة في وقت الحج إسقاطا للسفر الجديد عن الغبراء توسعة . وقوله (وإن طاف طوافين) ظاهر

(قوله لأنه ذكر هناك الخ) أقول : جواب لقوله لا يقال قوله والسفر الخ (قال المصنف : ومعنى ما رواه دخل وقت العمرة)

وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شيء . أما عندهما فظاهر لأن التقديم والتأخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما ، وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقدمه أولى . والسعي بتأخيره بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف . قال (وإذا رى الجمرة يوم النحر ذبح شاة أو بقرة أو سبع بدنة فهذا دم القران) لأنه في معنى المنعة والهدى منصوب عليه فيها ، والهدى من الإبل والبقر والغنم على ما ذكره في بابه إن شاء الله تعالى . وأراد بالبدنة ههنا البعير وإن كان اسم البدنة يقع عليه وعلى البقرة على ما ذكرنا ، وكما يجوز سبغ البعير يجوز سبغ البقرة (فإذا لم يكن له ما يذبح صام ثلاثة أيام في الحج آخرها يوم عرفة .

لحج والعمرة وبين سبعين لها) قوله لأنه في معنى المنعة والهدى منصوب عليه فيها فيلحق بها فيه دلالة لأن وجوبه في المنعة لشكر نعمة إطلاق الرقيق بهما في وقت الحج بشرطه على ما ذكر ، وعلى ما هو الحق مما قررناه إعجاب الهدى بالنص في المنعة لإيجاب في القران وغيره ، وهو المسمى بالمنعة عرفا ، ويجب الدم بعد الرى قبل الحلق ، فإن حلق قبله لزمه دم عند أبي حنيفة رحمه الله (قوله فإن لم يكن له ما يذبح صام ثلاثة أيام الخ) شرط إجزائها وجود الإحرام بالعمرة في أشهر الحج وإن كان في شوال ، وكلما أخرها إلى آخر وقتها فهو أفضل لرجاء أن يدرك الهدى . ولذا كان الأفضل أن يجعلها السابع من ذي الحجة ويوم التروية ويوم عرفة . وأما صوم السبعة فلا يجوز تقديمه على الرجوع عن منى بعد إتمام أعمال الواجبات لأنه معلق بالرجوع ، قال تعالى - وسبعة إذا رجعت - والمعلق بالشروط عدم قبل وجوده ، فتقدمه عليه تقديم على وقته ، بخلاف صوم الثلاثة فإنه تعالى أمر به في الحج ، قال تعالى - فصيام ثلاثة أيام في الحج - والمراد وقته لاستحالة كون أعماله ظرفا له ، فإذا صام بعد الإحرام بالعمرة

وقوله (والسعي بتأخيره) يعني أن تأخير سعي العمرة بالاشتغال بعمل آخر كالأكل والنوم . وإن كان يوما (لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بطواف التحية) قال (وإذا رى جرة العقبة يوم النحر ذبح شاة أو بقرة أو بدنة أو سبع بدنة فهذا دم القران لأنه في معنى المنعة لما تقدم والهدى منصوب عليه فيها) بقوله تعالى - فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى - ولهذا عين الذبيح ههنا . وقال في المقد : ثم يذبح إن أحب (والهدى من الإبل والبقر والغنم على ما ذكر في بابه) وأراد بالبدنة ههنا البعير ، وكأنه جواب عما يقال : أنتم تقولون البدنة تطلق على البعير والبقرة فكيف قال ههنا بدنة أو بقرة ؟ وتقريره : نحن لاننكر جواز إطلاق البدنة على كل واحد من منتهيه مفردا وههنا كذلك . فإن قيل : سلمنا ذلك لكن المنصوص عليه هدى وهو اسم لما يهدى : أى يتنقل إلى الحرم وصبح البدنة ليس كذلك ، ولهذا لو قال : إن فعلت كذا فعلت هدى ففعل كان عليه ما استيسر من الهدى وهو شاة . فالجواب أن القياس ما ذكرتم ، ولكن ثبت جواز سبغ البدنة أو البقرة بحديث جابر رضى الله عنه قال : « اشتركتنا حين كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في البقرة سبعة ، وفي البدنة سبعة ، وفي الشاة واحدة » وأما في التنزل إذا نوى سبغ بدنة فلا واية فيه . وعلى تقدير التسليم فالفرق أن التنزل ينصرف إلى المتعارف كالإبل وبعض الهدى ليس يهدى عرفا (فإذا لم يجد ما يذبح صام ثلاثة أيام في الحج) أى في وقته بعد أن أحرم بالعمرة . والأفضل أن يصوم قبل يوم

أقول : لاجابة إلى تقدير الوقت هنا (قال المصنف : وتقديم طواف التحية عليه) أقول : قال الإقناني : ينبغي أن يكون المراد به طواف الزيارة ، والفضل في شرحه فراجعه متأيلا (قوله على كل واحد من منتهيه) أقول : كلمة كل ليست فحوشها ، ثم الظاهر أن البدنة مشتركة بينهما اشتركا معنويا فلا يكون واحد منهما معنى له (قوله ولكن ثبت جواز سبغ البدنة أو البقرة بحديث جابر الخ) أقول : فكأن الامة المشورة (٦٧ - فتح الذبير حتى - ٢)

وسبعة أيام إذا رجع إلى أهله) لقوله تعالى - فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة - فالنص وإن ورد في التمتع فالقرآن مثله لأنه مرفق بأداء النسكين . والمراد بالحج والله أعلم وقته لأن نفسه لا يصلح ظرفا ، إلا أن الأفضل أن يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة لأن الصوم يدل عن الهدى فيستحب تأخيرها إلى آخر وقته رجاء أن يقدر على الأصل (وإن صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز) ومعناه بعد مضى أيام التشريق لأن الصوم فيها منهي عنه . وقال الشافعي رحمه الله تعالى : لا يجوز لأنه معلق بالرجوع ، إلا أن ينوي المقام فيحذفه ليعز به لتعذر الرجوع . ولنا أن معناه رجعت عن الحج : أي فرضتم ، إذ الفراغ سبب الرجوع إلى أهله فكان الأداء بعد السبب فيجوز (فإن فاتته الصوم حتى أتى يوم التحريم لم يميزه إلا الدم) وقال الشافعي رحمه الله :

في أشهر الحج فقد صام في وقته فيجوز ، فإن قدر على الهدى في خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدى وسقط الصوم لأنه خلف ، وإذا قدر على الأصل قبل تأدى الحكم بالخلف بطل الخلف ، وإن قدر عليه بعد الخلق قبل أن يصوم السبعة في أيام الذبح أو بعدها لم يلزمه الهدى لأن التحلل قد حصل بالخلق ، فوجود الأصل بعده لا ينقض الخلف كروية المتيمم الماء بعد الصلاة بالتيمم ، وكذا لو لم يجد حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدى لأن الذبح مؤقت بأيام النحر ، فإذا مضت فقد حصل المقصود وهو إباحة التحلل بلا هدى وكأنه تحلل ثم وجده ، ولو صام في وقته مع وجود الهدى ينظر ، فإن بقي الهدى إلى يوم النحر لم يميزه للقدرة على الأصل ، وإن هلك قبل الذبح جاز للعجز عن الأصل فكان المعتبر وقت التحلل (قوله إذ الفراغ سبب الرجوع) هذا تعيين للعلاقة في إطلاق الرجوع على الفراغ في الآية فذكر المسبب وأريد السبب ، وبه صرح في الكافي ، لكن الشأن في دليل لإرادة المجاز . ويمكن أن يكون الإجماع على أنه لو رجع إلى مكة غير قاصد للإقامة بها حتى يتحقق رجوعه إلى غير أهله ووطنه ثم بدا له أن يتخذها وطنا كان له أن يصوم بها مع أنه لم يتحقق منه الرجوع إلى وطنه بل إلى غيره ، وإنما عرض الاستيطان بعد ذلك القدر من الرجوع ثم لم يتحقق بعد صبر ورتها وطنا رجوع ليكون رجوعا إلى وطنه . وعلى أنه لو لم يتخذ وطنا أصلا ولم يكن له وطن بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ، ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الأعمال . فعمل أن المراد به الرجوع عنها . وقول المصنف فيكون أداء بعد السبب فيجوز على هذا معناه بعد سبب الرجوع . وفيه نظر . فإن ترقب الجواز إنما هو على وجود سبب الحكم

التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة كما ذكر في الكتاب (وسبعة إذا رجع إلى أهله لقوله تعالى - فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة . وهذا النص وإن ورد في التمتع لكن القرآن في معناه) كما مر غير مرة ، والمراد بالرجوع إلى أهل الفراغ من الحج من باب ذكر المسبب وهو الرجوع وإرادة السبب وهو الفراغ (فكان الأداء بعد السبب فيجوز) ولتأني أن يقول : ذكر المسبب وإرادة السبب لا يصح في المجاز كما عرف في الأصول . والجواب أنه إذا لم يكن مختصا والفراغ سبب مختص بالرجوع فيجوز . فإن قيل : لا جاز إلا بقرينة فما هي ؟ قلت : إطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الأهل ، وقوله ثلاثة أيام في الحج فكانه قال : وسبعة

ناسخة للكتاب (قوله قلت إطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الأهل) أقول : في صحة كون ما ذكره قرينة صالحة بحث (قال المصنف : وجاء أن يقدر على الأصل) أقول : قوله رجاء بالتبسط على أنه يفعل له (قال المصنف : لأنه معلق بالرجوع) أقول : ولا أن تقول بـرجوع التمتع أو بـرجوع الناس الأول نوع ، يظهر ذلك من التأمل في التعميم . والثاني - سلم ، ولا يفيده إلا المعنى وعليه صيام سبعة أيام وقت رجوعكم

يصوم بعد هذه الأيام لأنه صوم موقت فيقضى كصوم رمضان . وقال مالك رحمه الله : يصوم فيها لقوله تعالى - فن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج - وهذا وقته . ولنا النهي المشهور عن الصوم في هذه الأيام فيقتيد به النص أو يدخله النقص فلا يتأدى به ما وجب كاملا ، ولا يؤدي بعدها لأن الصوم بدل والأبدال لا تنصب إلا شرعا . والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الأصل .

لا سبب شيء آخر ، والحكم هنا وجوب الصوم وجوازه عن الواجب ، وسبب الأول وهو وجوب الصوم إنما هو التمتع ، قال الله تعالى - فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى - فن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة - أي كاملة في كونها قائمة مقام الهدى عند العجز عنه ، والثاني مسبب عن نفس الأداء في وقته بشرطه وهو العجز عن الهدى ، لما عرف من أن المأمور إذا أتى به كذلك ثبت له صفة الجواز وانتفاء الكراهة بنفس الإتيان به فلم يكن حاجة إلى ذكره . بل إذا أتى به بعد الفراغ قبل الرجوع فقد أتى به في وقته بالنص فيجوز (قوله فيقتيد به) أي بالنهي المشهور عن صوم هذه الأيام (النص) وهو قوله تعالى - فصيام ثلاثة أيام في الحج : لأن المشهور يقتيد بإطلاق الكتاب به فيقتيد وقت الحج المطلق بما لم يمه عنه (قوله أو يدخله النقص)

إذا رجعتم عما كنتم مقبلين عليه فيه . قيل وفائدة الفذلكة نفي الإباحة التي تنوهم من كلمة الواو في قوله - وسبعة إذا رجعتم - كما في قولك : جالس الحسن وابن سيرين . وقيل : معناه كاملة في وقوعها بدلا من الهدى . وكلامه واضح . قوله (وقال مالك يصوم فيها) يعني في أيام التشريق . دون يوم النحر لأن الصوم فيه لا يجوز بالاتفاق . وقوله (ولنا النهي المشهور) يعني قوله عليه الصلاة والسلام « ألا تصوموا في هذه الأيام » وقد تقدم . وفي التعرض بلفظ المشهور إشارة إلى الجواب عما يقال : النص يدل على مشروعية الصوم في هذه الأيام بقوله - في الحج - فلا يجوز تقييده بغير أيام التشريق بالخبر لأنه نسخ للكتاب ، وتقرير الجواب أن الخبر مشهور فيجوز التقييد به . وقوله (أو يدخله النقص) يعني لو لم يقيد به فلا أقل من أن يورث نقضا ، وما وجب كاملا لا يتأدى ناقضا فلا يتأدى فيها (ولا يؤدي بعدها) أي بعد أيام التشريق (لأن الصوم بدل والأبدال لا تنصب إلا شرعا) لأن القياس لا يدخل له في معرفة المماثلة بين إراقة الدم والصوم (والنص خصه) بدلا (بوقت الحج) فلا يجوز بعده ، وفيه بحث من أوجه : أحدها أن البذل إنما يجب إذا كان الأصل متصورا وهنا ليس كذلك ، لأنه إن قدر على الهدى لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فكان كسألة الغنوم . والثاني أن البذل إنما يصار إليه عند العجز عن المبدل ، والعجز عنه إنما يتحقق إذا مضى يوم النحر ولم يقدر عليه فكيف يجوز البذل عنه قبله . والثالث أن الدم واجب عليه عندنا إذا فات صوم الثلاثة قبل يوم النحر ، وهو غير معقول لأنه فات بنفسه وببدله فكيف يجب بعد ذلك ؟ والجواب أن الصوم بدل عن الهدى إذا لم يجده بعد ما أحرم بالعمرة بالنص ، وأصل من حيث أنه موقت بوقت معين ، ولو كان بدلا من كل وجه كان كالمبدل في الإطلاق بعد أيام النحر لأن حكم البذل حكم

فإن إذا التوقيت وقت الفراغ عن أعمال الحج وقت الرجوع للناس (قوله يعني لو لم يقيد به الحج) أقول : نص الكتاب فلا أقل من أن يورث النقص في صوم هذه الأيام (قوله وفيه بحث من أوجه : أحدها أن البذل إنما يجب إذا كان الأصل متصورا وهنا ليس كذلك) أقول : الأصل هو الذبح يوم النحر والبذل بدل عنه ، ولا شك في كونه متصورا ومن أين ثبت وجوب كونه متصورا في أوقات البذل (قوله فكيف يجوز البذل عنه قبله) أقول : جاز بالنص . بل غلت : لا يصح عليه حب البذل . قلت : بل يحكم بتحقيق العجز يوم النحر بحكم الاستصحاب -

وعن عمر أنه أمر في مثله بذبح الشاة، فلو لم يقدر على الهدى تحلل وعليه دمان : دم التمتع . ودم التحلل قبل الهدى (فإن لم يدخل القارن مكة وتوجه إلى عرفات فقد صار رافضاً لعدمه بالوقوف) لأنه تعذر عليه أداؤها لأنه يصير بانبا أفعال العمرة على أفعال الحج . وذلك خلاف المشروع . ولا يصير رافضاً بمجرد التوجه هو الصحيح من

أى يدخل الصوم التقص للنبى عنه فلا يتأدى به الكامل الذى هو المطلوب المطلق . وهذا يرجع إلى الأول لأن دخول التقص إنما يعرف بالنهى فهو المقيّد . وغاية ما هناك أن يكون تقييد النهى بعلّة دخول التقص للنهى عنه . فعلى هذا فالأولى إبدال أوّه بإذ فيقال فيتقيّد به النص إذ يدخله التقص. وهذا وأما ما فى البخارى عن عائشة وابن عمر رضى الله عنهما أنّهما قالّا : لم يرخص فى أيام التشريق أن يضمن إلا لمن لم يجد الهدى . قيل : وهذا شبيه بالمسند . قال الشافعى : وبلغنى أن ابن شهاب يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسلًا . وأخرج البخارى أيضاً من كلام ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال : الصوم لمن تمتع بإبعمرة إلى الحج إلى يوم عرفة ، فإن لم يجد هدياً ولم يصم صام أيام التشريق . فعلى أصنافنا لو صح رفعه لم يعارض النهى العام لو أذنه فكيف وذلك أشهر ؟ وعلى أصلهم لا يخص الملم يجرم برفعه وصحته ، المرسل عندهم من قبيل الضعيف لو تحقق : فكيف وإنما ذكره الشافعى بلاغا وغيره موقفاً . ولو تم على أصلهم لم يلزمنا اعتباره (قوله فقد صار رافضاً لعدمه) أطلق فيه : وفى كافى الحاكم قال عمداً : لا يصير رافضاً لعدمه حتى يقف بعرفة بعد الزوال اهـ . وهو حق لأن ما قبله ليس وقتاً للوقوف فحلّله بها كحاوله غيرها (قوله هو الصحيح) احتراز عن رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله أنه يرفضها بمجرد التوجه لأنه من خصائص الحج فيترفع به كما ترفض الجمعة بعد الظهر بالتوجه إليها عنده . والصحيح

الأصل فى الإطلاق كالنيم مع الوضوء ؛ فبالنظر إلى أصله جاز بغير تصور الأصل وقبل تحقق تمام العجز عنه . والنظر إلى البدلية يلزم الهدى إذا قدر عليه قبل التحلل فى يوم النحر للقدرة على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف . وأما وجوب الدم بعد مضى أيام النحر إذا لم يصم الثلاثة فبناء على الأصل . قيل لأن الدم هو الأصل . وليس مقيداً بأيام النحر لقوله تعالى - فما استيسر من الهدى - غير مقيد بوقت فيجوز ذبّه فى يوم النحر وفيما بعده . وفيه بحث من وجهين : أحدهما أن ذبح هدى المتعة موقت بأيام النحر وهو على خلاف مقتضى هذا النص . ولو لم يكن مقيداً لجاز قبل يوم النحر وليس كذلك . والثانى أن الدم واجب إذا فاتته صوم الثلاثة عن وقته فكيف عبر المصنف عنه بقوله وجواز الدم ؟ والجواب عن الأول أن هدى المتعة والقران يخص ذبّه بيوم النحر بدليل يقتضيه على ما سيأتى فى بابه إن شاء الله تعالى فلا يجوز قبله . والمراد بالأصل المذكور فى الكتاب ما هو المجهود أن الشئ إذا وجب فى وقت معين ولم يقدر عليه المكلف به لم يسقط عن ذمته ؛ ويجوز أن يأتى به بعد ذلك فى أى وقت كان ، وههنا وجب ولم يقدر عليه فأتى به فى أى وقت قدر عليه . وعن الثانى أنه عبر عنه بالجواز نظراً إلى الصوم فإنه لا يجوز فى يوم النحر وهذا جائز فيه وفى غيره فعبر عنه بالجواز . هذا الذى سنخلى فى هذا الموضع ، والله أعلم بالصواب . وقوله (وعن عمر) اعتضاد لإيجاب الدم بعد فوات الصوم وهو ظاهر . وقوله (وذلك خلاف المشروع) يعنى أن المشروع أن يكون الوقوف مرتباً على أفعال العمرة . وقوله (هو الصحيح)

(قوله والجواب عن الأول للتح) أقول : فيه أنه لا يكون جواباً عن البحث المورد على ذلك الفائل (قوله فإنه لا يجوز فى يوم النحر) أقول : الأول أن يقول بعبه يوم النحر أو بعد أيام التشريق إذ الكلام فى عدم جوازه عندنا فيه . وقوله وجواز الدم للبحث سؤال مقدر : يعنى فكيف

مذهب أبي حنيفة رحمه الله أيضا . والفرق له بينه وبين مصلى الظهر يرم الجسعة إذا توجه إليها أن الأمر هناك بالتوجه متوجه بعد أداء الظهر . والتوجه في القرآن والتمتع منهي عنه قبل أداء العمرة فافتراقا . قال (وسقط عنه دم القرآن) لأنه لما ارتفضت العمرة لم يرتفق بأداء التمسكين (وعليه دم لرفض العمرة) بعد الشروع فيها (وعليه قضاؤها) لصحة الشروع فيها فأشبهه المحصر . والله أعلم .

ظاهر الرواية . والفرق أن إقامة ما هو من خصوصيات الشيء مقامه إنما هو عند كون ذلك الشيء مطلوباً مأموراً به . وهنا القارن مأمور بضد الوقوف بعرفة قبل أفعال العمرة . فهو مأمور بالرجوع ليرتب الأفعال على الوجه المشروع فلا يقام التوجه مقام نفس الوقوف لأنه على ذلك التقدير احتياطا لإثبات المنهي عنه . بخلاف الجمعة على ما هو ظاهر من الكتاب . وكذا إذا وقف بعد أن طاف ثلاثة أشواط فإنه يرفض العمرة . ولو كان طاف أربعة أشواط لم يصح رافضا للعمرة بالوقوف وأتمها يوم النحر وهو قارن . وإن لم يطف لعمرة حين قدم مكة بل طاف وسعى ينوي عن حجته ثم وقف بعرفة لم يكن رافضا لعمرة . وكان طوافه وسعيه ذا وهو رجل لم يطف للحج فيرمي في طواف الزيارة وسعى بعده . وهذا بناء على ما تقدم من أن المأني به إذا كان من جنس ما هو متلبس به في وقت يصلح له ينصرف إلى ما هو متلبس به . وعن هذا قولنا : لو طاف وسعى للحج ثم طاف وسعى لعمرة لاشيء عليه . وكان الأول عن العمرة والثاني عن الحج . وهذا كمن سجد في الصلاة بعد الركوع ينوي سجدة تلاوة عليه انصرف إلى سجدة الصلاة . والله سبحانه أعلم .

احتراز عن رواية الحسن عن أبي حنيفة أنه يصير رافضا للعمرة بالتوجه إلى عرفات قياسا على التوجه إلى الجمعة . ووجه الصحيح ما ذكره في الكتاب من الفرق بينهما وهو بين . ووجه كونه منهيما عنه أن الله تعالى أمر بابتداء أفعال العمرة بقوله تعالى - فمن تمتع بالعمرة إلى الحج - والأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا كراهة إلا بالنهي . وقال الشافعي رحمه الله : لا يكون رافضا لعمرة بناء على أن طواف العمرة يدخل في طواف الحج عنده فلا يلزم عليه طواف مقصود للعمرة ، والفائدة تظهر في وجوب الدم . فعندنا يسقط عنه دم القرآن الذي هو نسك ، ويلزم عليه دم لرفض العمرة لأن رفع الإحرام قبل أداء الأفعال يوجب ذلك كما في الإحصار . وعنده لا يجب عليه دم ويقضيها لصحة الشروع فيها . والله أعلم .

تم الجزء الثاني من كتاب شرح فتح القدير ،
وبليه الجزء الثالث . وأوله : باب التمتع

جاز بعده الدم وهو أيضا بدل عن الصوم والأبدال لا تنصب إلا شرعا ؟ فأجاب بأن جوازه لكونه أصلا لا بدل (قوله ويقضيها لصحة الشروع فيها) أقول : قوله ويقضيها عطف على قوله ويلزم عليه دم .

فهرس

الجزء الثاني

من شرح فتح القدير : للإمام ابن المعام الحنفى

صحيفة

صحيفة

١٥٣ كتاب الزكاة	٣ باب صلاة المريض
١٧١ باب صدقة السوائم	١١ باب مجرد التلاوة
١٧٨ فصل فى البقر	٢٧ باب صلاة المسافر
١٨١ فصل فى الغنم	٤٩ باب صلاة الجمعة
١٨٣ فصل فى الخيل	٧٠ باب صلاة العيدين
١٨٦ فصل فى الفصلا	٨٠ فصل فى تكبيرات التشريق
٢٠٨ باب زكاة المال	٨٤ باب صلاة الكسوف
٢١٤ فصل فى الذهب	٩١ باب الاستسقاء
٢١٧ فصل فى العروض	٩٦ باب صلاة الخوف
٢٢٣ باب فىمن يمر على العاشر	١٠٣ باب الجنائز
٢٣٢ باب فى المعادن والركاز	١٠٥ فصل فى الغسل
٢٤١ باب زكاة الزروع والثمار	١١٣ فصل فى التكنين
٢٥٨ باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز	١١٦ فصل فى الصلاة على الميت
٢٨١ باب صدقة الفطر	١٣٣ فصل فى حل الجنائز
٢٩٠ باب فى مقدار الواجب ووقته	١٣٧ فصل فى اللعن
٣٠٠ كتاب الصوم	١٤٢ باب الشهيد
٣١٣ فصل فى رؤية الهلال	١٥٠ باب الصلاة فى الكعبة

صحيفة

٣٢٧ باب ما يوجب القضاء والكفارة

٣٥٠ فصل في العوارض

٣٨١ فصل فيما يوجب على نفسه

٣٨٩ باب الاعتكاف

٤٠٤ كتاب الحج

صحيفة

٤٢٩ باب الإحرام

٥٠٥ فصل في فضل ماء زمزم . تكثر الفائلة

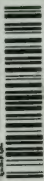
وترغيبا للعابدين

٥٠٨ فصل في دخول مكة

٥١٨ باب القران

شرکت تکتبه و مطبعه مصطفی البابی احمادی و اولاده بصره
محمد محمود احمادی و شرکاءه - خلفاء

Bibliotheca Alexandrina



0597216